



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

---

---

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES  
CENTRO DE ESTUDIOS EN CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN

**EL DIÁLOGO Y EL OTRO  
ÉTICA Y RECONOCIMIENTO EN LAS RELACIONES  
INTERSUBJETIVAS**

**TESIS**

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:  
**LICENCIADO EN CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN**

PRESENTA:

**ALEJANDRO AGUILAR NAVA**



DIRECTOR DE TESIS:

**MTRO. FELIPE NERI LÓPEZ VENERONI**

CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX,

2017



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



## **AGRADECIMIENTOS**

A mis padres, por su cariño titánico. Gracias a ustedes crecí como un ser amado, en mi vida no pude haber tenido mejor regalo. Son tres personas especiales:

A Fortunato Aguilar Hernández, mi padre. En tu brillantez y tu perseverancia me inspiró profundamente. Tengo muy claro que he heredado las ganas de saber más, el temprano gusto por la lectura y el sosiego de la reflexión. A pesar de todo ello, lo que más valoro, es que hayas logrado enraizar en lo más profundo de mí esa clase de bondad que sólo se entiende como ser feliz y procurar que los otros lo sean. De ti aprendí que de eso se trata la vida.

A María Elisa Nava Pérez, mi madre. Tú, que a pesar de no haberme podido acompañar en esta aventura, has estado siempre constante, como el viento que empuja las velas hacia una playa segura. En tu memoria encuentro la fuerza para superarme.

A María del Consuelo Lavalley Echeverría, mi segunda madre. Recoger el testigo a veces es una tarea ingrata, pero tú has hecho de mí alguien de quien espero ahora esté orgullosa. Gracias por dotarme de un buen corazón, enseñarme la bondad y la solidaridad como valores supremos.

A mis hermanos, por ser mis compañeros de viaje:

A Alberto Aguilar Nava, mi par en el exilio. Una vida juntos me ha hecho aprender a quererte a pesar de los desencuentros. Con todo el cariño que un hermano le puede profesar a otro y esperando que mi ejemplo te sirva en lo posible como guía.

A Oriana Romero Nava, mi hermana y, a veces, la voz de mi conciencia. Gracias por tu cariño y la orientación que me has provisto. Espero seguir la estela de tu esfuerzo y dedicación, que de ti he aprendido, es la clave de la superación.

A Valeria Olvera Alvarado, quien con su amor refulgente alumbra mi camino. La admiración que te tengo sólo se equipara con el afecto. Este trabajo te debe, por demás, los comentarios siempre pertinentes, las discusiones sobre el tema y tus continuas revisiones. Sin tu gracia, el lector no tendría este volumen entre sus manos. Sin tu soporte nada de esto habría acontecido.

Hay otras muchas personas a las que quiero agradecer ser quien soy:

A Martha Nava, por ser como una tercera madre en los momentos en que más lo he necesitado. Tus consejos y ánimos me han inclinado a ser un perfecto inconforme con el entorno y tratar de cambiarlo. Esta tesis que pretende ser teórica e izquierdista es producto de esta influencia.

A mi abuela, Candelaria Pérez, por ser la gran matriarca quien, al mantener unida a la familia, nos has provisto a todos de un hogar que nos reúne al calor de tu presencia.

A mi familia materna, las Nava: Carmen y Tina, por la estructura emocional y por el interés sobre la crítica de lo social. Junto con Guti, ustedes me han inculcado el sentido de indignación ante la injusticia.

A Abril y Aldo, mis primos (casi) hermanos, mis compañeros de juegos en la infancia. Sin el ambiente A Caro, mi sobrina preferida, si en el futuro puedes recordarme como uno de entre tus modelos a seguir, me sentiré muy satisfecho.

A mi familia paterna, los Aguilar, que con su cariño me han acogido y entre ustedes me siento querido. A los Lavalley, por adoptarme como uno más, gracias por enseñarme que la familia no sólo se encuentra en la sangre.

Los agradecimientos no podrían estar completos sin las personas que tanto contribuyeron a mi formación académica:

A Felipe López Veneroni, pues no sólo me condujiste por el proceso de tesis como asesor, sino que con tus pertinentes palabras me has ayudado a trazar el camino más allá de la academia, en la vida. Esta tesis te debe tanto intelectual como personalmente.

A Iván Islas Flores, por tu apoyo como maestro, como colega y como amigo. Por más años de amistad y de aprendizaje.

A Leonardo Figueiras Tapia, pues en tus clases encontré la vocación que seguí durante la carrera. Agradezco también tu interés en ser mi lector.

A Mario Zaragoza Ramírez, porque estuviste en este proyecto desde su germen, y lo has apuntalado ahora que da frutos.

A Andrea Samaniego Sánchez, por inspirarme como adjunta y por tus atinadas recomendaciones.

A Fernando Ayala Blanco, por tu lectura atenta de mi trabajo y tus palabras alentadoras.

Finalmente, a mis amigos Nana, Monse, Omar, Jorge, Beto y Pato. Estar rodeado de gente como ustedes es un poderoso aliciente para tratar de enmendar el mundo.

# ÍNDICE

|                   |   |
|-------------------|---|
| Introducción..... | 1 |
|-------------------|---|

## 1. Antropología filosófica del diálogo

|  |    |
|--|----|
| Prefacio: la visión reduccionista de la comunicación.....                          | 17 |
| 1.1. <i>Mythos</i> y <i>logos</i> : ampliar el universo del discurso .....         | 21 |
| 1.1.1. La interpretación positivista de <i>logos</i> .....                         | 21 |
| 1.1.2. La universalidad del imaginario: <i>mythos</i> .....                        | 24 |
| 1.2. El símbolo y el animal simbólico .....  | 31 |
| 1.2.1. El animal simbólico y el símbolo.....                                       | 31 |
| 1.2.2. El pensamiento simbólico .....  | 39 |
| 1.2.3. Cultura, interpretación e indeterminación.....                              | 45 |
| 1.3. <i>Logos</i> , libertad y diálogo .....                                       | 49 |
| 1.3.1. <i>Logos</i> , política y libertad.....                                     | 49 |
| 1.3.2. El <i>logos</i> como diálogo.....   | 52 |
| 1.3.3. La intersubjetividad en el diálogo: yo y tú.....                            | 60 |
| 1.4. El silencio y el milagro: la dialéctica del acercamiento y la distancia ..... | 63 |
| 1.4.1. El problema de la traducción: lenguaje y pensamiento.....                   | 63 |
| 1.4.2. El milagro de comunicar .....   | 68 |

## 2. Negación

|                                       |    |
|---------------------------------------|----|
| Prefacio: Auschwitz y el trauma.....  | 78 |
| 2.1. El problema de la Verdad .....   | 83 |
| 2.1.1. La búsqueda de fundamento..... | 83 |

|   |     |
|---|-----|
| 2.1.2. Verdad, identidad y violencia como negación del otro.....                    | 91  |
| 2.1. Totalidad.....   | 97  |
| 2.2.1. Crítica del poder.....   | 97  |
| 2.2.2. La dimensión retórica-epistemológica de la totalidad .....                   | 104 |
| 2.2.3. La producción imaginaria de la totalidad.....                                | 110 |
| 2.2.4. La totalidad por el anverso.....   | 116 |
| 2.3. La recuperación de la sospecha.....  | 127 |
| 2.3.1. El problema de la ideología como falsa conciencia.....                       | 127 |
| 2.3.2. La ideología como cuestión de discurso .....                                 | 137 |
| <br>3. Reconocimiento   |     |
| Prefacio: sobre el viraje de los estudios hacia el <i>otro</i> .....                | 144 |
| 3.1. El diálogo como apertura.....  | 150 |
| 3.1.1. El régimen de la finitud o ¿cómo llegar a ser lo que se es? .....            | 150 |
| 3.1.2. La libertad y trascendencia: el otro y la ética .....                        | 161 |
| 3.2. Reconocimiento y Distancia.....  | 169 |
| 3.2.1. Reificación, reconocimiento y praxis.....                                    | 169 |
| 3.2.2. Anti-ontología (o metafísica) y reconocimiento .....                         | 178 |
| 3.2.3. El otro místico y la experiencia privada (la distancia como imposibilidad) . | 188 |
| 3.3. Acercamiento intersubjetivo.....   | 194 |
| 3.3.1. Descentramiento, simetría, espontaneidad y proximidad .....                  | 194 |
| 3.3.2. El injerto hermenéutico: comprensión del <i>otro</i> y apertura.....         | 207 |
| Conclusiones.....   | 218 |



## Fuentes consultadas

|                           |     |
|---------------------------|-----|
| Bibliografía.....         | 229 |
| Hemerografía.....         | 240 |
| Fuentes electrónicas..... | 241 |

# INTRODUCCIÓN

*Somos lo que hacemos, para cambiar lo que somos.*

**Eduardo Galeano**

El mundo se encuentra, más que nunca, inmerso en un *pandemónium* de conflictos étnicos o religiosos, guerras por interpretaciones sectarias y desacuerdos culturales. Se agita convulsamente entre la reivindicación de la diferencia y la necesidad de una igualdad que le de orden, perdiendo la brújula en el tránsito entre ambas. Es cierto, las identidades locales resurgen con su propia historia, lengua y cosmovisión, pero esto no ha significado un aumento en la tolerancia que llevara a un edénico paraíso de pluralidad y respeto. La situación, en cambio, plantea problemas que la “sociedad de la comunicación” (al menos como fue pensada por sus teóricos optimistas) no reduce por fuerza en complejidad. La cerrazón de las identidades sobre sí mismas, su afirmación a ultranza de la diferencia, pero sobre todo el esfuerzo que emprenden por hegemonizar el espacio social resulta en la destrucción, en casos extremos, de cualquier sustento mínimo de las condiciones de vivir.

La reacción de las vanguardias posmodernas se muestra pesimista sobre los medios con que el pensamiento moderno (tomado *grosso modo*) ha planteado el problema de la diferencia: preeminencia de las explicaciones universales, procesos de racionalización social y política, la concepción lineal del progreso, del tiempo y de la historia, etcétera; pero optimistas en que, nadando contracorriente, en un pensamiento más bien volcado a la celebración de la diferencia, se llegue a los mismos ideales modernos (digamos, por otro camino).

El rechazo a los medios tradicionales es en absoluto justificado, más las nuevas propuestas toman en casos muy a la ligera la expresión de la diferencia. De la otra cara de la postmodernidad fácil que celebra acríticamente el imperio técnico de los *media* y la victoria del capitalismo como piso parejo para la diversidad cultural (cuando todo está a la venta, nada resulta privilegiado) sobreviene una sociedad centrífuga y sin relatos. El espectro de lo social se vacía de interacción auténtica y la ansiada emancipación del *hegemón* se torna en aislamiento monádico y autista.

Los efectos del desencuentro cultural e identitario se vuelven típicos: dos individuos, al parecer pertenecientes a una cédula de una famosa organización terrorista, atacan a un ahora tristemente célebre semanario francés; otro grupo de confesión similar con un nombre que reivindica su rechazo a la educación occidental secuestra, en el clímax de su campaña de terror, a doscientos jóvenes en el norte de Nigeria; otro del mismo calibre se expande por dos países de la antigua Persia, o para variar: en una pequeña ciudad estadounidense la población negra se enfrenta a la policía predominantemente blanca en jornadas sangrientas.

El rechazo de los medios y la aceptación de los fines es sintomática de la relación modernidad y posmodernidad: a fin de cuentas un principio de diferenciación más bien ambiguo. Si bien es cierto que la recuperación de lo local como escena de la historia (de las periferias, las minorías, las exclusiones...) constituye un avance significativo en el proceso de emancipación mundial, no se verá concretado hasta que no se radicalice la reflexión hasta que los fines alcancen a los medios que se pretenden conducirán a este estado.

Un importante número de teóricos sociales contemporáneos tiene en la comunicación la esperanza para resolver las problemáticas sociales, no obstante, apelan a los *mass media* con un optimismo poco justificable. En primer lugar, olvidan el que es un postulado defendido constantemente durante esta tesis: la comunicación tiene su forma primera en el diálogo, el “cara a cara” de la relación intersubjetiva que da forma a la vida cotidiana. A fin de cuentas, la persona en su forma más natural y más libre de influjos de comunicarse.

En segundo lugar, el que el individuo sea expuesto en mayor medida a lo diferente puede derivar tanto en la aceptación como en el rechazo. La interacción así por así no garantiza nada, es imprescindible cierta ética del diálogo, en nuestro caso, del reconocimiento de la alteridad. En el contexto de rechazo a la violencia que se ha dejado sentir en las últimas décadas, junto con el descrédito de la idea de revolución como una vía plausible de cambio social, la perspectiva dialógica aparece como el relevo idóneo en el camino hacia la emancipación.

He usado la palabra emancipación, que prefigura la preocupación de fondo: la dominación como un fenómeno social. La crítica de la dominación ha pasado de ser un discurso privilegiado a mediados del siglo pasado, a algo así como las deudas del muerto que, nada más fallecido, son ocultadas raudamente. Sin duda la caída del muro de Berlín y el desplome del colosal proyecto de la Unión Soviética tiene su significación, pero contrariamente de lo

que se ha dado en afirmar, este acontecimiento no probó la inutilidad del discurso, sino la necesidad de refinar las herramientas conceptuales para poder explicar los secretos revelados cuando se levantó el telón de acero.

El argumento de que el mayor esfuerzo por abatir la dominación haya terminado en el *gulag* y la enorme y corrupta burocracia soviética que sólo tenía parangón en las novelas de Franz Kafka, en su verdad, ha sido perversamente efectivo para borrar la discusión del mapa intelectual. Lastimeramente, con ello se traiciona no sólo el proyecto de una revolución (como se ha querido observar) sino una tentativa que abrevaba con sus disidencias de las aguas de la ilustración.

Con la radicalidad que les era característica, el proyecto iniciado por Marx y Engels buscaba poner al ser humano de cara a la libertad, aunque esto significara revolucionar las estructuras económicas. Con este movimiento se profundizaría el legado de la revolución francesa, en la cual las estructuras políticas habían sido trastocadas, pero las relaciones económicas seguían dependiendo de una desigualdad fundante. Ya no se trataba de la rancia y decadente aristocracia, sino de llevar el proyecto de la igualdad aún en contra de la clase burguesa que le había servido de catalizador.

A pesar de los esfuerzos propagandísticos para enterrar los discursos críticos sobre la dominación, estos son más necesarios que nunca. Bajo el precepto de que en las sociedades industriales (y post-industriales), la diferenciación funcional pretendida como imperativo sistémico o necesidad funcional, fundada en el principio económico de la división social del trabajo, se desestima la crítica de la dominación como una vieja moda conceptual de la posguerra. Para ciertas posturas sistémicas, la sociedad tiende a un equilibrio funcional derivado de su efectiva diferenciación y especialización.

Dicho equilibrio, por autoreproducción (*autopoiesis*, en la teoría de sistemas de Niklas Luhmann) si se quiere considerar analíticamente, genera sus propios estándares de objetividad que garanticen su consecución efectiva, la cual oculta en la normalidad artificial del desarrollo mundial capitalista la desventajosa dependencia de ciertas economías, o la arbitraria posición de grupos sociales desmejorados, por poner algunos ejemplos. En nombre

del progreso, de la utilidad o del consumo se universaliza el matrimonio de la democracia liberal con el capitalismo<sup>1</sup>.

En suma, las sociedades contemporáneas tienden a diferenciarse sin que de esto se obtenga emancipación, igualdad o cualquier otra meta que el proyecto moderno haya tenido como ideal. Tanto las posturas sistémicas, que conciben la diferenciación como un imperativo tendiente a un equilibrio, legitimando la existencia de un orden ya dado; como las posturas optimistas abocadas a la celebración de la diferencia y de los *mass media* como el *medium* de la emancipación, dejan ambos una laguna en la cual reflexionar.

En este tenor, la alternativa desde la izquierda marxista renuncia a suturar definitivamente la idea de lo social, abandonar el viejo concepto de revolución y radicalizar la democracia, procesos cuya alternativa “no puede por tanto consistir en renegar de la ideología liberal democrática sino al contrario, en profundizarla y expandirla en la dirección de una democracia radicalizada y plural”<sup>2</sup>. Por lo tanto, en la teorización de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe la radicalización de la democracia, además de llevar una impronta fundamental pero no únicamente socialista, tiene como finalidad “Multiplicar los espacios políticos e impedir que el poder sea concentrado en un punto”<sup>3</sup>. Así, la radicalización de la democracia implica la destrucción de los universales e impedir sus formas hegemónicas, en tránsito a la apertura de lo social y la inclusión de lo plural como forma de garantizar el reconocimiento.

Apegándonos a lo ya mencionado, la tendencia en las ciencias sociales que han volcado gran parte de sus esperanzas en el diálogo como el instrumento idóneo para la construcción de sociedades plurales, pretendemos que un acercamiento de este tipo conlleva no sólo a preguntarnos por las posibilidades del diálogo, sino hacer del mismo el fundamento esencial en el que toda *otredad* pueda jugar su identidad sin menoscabo de la diferencia.

Por supuesto, el viraje hacia una visión dialógica requiere un afinamiento conceptual y una reflexión que ocupa principalmente a la antropología filosófica como reflexión del ser

---

<sup>1</sup>Francis Fukuyama ganó celebridad al postular que la historia ha llegado a su fin, ante la desaparición de alternativas al binomio: liberalismo económico-liberalismo político. Fukuyama es al menos tan idealista como Hegel pues deja de lado las condiciones materiales de vida celebrando la victoria de la idea, la negación estructural de miles de habitantes aún “atrapados en la historia” es hábilmente cubierta con un velo. Véase: “¿El fin de la historia?” en *¿El fin de la historia? y otros ensayos*. Alianza, Madrid, 2015, pp. 55-101.

<sup>2</sup>Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. *Hegemonía y Estrategia Socialista*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina, 3ª. ed., 1ª. reimp., p. 222.

A lo largo del texto, las cursivas en las citas serán originales del autor salvo cuando indique lo contrario.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 223.

que habla y al hacerlo invoca un mundo de y para otros. Acomodada en esa sólida montura, tiene una senda segura la reflexión sobre el poder como voluntad, violencia y control de la palabra que genuinamente reconoce la alteridad (una filosofía política del diálogo); así como el estudio de la sociedad que se recrea dialogando (una filosofía social o una sociología). Por supuesto, la ética tiene la mayor importancia, pues es la garante de que la palabra sirva de reconocimiento; el hábito que se detenga en las estructuras de dominación se degrada a un mero *flatus vocis*.

Así se llega al punto nodal: la comunicación lleva en su seno una ética implícita, el que el *otro* pueda responder, pueda disentir. El *anthropos*, además de caminar erguido o tener pulgares oponibles, encuentra en el lenguaje el medio de habitar un mundo que, a pesar de compartido, se apropia como constitución constante de su ser. Ahí se encuentra el núcleo de la noción de libertad que el diálogo no traiciona. Éste, en la forma en que lo concibe Émile Benveniste es la estructura en la que “dos figuras en posición de interlocutores son alternativamente protagonistas de la enunciación”<sup>4</sup>. Por consecuencia, la enunciación requiere que el individuo “en cuanto se declara locutor y asume la lengua, implanta al *otro* delante de él, cualquiera que sea el grado de presencia que atribuya a este otro”<sup>5</sup>.

De este *otro* implantado se espera que se mantenga en su libertad como un ser activo, que en su autenticidad tome parte de la interlocución. El deseo del *otro*, como motor del diálogo, nace de lo ajeno y lo diferente. ¿Para qué hablar lo que ya está dicho? ¿Lo que ya se sabe? El goce de la conversación es la mejor excusa para afirmar la libertad propia y la del *otro*. Por supuesto, no ocurre en una sociedad entregada a las vanas fantasías no examinadas y a los temores latentes, donde *mismo* se cierra al encuentro del *otro*. Regresar a lo básico, hablar en el sentido antes descrito, es entonces un acto revolucionario.

Olvidar los imperativos funcionales y entregarse al aliento vacío hace que el límite de lo pensable se cierre peligrosamente cerca del comienzo. Por una parte, la implantación del *otro* no implica necesariamente su reconocimiento o la aceptación de la pluralidad. Se puede reconocer para ordenar: el *otro* se vuelve dependiente de *mismo*. Las diferencias tienden a cerrarse, volverse intransigentes e indomables, y toda proposición que las reivindique a ultranza no pasará de concebirlas como mónadas totalmente aisladas y desvinculadas.

---

<sup>4</sup>Émile Benveniste. “El aparato formal de la enunciación” en *Problemas de lingüística general II*. Siglo XXI, México, 18<sup>o</sup> reimp., 2011, p. 88.

<sup>5</sup>*Ibidem*, p. 85.

De tal suerte, la configuración de lo social deberá partir de un principio de igualdad que permita conservar a la vez el carácter diferencial: radicalizar lo ético del diálogo como la expresión básica de toda comunicación, que brinda la posibilidad de fundir horizontes en una “realidad inter-subjetiva” a través de la objetivación con la que contamos: el lenguaje.

El viraje sobre el lenguaje permite una aproximación diferente a la otredad, su comprensión a través de su discurso enunciado en el diálogo. Aquí yace una de las principales dificultades, pues ante la irremisible separación, diferencia, distancia, etcétera, toda comunicación que se eleve más allá de esta brecha llevará por señal la ominosa dominación. Como dice Levinas, “si la comunicación lleva la marca del fracaso o la inautenticidad de esta manera, es porque se pretende como una fusión”<sup>6</sup>. Entonces, ante la irreductible diferencia que el puente del lenguaje medianamente salva, la otredad sólo puede ser interpretada y, en éste particular, el diálogo funciona como medio por el cual la subjetividad de *otro* es asequible a la interpretación.

Por la otra parte, las diferencias son la precondition de su propia existencia. La simple mención de un principio de igualdad las pone en riesgo. Observamos este problema bajo ciertas circunstancias en la obra de Jürgen Habermas y Frans van Eemeren donde la pretensión universal de entendimiento y su posibilidad entrañan un cierre en la unidad. Para Habermas y Van Eemeren el entendimiento se dará con tal de que la discusión dure lo suficiente. Éste, en la medida en que desborde lo puramente dialógico y comprometa la identidad de los interlocutores, compromete su carácter de diferentes. Siguiendo la crítica de Blanca Solares:

Este lenguaje o ‘acción comunicativa’, según Habermas, tiene como fin el ‘entendimiento’ como instrumento o medio de coordinación formal de la acción social en abstracto. En ese sentido, contradictoriamente, su pragmática universal de la comunicación tiene que ver más con una metafísica que con un estudio de individualidades históricas, culturalmente diferentes y lingüísticamente ajenas<sup>7</sup>.

Si bien Habermas marca un hito al colocar precisamente este aspecto en el centro de su teorización, no podemos menos que reconocer que la *acción comunicativa* tiene aún un

---

<sup>6</sup>Emanuel Levinas *loc. cit.*, John Durham Peters, *Hablar al aire. Una historia de la idea de comunicación*. Fondo de Cultura Económica, México, 2014, 360 pp.

<sup>7</sup>Blanca Solares. *El síndrome Habermas*. Porrúa, México, 1997, pp. 95-96.

compromiso fuerte con la acción instrumental, lo que lo coloca a cierta distancia de la ética del diálogo que aquí pretendo.

En la medida en que la lengua es puesta en acción es con ella movilizadora un conjunto de referentes culturales que le son propios al enunciadore. La acción comunicativa, con pretensión de entendimiento y creadora de mundos de vida, pretende fundamentar la constitución de lo social sin contravenir la diferenciación estructural que Habermas, siguiendo a Durkheim, ve como propia de las sociedades modernas. En la medida que a la acción comunicativa corresponda la creación de mundos de vida, la diferenciación propugnada desaparecerá bajo la sombra del entendimiento que desborda lo contingente del diálogo hacia las identidades de los locutores.

Por tal motivo, basta contemplar el acontecer mundial para caer en cuenta de que la concepción de la acción comunicativa es sobradamente optimista en el sentido de que existen diferencias irreconciliables en un plano ontológico. El resurgimiento de las identidades locales, de los fundamentalismos religiosos, la crítica a los universalismos, el vaciamiento ideológico de las prácticas de la vida cotidiana y la desconfianza total a todo sistema económico (capitalismo incluido) ponen en entredicho adoptar cualquier universal como fórmula que garantice lo social. Éste debe ser buscado en la comunicación, o más precisamente en el diálogo como su figura por excelencia, pero no a la manera de Habermas o Van Eemeren, donde la síntesis abarque los antagonismos, comprometa su identidad fuera de ellos.

Como ya mencionamos con anterioridad, la respuesta, al igual que para Habermas, nos viene de las teorías del discurso. En la tradición de una “antropología filosófica” que parte de Platón y Aristóteles principalmente el hombre es poseedor del *logos*<sup>8</sup>, que antes de razón como se le interpretó desde las corrientes positivistas y racionalistas del pensamiento moderno, es “palabra”<sup>9</sup> o “lenguaje”<sup>10</sup>, y tiene su fundamento en la necesidad de una crítica de la cultura antes que una crítica de la razón, en la que pudiera ser explicado el fenómeno del *logos* como fundamento del ser humano, como lo planteara Ernst Cassirer<sup>11</sup>. Siguiendo a

---

<sup>8</sup>Aristóteles. *Política*. Mestas, España, Madrid, 2010, 2ª ed., p. 14.

<sup>9</sup>Cfr. Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión, Argentina, Buenos Aires, 3º reimp., 2012, p. 14.

<sup>10</sup>Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método II*. Sígueme, España, Salamanca 2010, 8º ed., pp. 145 y ss.

<sup>11</sup>Véase: Cassirer, Ernst. *Antropología Filosófica*. Fondo de Cultura Económica, México, 1963, 2ª ed., 335 pp.



Aristóteles, el *logos* siempre es para alguien, que en esencia refleja el ser social del ser humano y su necesidad política para expresar lo bueno y lo malo. Normativamente este reconocimiento del *logos* como “palabra para alguien” conlleva al reconocimiento del *otro* en tanto ser social, antes que ser político. Sin embargo, hace falta una actitud ética para que esto suceda: una actitud de apertura y reconocimiento.

Indudablemente, el diálogo es el fundamento de la praxis humana, de la construcción de la vida cotidiana, e incluso para la filosofía griega antes de Aristóteles su género por excelencia. Contradictoriamente, su lugar en las sociedades contemporáneas es incierto. Las dificultades estriban en las preguntas siguientes: ¿Cómo pensar el diálogo como principio de unidad sobre el que puedan seguir jugando su principio de diferencia? y ¿en qué medida podemos encontrar en este juego interminable de diferencias un elemento configurador de lo social, a fin de cuentas, de una democracia radical?<sup>12</sup>

Este texto nació de la hipótesis de que el ser humano es un ser de lenguaje y en él encuentra el fundamento de una particular igualdad. Le es natural la comunicación presentada primordialmente en el diálogo, el cual supone a su vez el reconocimiento y la comprensión de la otredad. Sin embargo, a todo reconocimiento son inherentes ciertas actitudes éticas hacia el *otro*, que poco espacio tienen en ciertos discursos dominantes de la modernidad: *acercamiento* y *distancia* son propios de una comprensión del lenguaje que introduce la interpretación del *otro* como un problema ético, en el que el diálogo amplíe el *universo del discurso* de tal suerte que la otredad pueda conservar su condición sin ceder a *cierres metafísicos, totalidades*, ni universales insostenibles.

Por lo tanto, en las páginas subsecuentes pretendo a indagar sobre el diálogo, como fundamento de toda relación intersubjetiva, y sus posibilidades de servir de vía para reconocer la otredad con la dosis de autonomía y diferencia que encarna. Con tal finalidad, esta tesis se encuentra en el ámbito de la comunicación en el sentido de que el diálogo es, desde la antigua Grecia, el ir y venir del discurso entre dos personas como una forma de adquisición del conocimiento dependiente de la ciencia que lo trataba: la dialéctica. La notable figura de Sócrates, mitad sabio, mitad profeta hizo escuela entre los pensadores hasta la actualidad, alumbrando un prolífico camino para el pensamiento occidental.

---

<sup>12</sup>Cuestión, dicho sea de paso, que no se explora en esta tesis, por más que se encuentre como telón de fondo: la democratización de las diversas esferas del mundo social.

No obstante, tal tratamiento de la cuestión plantea una serie de inconvenientes cuando de la otredad se trata, que motivan a tomar cierta distancia a través de una serie de precauciones. En primer lugar, tal movimiento hacia la razón y el conocimiento, siempre ascendiente, tendría que contar como presupuesto con que los seres humanos se encuentran dispuestos a entregarse a una conclusión satisfactoria ante un problema, una síntesis, pasando por todo lo que los pueda poner en bandos antagónicos. Por consiguiente, todo rasgo diferencial no podría ser sino transitorio y factiblemente disolverse en el diálogo, en donde la noción de otredad perdería lo que le es característico: ser *otro* para pasar a ser *mismo*.

La realidad desmiente la proposición de que todos los seres humanos se relacionan sobre un lienzo vacío que los hace, en el fondo, iguales. Desde la antropología de la cultura se define al ser humano como un *animal simbólico*, cuya naturaleza es la creación artificial de su naturaleza: la cultura. Esto atañe primordialmente al diálogo pues es sobre este rico manto de símbolos, imágenes y narraciones que la comunicación tiene lugar.

El camino de la dialéctica hacia el conocimiento, por lo tanto, no carece de polisemias y perspectivas, como el lenguaje sobre el que se construye. La temprana distinción que realizo en el texto entre *mythos* y *logos* pretende clarificar y reivindicar la dimensión lingüístico-cultural de toda actividad humana. *Logos*, antes que razón, significó lenguaje (casi por igual que *mythos*). Este podría ser el único aserto del cual no dudo: el ser humano es un ser de lenguaje.

Diversos fenómenos del espectro de lo social (ciencia, religión, poder, etcétera) son construcciones culturales y de lenguaje. Un primer acercamiento al ser humano, y por lo tanto al *otro*, debe contar con esos discursos que lleva en sí, a veces sin contarlos. El paradigma de lo positivo y lo unívoco pierde fuerza a la luz de estas consideraciones, teniendo que dejar paso a una nueva sensibilidad que ponga en juego la pluralidad inherente de los seres humanos en el contexto de la cultura: una sensibilidad hermenéutica.

Hasta este punto confío en que no será mucho lo que podría objetarme el lector, aunque el diálogo aún no ha sido tratado como objeto en sí, se le distingue en el fondo. El primer capítulo es eso: el fondo del diálogo desde lo más fundamental, es decir, formular una antropología que responda ¿por qué el ser humano dialoga? ¿cómo ocurre tal?

Antes bien, falta definir qué es lo que el diálogo previene, cual es el problema o por qué merece que se le trate en una tesis. El diálogo, puedo adelantar, rompe la *totalidad*. Éste es

el concepto central del segundo capítulo. Cuando se dialoga, se le reconoce cierta presencia al *otro*, aunque sea para negarlo posteriormente. La *totalidad*, en cambio, se construye sobre un solo polo, una verdad en sentido fuerte que desconoce todo lo que le es exterior. Una verdad, en suma, que no atiende ni a su contingencia espacio-temporal, ni a la arbitrariedad y perspectivismo de su situación cultural.

Es, en un sentido particular, violenta, pues niega, somete o integra la diferencia, como la historia del concepto de Estado ilustra de manera inmejorable. Con su advenimiento, la pluralidad de lenguas, culturas locales, formas de organización, manifestaciones tradicionales y demás son uniformadas bajo el manto protector de los aparatos burocráticos y educativos (principalmente, aunque diferentes teóricos han puesto de manifiesto muchos otros). A nivel del Estado fue Trotsky quien lo expresó con mayor certeza, al afirmar que: “Todo Estado está fundado en la violencia”.

Llevado el concepto a su dimensión cultural, la *totalidad* se estructura alrededor de un significado trascendental, un centro regulador que contiene el juego de diferencias dentro de los límites que preestablece, valorizando mediante un sistema de oposiciones directas: al interior lo positivo, benéfico, favorable, etcétera. Al exterior lo negativo, amenazante, peligroso.

A este ejercicio constante de producción de representaciones del fenómeno le denomino *producción imaginaria de la totalidad*. El discurso de muchos nacionalismos exacerbados, por seguir con el ejemplo, se ha ayudado de la demonización de los países rivales. Al interior, los populismos, por otra parte, suelen construir en su discurso representaciones unitarias de la población que encontraría su voz en la de un líder carismático, clausurando la expresión de toda disidencia. Delegar absolutamente la palabra es matar lo humano del ser.

A fin de cuentas, para ser un concepto útil, la *totalidad* debe ser concebida en su generalidad como la cristalización de una relación de poder apoyada sobre un significante trascendental. Lleva consigo un pensamiento positivo, rechazado en el ámbito de la cultura que alcanza el mayor grado de pobreza cuando se la reduce a la forma de conceptos. En el encuentro con el *otro*, la operación decaerá tanto como auto-transparencia de la identidad como en inescrutabilidad del exterior. A fin de cuentas, la imposición de la subjetividad de *mismo* por sobre la de *otro*, como una eventual asimilación, o el rechazo frontal hacia lo exterior: ambas vías niegan con violencia la autonomía del interlocutor.

La cuestión de la ideología presenta una interesante prueba para el concepto de *totalidad*, al igual que para tender lazos a la teoría marxista. Ante los problemas por los que ha pasado el marxismo en su definición (que son los mismos que le aquejan en la comprensión de la cultura) como un concepto fundamental para profundizar en los mecanismos de dominación, establezco un puente en aras de demostrar cómo formulaciones ortodoxas resbalaban precisamente por no encontrar el núcleo del problema, intercambiando a veces una perspectiva caracterizada como ideológica por la suya propia, sin lograr establecer criterios claros entre una y otra.

En el fondo reinaba la auto-transparencia de los fenómenos sociales como la constante. La importancia de la aproximación al estudio del ser humano en términos de la cultura, de la cual el pensamiento marxista comenzó a ocuparse muy tarde este siglo, juega un papel protagónico para volver diáfano un horizonte que, de otra forma, queda reducido a las altas paredes del economicismo.

Ya argumentada la negación, toca parte al reconocimiento en el diálogo pensado siempre como una relación intersubjetiva. Si en el capítulo segundo se trataba de la concentración en una unidad, el diálogo pone en escena una dualidad, a la cual llego a través de una digresión. El ser humano aparece a la vista antes que nada como un ser finito: tanto en su ridícula animalidad, tan carente de instintos y aptitudes físicas, como agobiado por sus propias aptitudes: como Martin Heidegger apuntara, la pregunta que no podía ser resuelta y ni siquiera ser planteada vaciaba de sentido la existencia. De la constatación de la finitud del ser humano, de la cual la muerte deja patencia, se desprendería un respeto absoluto hacia lo *otro* y una humildad poco conocida para el humanismo moderno.

Sin negar las limitaciones de la condición humana, me es posible argumentar que del hecho de la finitud se desprende otra faceta abocada a la creación (la natalidad como contrapeso de la muerte). La evolución ha hecho del ser humano la especie dominadora por excelencia que, si se hace caso a Cassirer y Jacob Bronowski, alcanza su grado de sofisticación en la cultura. Más aun, ambos, lenguaje y cultura, existen para los *otros*. El Robinson Crusoe se halla alienado. Sólo en la vida social *mismo* trasciende su soledad existencial.

En cuanto al diálogo, traduzco la dualidad finito-trascendente en términos de *distancia* y *acercamiento*, como piedra de toque de la intersubjetividad ética. La *distancia* recae en el

reconocimiento del *otro* (de su subjetividad y corporalidad) como un ser autónomo y diferente. De nuevo, la tradición marxista vuelve a plantear el problema en otro concepto con raigambre: la reificación u objetivación, como formas de negación de la cualidad humana en las relaciones sociales. La respuesta se encuentra en *praxis* de implicación que, a fin de cuentas, se precipita en lenguaje.

Desde otra trinchera, con Emmanuel Levinas, se plantea identificar en el acceso al *rostro* del *otro* y en el discurso que responde por él, una forma de reconocimiento desde el punto de vista de una ética que precede a toda otra forma de pensamiento. Para Levinas, el ser se encuentra escindido en la dualidad *mismo – otro*.

Alrededor de Wittgenstein se encuentra la zona donde el decir deja de hacerse sentir en el sentido fuerte que le atribuía en su primera obra. En la autonomía de su pensamiento privado el *otro* queda a resguardo de lo que puede ser verificado empíricamente, lo *místico*, o donde el lenguaje tuerce las manos. Dará paso, como preámbulo, a otra concepción de lenguaje para tener acceso a la subjetividad del *otro*: en vez de un lenguaje como figuración del mundo, un lenguaje como mediación entre *mismo, otro* y el mundo.

Establecida la *distancia*, y cerrando la argumentación, planteo el *acercamiento*. En la relación intersubjetiva las subjetividades se ponen en común. En la situación “cara a cara” que caracteriza al diálogo se consuma el descentramiento de la unidad, *mismo* y *otro* se hablan y al hacerlo con franqueza las distancias se acortan y el momento de la violencia se aplaza en pro del gozo del conversar. No cabe duda de que a pesar de encontrarse apoyada en argumentos de origen sociológicos es una concepción totalmente normativa de la intersubjetividad, a fin de cuentas, una propuesta ética redondeada con reflexiones de carácter eminentemente filosófico.

De la mano de la hermenéutica filosófica que deposita sus esperanzas en el diálogo pretendo revelar el punto en que la intersubjetividad se vuelve objeto de estudio de la comunicación. Con la bella metáfora de la fusión de horizontes, tomada de Hans-Georg Gadamer, refiero al encuentro entre dos perspectivas que, en el diálogo, se comprenden al ponerse en común y llegan a un acuerdo sobre una realidad compartida.

Circunscribo esta investigación en la búsqueda de una sociedad mejor y el aporte a ella que se puede realizar desde las Ciencias de la Comunicación. Por supuesto que mejor difícilmente es un adjetivo que pueda calificarse de “científico”, no digamos “objetivo”, pero expresa en gran medida el estado en el que se encuentra, en mi sentir, la investigación en Ciencias Sociales y Humanidades. Es decir, se conocen los problemas, pero se ha abandonado el ánimo de buscar soluciones profundas, en beneficio de la gestión de la decadencia. Proliferan las perspectivas técnicas para las cuestiones ocupan antes reflexión que acción: marketing para las crisis de legitimidad, manuales para la gestión de conflictos. Más que nunca antes es pertinente la sentencia de Janouch: “Las cadenas de la atormentada humanidad están hechas de papel de oficina”<sup>13</sup>.

Tentativamente la respuesta sería que la dominación está en dejar de preguntarnos por ella. En cierta medida, esta investigación pretende rescatar el ya olvidado principio romántico-utópico mediante el cual se establecía un horizonte y un sentido. Se obtiene, mediante el diálogo, un principio fundamental de construcción de lo social en su más básica dimensión, el reconocimiento del *otro*, escapando de la instrumentalización funcional que puede tranquilamente olvidarse del individuo. En este caso, no consiste en explicar cómo funciona, sino en preguntarnos por recordar el deber ser.

Sin aludirla en ningún momento, una utopía motiva la escritura. Este movimiento utópico...

en el sentido último de la palabra, consiste en una determinada manera de estar en el mundo en que vivimos; de vivirlo como un mundo que normal o efectivamente es imperfecto, incompleto, “inauténtico”, pero que tiene en sí mismo, coexistente con él, una versión suya, acabada o “auténtica”; una versión, además, que debería estar siempre en el lugar o la dimensión de lo real, pero que no está allí, que no tiene lugar más que en aquellos momentos en que el ser humano merece su estatus ontológico excepcional, es decir, está a la altura de su destino<sup>14</sup>.

La comunidad del reconocimiento es el “no lugar” por excelencia al que se desea arribar. Deseo como el de Levinas, incolmable y por lo inconmensurable: la *otredad*. Tal camino

---

<sup>13</sup>Gustav Janouch, *loc. cit.* Esther Cohen, *Los narradores de Auschwitz*. Paidós – Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010, p. 55.

<sup>14</sup> Bolívar Echeverría “Introducción” en Walter Benjamin *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Ítaca, México, 2008, p. 25.

lleva, en un primer momento, a preguntar por la naturaleza humana y el diálogo (en la medida en que se pueda hablar de una naturaleza), que finalmente deriva en un imperativo ético como forma de ser en el mundo: el reconocimiento del otro como reconocimiento de la finitud y trascendencia de *mismo*. En esta aparente antinomia se encuentra la condición existencial de la comunicación: *ser mismo* y *ser para otro* se entienden sólo en conjunto.

Ante la necesaria diferenciación en las sociedades modernas y la dominación que conlleva consideramos justificable anteponer la emancipación como un problema de “conciencia” a la usanza marxista, tendiendo un puente que creo productivo. Empero, ya no es autoconciencia o “conciencia de clase”, es conciencia del *otro*. Encontrar el *yo* en el *otro* a través del diálogo.

De paso, y con especial relevancia para los estudios en Comunicación, considero esencial replantear de forma simple y esquemática el diálogo que, en nuestra propuesta, ocupa un lugar privilegiado en esta disciplina por ser su manifestación más clara y, en cierto sentido, más humana<sup>15</sup>. Pero en seguida y en contrasentido, atribuyo especial importancia a polemizar con las concepciones “optimistas” sobre la palabra: al consenso le anteponemos el disenso, a la apertura del mundo el orden del discurso, como formas de complejizar la naturaleza de lo social.

De este modo, al concebir lo social en una expresión fundamental, rudimentaria si se quiere, es posible sustraerse de los imperativos de las “sociedades contemporáneas”, “sociedades globales” o “sociedades posindustriales”. Situarnos en esta expresión mínima nos permite pensar la “sociedad” atemporalmente en el sentido de lo que de manera estable se reconoce como tal: la posibilidad del reconocimiento de sus miembros como eso, pertenecientes, articulados comunicativamente. Retrocediendo esos pasos lo andado y visto desde la retaguardia, toda manifestación actual de la sociedad puede ser juzgada en su coherencia discursiva.

Antes de que el lector se lance por los vericuetos de esta investigación, me permito realizar dos breves advertencias, seguidas de una disquisición un poco más larga. Primero que nada,

---

<sup>15</sup>Baste recordar que Ernst Cassirer definía la naturaleza del ser humano como un *animal simbólico*. Véase: *Antropología Filosófica*, *infra*.

soy consciente de que la investigación es limitada tanto en lo que tiene que ver con los autores revisados como con la profundidad con que reparé los tópicos. Me hubiera gustado prolongar indefinidamente el texto, pero eso no hubiera sido más que una vana ilusión. Así, con la esperanza de que sea tomado como un acto de humildad y no como una justificación de mediocridad, suscribo, como Lévi-Strauss, que todo libro es un aborto (y éste no lo es menos).

Aunado a lo anterior, temo el argumento academicista. Por más que me esforcé en que se hiciera escuchar mi voz de entre tantas palabras, no cabe duda de que abundan las de *otros*. Las citas son profusas y por más que me esforcé en colocar las más adecuadas, presiento que se me objetará que sobran. Argumentaré en contra, ahora con Borges, que por más que pueda desconfiarse de una “recopilación de citas”, tampoco se puede esperar algo muy diferente. Como hacía notar el literato argentino, a fin de cuentas ¿de qué habla un libro sino de otros libros?

Por último, si al lector le queda alguna duda sobre la pertenencia de la reflexión alrededor de la ética, espero que el grueso del texto ayude a disiparla. Tampoco considero haber desvelado el hilo negro. Antes que nada, quiero pensar que si algún mérito tiene esta investigación es haber acercado una pequeña porción de saber antes depositada en cosmogonías diversas, en tradiciones religiosas, en el pensamiento filosófico y social, al mundano ámbito de la comunicación. Si al pasar la última página la opinión es, en este particular, favorable, habré cumplido mi cometido.

En estricto sentido, me parece, sólo basta mirar alrededor para vislumbrar el caótico devenir de la modernidad. Tanto más necesaria cuanto más olvidada, la ética se ve ante un precipicio. Una humanidad cada vez más carente de valores, pero cada vez más entusiasmada de su propio poder se preguntaría ¿para qué rescatarla? y en mayor medida preocupante ¿cómo rescatar algo que ya no existe? ¿qué no se practica? ¿quién podría atribuirse tan falso honor estando, quizá, tan inmerso como todos?

Las respuestas, me parece, son tan necesarias como válidas son las preguntas:

En caso de que alguien considere que sólo aquellos con una censurable estatura moral tienen autoridad para escribir sobre ética, me limito a recordar, *mutatis mutandis*, los comentarios de



Marx respecto a sus propios trabajos, en los que observa que nadie ha escrito tanto sobre el dinero y ha tenido tan poco<sup>16</sup>.

No se realizaría el esfuerzo de no haber nada que rescatar, y es que, si algún sentido tiene el humanismo, es el de aprender a ser con los *otros*, como única cura verdadera del arrojamiento al mundo. La comunicación, como trato que se sobreentienda a lo largo de la exposición, cuando se da en su plenitud (que invoca también la plenitud del *otro*) es al mismo tiempo una ética e, invirtiendo los términos, es impensable una ética de la incomunicación.

---

<sup>16</sup>Terry Eagleton, *Los extranjeros. Por una ética de la solidaridad*. Paidós, Barcelona, 2010, pp. 12-13.

# 1. ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DEL DIÁLOGO

## PREFACIO: LA VISIÓN REDUCCIONISTA DE LA COMUNICACIÓN

“Jamás en la historia del mundo se ha hablado tanto de comunicación. Ésta, parece, debe regular todos los problemas. La felicidad, la igualdad, el desarrollo de los individuos y los grupos. Mientras que los conflictos y las ideologías se esfuman, se cree”<sup>17</sup>. Así comienza el diagnóstico de Lucien Sfez sobre las sociedades contemporáneas y su fe ciega en un conjunto de fenómenos sociales a los que se les denomina fácilmente comunicativos. Paradójica situación en un mundo racionalizado, donde se filtran por las ranuras construcciones míticas como el poder de la propaganda y la publicidad de antaño, y también las más modernas: redes sociales digitales e internet, entre otras.

Sin duda, a la par de desarrollos tecnológicos que en otras épocas eran elucubraciones de Nikola Tesla, el ser humano ha acrecentado las posibilidades a su alcance: distancia y tiempo dejaron de ser problema en el sentido en que lo eran antes para las comunicaciones, que distorsionan la calidad de estar-en-algún-lugar. No importa quién seas, interlocutor, dónde estés, en qué creas y cómo hayas crecido; eres, desde el mismo momento en que levantas el auricular, un posible eco de mis palabras.

La sentencia de Sfez es contundente: “Jamás se habla tanto de comunicación como en una sociedad que ya no se sabe comunicar consigo misma, cuya cohesión está en duda, cuyos valores se desmoronan, y cuyos símbolos demasiado usados no logran unificar. Sociedad centrífuga, sin regulador”<sup>18</sup>. Ciertamente, el diagnóstico coincide con el de algunos pensadores “posmodernos” (epíteto que la mayoría rechazaban o matizaban) y que confluyen en lo que Jean-François Lyotard denominó como la “caída de los metarrelatos” y el fin de la legitimación que de ellos provenía<sup>19</sup>. El núcleo problemático de la cuestión, tanto para Lyotard<sup>20</sup> como para Gianni Vattimo<sup>21</sup>, fue la transición a un estadio post-industrial

---

<sup>17</sup>Lucien Sfez, *La comunicación*. Publicaciones Cruz, México, 2003, p. 5.

<sup>18</sup>*Ibidem*. p. 6.

<sup>19</sup>Véase: Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*. Cátedra, Madrid, 12ª edición, 2014, 119 pp.

<sup>20</sup>Cfr. *Ibidem*. pp. 21-24.

<sup>21</sup>Un ejemplo claro y conciso de la argumentación de Vattimo al respecto se encuentra en Gianni Vattimo. “Posmoderno, una sociedad transparente” en Benjamín Arditi. *El reverso de la diferencia. Identidad y Política*. Caracas, 2000, p.15.

caracterizado por el desarrollo desaforado de los medios de comunicación a escala global y del uso de la información como fuente de productividad y de poder.

Si bien considero el diagnóstico acertado, tengo mis recelos sobre las consecuencias que de él se extraen pues, o reivindican en diversos grados la autonomía que el desarrollo técnico les ha conferido a los medios de comunicación, o evitan problematizar los desafíos netamente comunicativos que su advenimiento ha puesto sobre la mesa. El primero de los errores promueve una ideología que permite el mantenimiento del *status quo*, al no plantear nunca una transformación efectiva en el mundo humano. El segundo, quizá menos ingenuo, se expone igualmente al fracaso. Un ejemplo claro lo encuentro en el ensayo de Vattimo:

a) que en el nacimiento de una sociedad posmoderna los mass media desempeñan un papel importante; b) que éstos caracterizan tal sociedad no como una sociedad más ‘transparente’, más consciente de sí misma, más ‘iluminada’, sino como una sociedad más compleja, caótica incluso; y finalmente c) que precisamente en este ‘caos’ relativo residen nuestras esperanzas de emancipación<sup>22</sup>.

La presunción de este texto gira en torno a que, antes de pensar en los *Mass Media* el interés debe estar orientado a la comunicación. La noción misma se ha vuelto tan ambigua que lo abarca todo, con la lógica consecuencia de no definir nada. Los intentos por reducirla a formulaciones mínimas, técnicas, a un fenómeno totalmente consciente del cual se pueda hacer uso instrumentalmente a la par que se controlan riesgos y excesos. Por el contrario, en la comunicación humana reverberan pruebas claras de lo que es, precisamente, excedente de sentido que supera al individuo.

Puedo afirmar que nadie imaginó en su momento la consecuencia de la adopción de modelos matemáticos para la comunicación basados en la fórmula: emisor-mensaje-receptor<sup>23</sup>. Intuitivamente, parecen una representación adecuada del proceso, máxime si se

---

<sup>22</sup>*Ibidem*, p. 17.

<sup>23</sup>Se considera que la obra fundacional de la teoría matemática de la comunicación es un artículo de Warren Weaver titulado *Recent Contributions to The Mathematical Theory of Communication*. en el cual hacía eco de otro de su colega Claude E. Shannon, *A Mathematical Theory of Communication*.

Véase: Warren Weaver *Recent Contributions to The Mathematical Theory of Communication*. 1949. Dirección

URL:<http://isites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic933672.files/Weaver%20Recent%20Contributions%20to%20the%20Mathematical%20Theory%20of%20Communication.pdf>, Consultado el 12 de febrero de 2016.

agrega la noción de código que permite al emisor elaborar el mensaje de forma que al receptor le resulte comprensible, y de canal, por medio del cual sea transmitido eficazmente.

Sin embargo, peca por lo que deja fuera al elaborar un conjunto de reducciones que analizaré desde el punto de vista del concepto del ser humano que presupone. En primer lugar, la simetría de la fórmula hace pensar que tanto emisor como receptor son idénticos e intercambiables, no únicamente en roles, sino en esencia. Esta homogeneización responde a un espíritu racionalista que universaliza las formalizaciones de la lógica-matemática, tan cara al Occidente moderno: el *logos* que se impone imperialmente al *mythos*, como intento demostrar en el primer apartado.

En consecuencia, esta postura concibe la comunicación como la simple transmisión de mensajes cifrados, como si ocurriera en el vacío de correspondencias numéricas y el individuo poseyera una competencia total de codificación y decodificación. Aún más deplorable resulta esta reducción, que desestima la riqueza propia del símbolo y el imaginario o la cultura que el ser humano construyen como una forma de mediatizar su existencia, y que brinda sentido a las comunicaciones de forma más compleja que un código. Idea que ocupa al segundo apartado.

El autoritarismo de la razón, que tiende a la univocidad de lo empíricamente verificable, y el desconocimiento de su fundamento cultural dan poco margen de maniobra para sostener que el ser humano es fundamentalmente libre y que tal libertad, que lo es con los otros, la expresa en el discurso y el diálogo. La libertad, por ende, es la misión de la política en tanto trate de seres humanos que viven en sociedad y el diálogo, es a su vez salvaguarda de la libertad y garantizador de la sociedad. Pensar de tal suerte el diálogo presupone un alejamiento tácito a la noción de sistema tomada de la informática. Lo anterior corresponde al tercer fragmento de este capítulo.

Por último, el entusiasmo informático de la plena comunicación que corresponde a la capacidad de codificar mensajes de forma infalible y transmitirlos debe ser atenuada por el problema crucial de la comunicación humana (un optimismo irresponsable por el diálogo también podría devenir en éste exceso): la imperfección de la palabra para con el pensamiento y la necesidad de traducir constantemente del segundo a la primera introduce el problema de la interpretación en la comunicación, en contraposición de la mera decodificación, y que se trata en la última parte.

Es menester aclarar que a lo largo de mi propuesta no discuto el modelo matemático de la información, del que sólo refiero a manera de introducción y como punto de partida problemático para que el lector pueda tener acceso a las inquietudes que inspiraron éste texto, a saberse: que en el desconocimiento o falta de problematización de la comunicación desde sus fundamentos residen problemas sociales de diverso signo puesto que el modelo acríticamente popularizado fue diseñado con la finalidad de explicar un proceso físico que poco tiene que ver con la complejidad de la comunicación humana.

## 1.1. MYTHOS Y LOGOS: AMPLIAR EL UNIVERSO DEL DISCURSO

*Una primera complicidad con el mundo fundamentaría para nosotros la posibilidad de hablar de él (...) Si hay discurso, ¿qué puede ser entonces, en su legitimidad, sino una discreta lectura?*<sup>24</sup>

**Michel Foucault**

*El positivismo es la filosofía que, en un mismo movimiento, elimina a Dios y clericaliza todo pensamiento*<sup>25</sup>.

**Jean Lacroix**

### 1.1.1. La interpretación positivista de *logos*

A la filosofía occidental no se le ha escapado el hecho fundamental que interesa a la definición del ser humano. Aristóteles ya decía en su *Política*<sup>26</sup> que la naturaleza le concede la palabra (*logos*), y en ella la posibilidad de enunciar lo justo y lo injusto, el bien y el mal, y de esta manera, comunicándose entre sí, establecer un orden, a saber, para el sabio griego, la familia y el Estado.

De donde se concluye evidentemente que el Estado es un hecho natural, que el hombre es un ser naturalmente sociable, y que el que vive fuera de la sociedad por organización y no por efecto del azar es, ciertamente, o un ser degradado o un ser superior a la especie humana<sup>27</sup>.

Dado que para Aristóteles no hay una distinción verdaderamente clara entre la política y la sociedad, como tampoco la había en la Atenas de su época<sup>28</sup>, el *logos* del que era poseedor

---

<sup>24</sup>Foucault, Michel. *El orden del discurso*. Tusquets, México, 2009, p. 48.

<sup>25</sup>Jean Lacroix, *loc. cit.* Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*. Amorrortu, Buenos Aires, 1971, p. 24.

<sup>26</sup>Véase: Aristóteles, *Política. op. cit.*

<sup>27</sup>*Ibidem*, p. 14.

<sup>28</sup>Para el sabio griego el Estado estaba formado de aldeas y las aldeas de familias, de tal suerte era presentado como un hecho natural e irrefutable como la vida del hombre en sociedad. *Cfr.* Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*. Paidós, México, 2011, p. 58.

exclusivamente el ser humano era el fundamento natural de tanto de su vida política como social. La politicidad (o sociabilidad) del ser humano es necesariamente una estructura del lenguaje y la relación entre éste y el poder se observa históricamente: pasó, por poner el caso de la Grecia antigua de servir de herramienta de las tiranías para ordenar, a elemento de pugna entre iguales en el *ágora* ateniense<sup>29</sup>.

En suma, el ser humano se distingue de bestias y dioses por su lenguaje. Se puede reformular esta idea en torno a la caracterización del lenguaje. Si el hombre que vive aislado “por organización” es un “ser degradado” o un “ser superior”, entonces el carácter propio del “ser social” aristotélico es estar en ese limbo y su *logos* corresponde igualmente a esa condición: tan equívoco como complejo.

No obstante, a lo largo de la historia del pensamiento filosófico, *logos* ha sido traducido de forma ambivalente y no sin justificación alguna se le puede pensar como “razón” o “pensamiento”. Jean-Pierre Vernant sitúa el nacimiento de esta concepción, que la Ilustración hereda de los griegos, en la disyunción a partir del siglo V a.C. entre *mythos* y *logos*, formas de discurso que en principio referían de igual manera “palabra”, tanto en su función de “narración”, el primero, o “discurso”, el segundo<sup>30</sup>.

No había entonces el matiz peyorativo que adquirió el *mythos* posteriormente ante el conjunto de transformaciones culturales entre los siglos XII y V a.C. en que Atenas viviría su edad de oro. Es precisamente esta disyunción, esta *exclusión del discurso*, si se adopta el término de a Michel Foucault, esta *disciplina*<sup>31</sup>, la que ha configurado los procedimientos de creación de conocimiento sobre el discurso mismo como generador de sentido de la existencia humana. El *logos* pretenderá ciertas normas, ciertas condiciones de validez, como autoconciencia del individuo y de las posibilidades del propio *logos*. Una racionalidad propia que nace en la Grecia clásica y se consolidará, siguiendo a Hans-Georg Gadamer, como legado en el devenir Ilustrado de la modernidad<sup>32</sup>.

Según la argumentación de Jean-Pierre Vernant, con la institución de la *physis* y la geometría como patrones de pensamiento que pretendían abandonar las explicaciones del

---

<sup>29</sup>Cfr. *Ibidem*, pp. 61 y ss.

<sup>30</sup>*Ibidem*, p. 17.

<sup>31</sup>Véase: Foucault, Michel. *El orden del discurso*. op. cit.

<sup>32</sup>Véase: Gadamer, Hans-Georg. *Mito y razón*. Paidós, Barcelona, 1997, 113 pp.

mundo social basadas en las potencias divinas o supraterráneas, por un modelo puramente positivo, sobrevinieron modificaciones en la estructura general del pensamiento.

La legitimidad del *anax* micénico, el monarca (*tyrannos*) omnipotente de la Grecia antigua, fundada en la religiosidad de la cual era encarnación y representación absoluta<sup>33</sup>, es remplazada por la *polis*, la ciudad-Estado griega como actualmente se la conoce. La concentración de poder del primero ya no es posible y ciertas decisiones pasan al común: “los antiguos privilegios del rey (...) la *arkhé* misma, han sido puestos *es to meson*, en el medio, en el centro”<sup>34</sup>. El lugar que le da forma a la *polis*, equilibrio y centro de repartición de lo común es el *ágora*, repartición que se da a través de la palabra.

El común mismo es definido por una cierta *isonomía*, igualdad política (que se instituía en el estatus de ciudadano y que, vista con rigor, era sumamente restringida<sup>35</sup>) marcada por el carácter agonístico de las argumentaciones que tomaban parte en el *ágora*. Era el combate sublimado de la aristocracia griega, pero en tanto combate, una confrontación por el poder, como asienta Vernant: “el sistema de la *polis* implica, ante todo, una extraordinaria preeminencia de la palabra sobre todos los otros instrumentos de poder”<sup>36</sup>.

La dirección de la *polis*, al pasar de la palabra incontrovertible del *anax*, al concierto de deliberaciones y contra argumentaciones del *ágora* requirió hacerse de un fundamento que pudiera establecer la validez de los discursos de cara al público que aprobaba una u otra posición. De la palabra mítico-religiosa al razonamiento persuasivo, surgió la necesidad de la oratoria, de la conciencia de la efectividad retórica y la validez de las argumentaciones lógicas. La persuasión cobró tal importancia por dos factores que caracterizan el espíritu democrático: la palabra se toma en un espacio público, neutral, donde todos participan como pares y, por lo tanto, tienen derecho a interpelar.

Con Vernant, se zanja la cuestión afirmando que “el *logos*, en su origen, adquiere conciencia de sí mismo, de sus reglas, de su eficacia, a través de su función política”<sup>37</sup>,

---

<sup>33</sup>Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, pp. 40 y ss.

<sup>34</sup>*Ibidem*, p. 59. Las itálicas en las citas siempre serán del autor a excepción de cuando indique lo contrario.

<sup>35</sup>Para una crítica de la noción de ciudadanía tanto en Atenas como en Esparta. Cfr. Derek Heater, *Ciudadanía. Una breve historia*. Alianza, España, 2007, pp. 53 y ss. Heater plantea que, *strictu sensu*, solo los varones adultos eran ciudadanos, gozaban de plena libertad en asuntos de la *Polis*, se encontraban políticamente en condiciones de igualdad y tenían como obligación la participación en los asuntos públicos; en tanto las mujeres, niños, metecos y esclavos gozaban en distinta medida de libertades y obligaciones sin tener plenamente el estatus de ciudadanos.

<sup>36</sup>Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 61.

<sup>37</sup>*Ibidem*, p. 62.



haciéndose de una racionalidad que no le era propia, sino que toma prestada del impulso geométrico muy en boga en la ilustración griega, que se traduciría a la estricta lógica argumentativa a la que se tenía que someter la palabra por su función política. Este viraje del pensamiento enterró insistentemente un universo de discursos que le pertenecían al ser humano mucho antes que cualquier atisbo de razón y de forma verdaderamente universal. Como dice Vernant: “En lugar de las antiguas cosmogonías asociadas a rituales reales y a mitos de soberanía, un nuevo pensamiento trata de fundar el orden del mundo sobre relaciones de simetría, de equilibrio, de igualdad entre los distintos elementos que integran el cosmos”<sup>38</sup>.

#### 1.1.2. La universalidad del imaginario: *mythos*

Para lograr una comprensión abarcadora del ser humano es menester, en primer lugar, rechazar la tradición inaugurada en la *Polis*, que, persiguiendo un racionalismo ilustrado concibió el *logos* (y el texto de Aristóteles es un claro ejemplo) en términos de “razón” minusvalorando el papel de la palabra. Tal como explica Gadamer, “se tradujo la palabra griega *logos* por razón o pensamiento. Pero esta palabra significa también, y preferentemente, lenguaje”<sup>39</sup>, reducción un tanto entendible en vistas de la relación indiscutible desde los griegos entre lenguaje y pensamiento.

Si bien el pensamiento ilustrado convirtió a la razón en lo esencialmente diferente del ser humano, también llevó a cabo, de acuerdo con Gadamer, un cambio en el estudio del lenguaje. Se dejó de buscar su esencia en la creación y se pasó a buscarla en la naturaleza del ser humano. Como deja ver lúdicamente Umberto Eco en *El nombre de la rosa*<sup>40</sup>, ante la incontrovertible inexactitud del verbo, presuntamente dado por Dios, Guillermo de Baskerville toma una actitud detectivesca de la cual René Descartes o Guillermo de Ockham habrían estado orgullosos.

---

<sup>38</sup>*Ibidem*. p. 25.

<sup>39</sup>Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método II. op. cit.* p. 145.

<sup>40</sup>Umberto Eco, *El nombre de la rosa*. Lumen, España, 1985, 4º ed., 614 pp.

Sin embargo, el lenguaje quedó reducido a un segundo orden. En la antigüedad medieval, la explicación del lenguaje estaba ceñida a la creación de Dios, lo que la colocaba fuera del interés reflexivo. Su estudio fue deficiente aún con la aparición de la ciencia y la filosofía del lenguaje y las primeras indagaciones modernas pues, como describe Gadamer: “no se pudo entrar a través de ella en las posiciones centrales del pensamiento filosófico. Porque siempre quedaba en el trasfondo de todo el pensamiento moderno la definición cartesiana de la conciencia como autoconciencia”<sup>41</sup>, digna sucesora de la concepción del *logos* como pensamiento en sí mismo. Estudiar el lenguaje así no bastaba “porque la esencia del lenguaje implica una inconsciencia realmente abismal del mismo”<sup>42</sup>.

De esta manera el *logos* pasa a ser más la racionalidad que se encuentra detrás de la argumentación que su misma posibilidad: la palabra o el lenguaje. Ya no tiene de suyo la exhibición del misterio, propia del *mythos* que muestra lo que rebasa el conocimiento sin ambiciones explicativas, sino su búsqueda y develación. En su ruta hacia la verdad generará toda una “metodología” positiva que pretenderá, en sus extremos radicales, total adecuación de la palabra con la realidad, total verificación empírica de la proposición por sí misma.

Se verá entonces que el entendimiento del *ser social* a partir del *logos* entendido como el discurso de la racionalidad delimita fuertemente las posibilidades del mismo discurso. Tomar el *logos* de tal manera excluye (si no más) al menos en la misma medida de lo que deja dentro. Entonces, para encontrar la esencia del ser humano hay que desanudar el último amarre, el de la razón tal como se le concibe hoy en día. En palabras de Foucault:

Supone que, a ras de la experiencia, antes incluso de que haya podido retomarse en la forma de un *cogito*, hay significaciones previas, ya dichas de alguna manera, que recorría el mundo, lo disponían a nuestro alrededor y daba acceso a una especie de primitivo reconocimiento<sup>43</sup>.

Trata entonces de la cuestión del *mito* (*mythos*) como forma originaria y fundante de estructuración del discurso que tiene en ventaja al *logos* el ser universal, mientras éste, como ya se argumentó, es producto de las transformaciones en el pensamiento griego que

---

<sup>41</sup>Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 147.

<sup>42</sup>*Idem*

<sup>43</sup>Michel Foucault, *ibídem.* p. 48.

devinieron primero en su época clásica y después, al menos en la argumentación de Gadamer, configura el espíritu de la Ilustración<sup>44</sup>. Se debe buscar en el *mythos* entendido en su sentido original, como narración y no tanto como el “relato fantasioso” (éste último es un objeto de estudio nacido en el seno de la Ilustración griega<sup>45</sup>), el “reconocimiento de estas formas extracientíficas de verdad”<sup>46</sup> constantes en el curso de todas las civilizaciones, por lo tanto, verdaderamente útil para construir una antropología sin exclusiones. El *logos* está en el camino de la exactitud, por definición una, el *mythos* en el de la pluralidad dentro de la universalidad.

Más aún, y siguiendo la reflexión de Friedrich Nietzsche, en particular lo expuesto en la *Segunda consideración intempestiva*<sup>47</sup> la reivindicación de una *historia monumental*, a la cual considera escamoteo de toda complejidad histórica, brinda un terreno fértil de sentido para la existencia. La rememoración de hechos pasados, grandezas, victorias, hazañas, etcétera, se convierte en el faro que mueve al ser humano desde su pasado hacia su futuro. El ser humano, para Nietzsche, fue castigado con la pena (que aunque hoy en día parezca un don, el filósofo nihilista se encarga ambiguamente de demostrar cuan fatigoso es el recuerdo) de no poder olvidarlo todo: es a la vez histórico y ahistórico.

En la ambivalencia de su condición, el *mythos* sirve como cúmulo del entramado de experiencia que la humanidad arrastra consigo. En cuanto brinda sentido, posee la coherencia artificial que el devenir histórico no le pudo dar: la narración se rinde al *demos* y espera “producir efecto”<sup>48</sup>, parafraseando a Nietzsche, más que descubrir una verdad positiva. Como comenta Gadamer: “en un sentido mucho más amplio, ‘mítico’ significa lo que guarda la verdadera sustancia de la vida de una cultura”<sup>49</sup>.

Ni aun en las sociedades contemporáneas es posible negar el valor del relato como fuente de legitimación del *logos* hacia el exterior de su propio universo del discurso. Tal es el caso de la ciencia, como hace ver Lyotard al demostrar cómo incluso un saber totalmente anti-

---

<sup>44</sup>Hans-Georg Gadamer, *Mito y razón*. Paidós, España, 1997, pp. 13-22.

<sup>45</sup>*Ibidem*. p. 25.

<sup>46</sup>*Ibidem*. p. 21.

<sup>47</sup>Véase Friedrich Nietzsche, “Sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida” en *Consideraciones intempestivas*. Alianza, Argentina, 2002, pp. 205.

<sup>48</sup>Cfr. *Ibidem*. p. 33. Se podrían permutar las palabras de Nietzsche por las de “dar sentido”, sin que su argumento cambiara esencialmente.

<sup>49</sup>Hans-Georg Gadamer, *op. cit.* p. 46.

épico puede ser presentado como una epopeya<sup>50</sup>. En la argumentación de Lyotard, aun este ámbito especializado del *logos*, completamente representativo de los ideales del pensamiento racionalizante, necesita de la forma del relato, del *mythos*, si desea justificarse fuera de sus propios supuestos, difícilmente asequibles para el común por lo refinado de sus planteamientos. El *mythos*, pareciera sugerirnos el filósofo francés, constituye la forma pública y universal del discurso. En este tenor, resulta imposible desvincular *mythos* y lenguaje. Tal parentesco llevó a Ernst Cassirer a afirmar que “su relación es tan estrecha y su cooperación tan patente que resulta casi imposible separar uno del otro”<sup>51</sup> en las primeras etapas de la vida cultural del ser humano.

La racionalidad lógico-argumentativa, conquista de sociedades secularizadas, está claramente ausente en los grandes relatos, motivo por el cual Max Müller podía calificarlo como “enfermedad del lenguaje” o del pensamiento, y al lenguaje arcaico, la contraparte expresiva del mito como un “instrumento difícil de manejar” y mediante el cual es “imposible expresar ideas abstractas”<sup>52</sup>. Para Müller y compañía, el mito es inconmensurable a cualquier formulación abstracta del pensamiento, los hechos brutales que en él ocurren son el producto de la polisemia y lo rudimentario del lenguaje primitivo. Desde este enfoque, tanto el pensamiento mítico como el lenguaje a través del que se articula son “prelógicos” debido al concepto en exceso reducido de lo “lógico”. Como demuestra Cassirer, no hay evidencia antropológica de un lenguaje prelógico<sup>53</sup>, por más que no respeten las mismas estructuras gramaticales que las lenguas frecuentemente estudiadas.

Sin embargo, es pertinente dar luz sobre la cuestión si se observa desde otro punto de vista. Se observa en el mito, como buen espejo de la cosmovisión que articula, cierta “solidaridad”<sup>54</sup> entre naturaleza, vida humana y sociedad, patente, por ejemplo, en la palabra mágica que pretende producir un efecto o el ruego al dios con la esperanza de algún favor. Lo que pone en relieve es la forma particular de concebir el *sentido del mundo*, sin descartar el trasfondo *emotivo* que tiene por base toda construcción mítica<sup>55</sup>.

---

<sup>50</sup>Jean-François Lyotard, *op. cit.* pp. 56 y ss.

<sup>51</sup>Ernst Cassirer, *Antropología Filosófica. op. cit.* p. 166.

<sup>52</sup>Cfr. *Idem.*

<sup>53</sup>Cfr. Ernst Cassirer, *El mito del Estado*. Fondo de Cultura Económica, México, 1968, segunda edición, p. 20 y 21.

<sup>54</sup>La expresión es de Cassirer. Cfr. Ernst Cassirer, *Antropología Filosófica*. p. 168 y ss.

<sup>55</sup>Poner al *mythos* en el mismo renglón que la actividad teórica de las sociedades modernas tiene el defecto de intelectualizarlo, para Cassirer. En su reflexión, de esta manera se pierde el carácter “irracional” que lo

Tomando prestada de Cassirer la máxima de que “el pensamiento humano no admite ninguna heterogeneidad radical”<sup>56</sup> se tienden puentes entre *mythos* y *logos*, restaurando la separación que delimita el dominio de la razón (y con ello de lo civilizado) sin asimilar completamente uno al otro. El pensamiento mágico cedió su primacía ante la revelación de su impotencia, pero abrió un sentido nuevo:

No es simplemente un *flatus vocis*, un mero hálito; pero su rasgo decisivo no radica en su carácter físico sino en el lógico. Se puede decir que físicamente la palabra es impotente pero lógicamente se eleva a un nivel más alto, al superior; el *logos* se convierte en el principio del universo y en el primer principio del conocimiento humano<sup>57</sup>.

Cerrando la puerta a la magia el ser humano encontró la dimensión simbólica de la palabra. *Logos*, merece hacerse la aclaración, antes de la transformación ocurrida con la Ilustración griega: como ejemplifica Cassirer, para Heráclito “la palabra, el *logos*, no es únicamente un fenómeno antropológico, no se halla únicamente confinado dentro de los estrechos límites del mundo humano”<sup>58</sup>, reducción que permite subordinar palabra a razón; en cambio “posee una verdad cósmica universal”<sup>59</sup> que no reconoce la distinción entre naturaleza y sociedad, o entre ésta e individuo.

Abre la puerta a toda reflexión sobre la cultura como el espacio de coherencia en que se desarrolla la acción humana, que no es un espacio neutro. Como se vio con Nietzsche siempre tiene un principio mitopoyético y está cargado de historia sobre algún fenómeno inefable<sup>60</sup>. Es menester reconocer el conjunto de discursos, imágenes, juegos, inflexiones y narraciones que construyen al sujeto y desbordan su conciencia<sup>61</sup>. En la medida en que se considere esto,

---

distingue. Véase, *El mito del Estado*. p. 19. Esta posición aún muy comprometida con el criticismo le valdrá a Cassirer los principales reproches. Véase: Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*. op. cit.

<sup>56</sup>*Ibidem*, p. 13.

<sup>57</sup>Ernst Cassirer, *Antropología Filosófica*, op. cit., p. 169.

<sup>58</sup>*Idem*

<sup>59</sup>*Ibidem*, pp. 169-170.

<sup>60</sup>Lo inefable tiene una relación estrecha con lo sagrado. Así Mircea Eliade afirma que cualquier cosa podría convertirse en una *hierofanía*, un documento que atestigua una sacralidad particular e histórica. En *Tratado de historia de las religiones*. Era, México, 22° reimp., 2010, pp. 34 y ss.

<sup>61</sup>Sería afirmar con Foucault: “Más que tomar la palabra, habría preferido verme envuelto por ella y transportado más allá de todo posible inicio. Me habría gustado darme cuenta de que en el momento de ponerme a hablar ya me precedía una voz sin nombre desde hacía mucho tiempo” Michel Foucault, op. cit., p. 11. Y

se podrá hablar del ser humano como un *ser hablado*, pues no existe actividad humana que no haya sido puesta en palabras y que no se pueda justificar discursivamente. Una actitud de verdadera honestidad hacia la inconsciencia abismal del ser, que supone el lenguaje<sup>62</sup>.

En contraste, en su acepción más angosta, *logos* es la palabra dada a alguien por el ser parlante. Lleva a una antropología del emisor-mensaje o señal-receptor, en un espacio donde nada confluye, sólo hay intercambio, sólo hay transmisión. Pensar el ser humano de esta manera es negarle justo lo que lo hace diferente, asimilarlo a las máquinas. Someter, como apunta Heidegger, al *logos* de esta manera es de consecuencias brutales:

El hombre actúa como si fuera el creador y el dueño del lenguaje, cuando es éste su señor. Cuando esta relación de dominio es invertida, el hombre sucumbe a extrañas coacciones. El lenguaje entonces se vuelve un medio de expresión, cuando es expresión el lenguaje deviene en mera impresión (mera impresión en el sentido tipográfico) [...] Pero esto sólo no puede sacarnos de la inversión, de la confusión sobre la verdadera relación del dominio entre el lenguaje y el hombre. Pues de hecho es el lenguaje el que habla, el hombre empieza a hablar y el hombre sólo habla en la medida en que responde al lenguaje y en que corresponde con él, y sólo en cuanto oye al lenguaje dirigirse a él, concurrir con él. El lenguaje es el más alto y en cualquier lugar el más importante de esos asentimientos que nosotros, seres humanos, nunca podremos articular únicamente a partir de nuestros propios medios<sup>63</sup>.

Es innegable la doble dimensión del discurso humano: *mythos* y *logos*, hablado y hablante. Recuperar la dimensión negada del discurso humano es restituirle al ser humano su humanidad. No en vano un primer impulso tuvo que venir de los bordes de la modernidad que, por alejados, pudieron poner en cuestión la arbitrariedad de la razón moderna. Sin

---

también con Gadamer: “Cuando pones una palabra en tus labios debes darte cuenta de que no has tomado una herramienta que puede desecharse sino funciona, sino que vas fijo en una dirección del pensamiento que viene de lejos y se extiende más allá de ti”. Hans-Georg Gadamer, *loc cit.* John Durham Peters, *Hablar al aire. Una historia de la idea de comunicación. op. cit.* p. 17. George Steiner los sigue de cerca cuando afirma: “Lo que nos rige son las imágenes del pasado, las cuales a menudo están en alto grado estructuradas y son muy selectivas, como los mitos. Estas imágenes y construcciones simbólicas del pasado están impresas en nuestra sensibilidad, casi de la misma manera que la información genética” en *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura.* Gedisa, Barcelona, 2013, p. 15.

<sup>62</sup>Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método II. op. cit.* pp. 147-148.

<sup>63</sup>Martin Heidegger, *loc cit.* George Steiner, *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción.* Fondo de Cultura Económica. México, 2013, 3ª reimpr, p. 21.

embargo, tal descubrimiento vino a fortalecer un nuevo modo de autorreflexión que al descubrir la esencia de lo humano en esta inconsciencia fundamental trastoca la concepción que del mismo se tiene. Este pensar pone el lenguaje al centro porque es el lenguaje (o la cultura) el mundo en que se vive.

En síntesis, el reconocimiento de la inconsciencia del lenguaje lleva indefectiblemente al reconocimiento de la *otredad*, como habitante de alguna parcela de esa dimensión antes negada y hablante de una lengua igualmente respetable. Es un desconocimiento que involucra, en la forma de olvido, que todo *cogito* descansa en un *mythos*, la igualdad fundamental del ser todos humanos y vivir todos en el lenguaje. El objetivo de toda investigación circunscrita en las ciencias humanas sería el que alguna vez Clifford Geertz consideró propio de la antropología: “ampliar el universo del discurso humano”<sup>64</sup> para volver a reconsiderar la noción del *logos* en su sentido original, es decir, que sobrepasa lo únicamente racional y tiende puentes a lo que *grosso modo* he llamado, con Jean Pierre Vernant, *mythos*.

---

<sup>64</sup>Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*. Gedisa, México, 2006, 11ª reimpr., p. 27.

## 1.2. EL SÍMBOLO Y EL ANIMAL SIMBÓLICO

*Cerca de aguas que fluyen, alguna vez, en el destellante follaje se dijeron las primeras palabras que confesó el hombre tras el largo sueño animal. Y desde el espasmo del perro hasta la palpitación del Ángel se erigió, verdadero eje de la vida, el Amor, para medir nuestro alejamiento de la Tierra, nuestra vocación y capacidad para buscar el paraíso<sup>65</sup>.*

**Odysseas Elytis**

*L'homme y passe à travers des forêts de symboles  
Qui l'observent avec des regards familiers<sup>66</sup>.*

**Charles Baudelaire**

### 1.2.1. El animal simbólico y el símbolo

Considerar el *universo del discurso* humano más allá del *logos*, en dirección a la irreductible forma de los mitos, ritos, creencias, narraciones, tradiciones, lenguajes, etcétera, pues el mismo *logos* descansa sobre este incómodo lecho, obliga a pensar el diálogo y al ser humano desde una perspectiva, por decirlo en términos coloquiales, más flexible. La comunicación no es ya concebible desde modelos informáticos que pueden reducir los mensajes a señales unívocamente codificadas. El *símbolo* abre, y se abre, a un universo profundamente más complejo, lo suficiente para expresar la esencia humana.

Comulgo fundamentalmente con Ernst Cassirer quien, al esbozar su programa de investigación para una antropología filosófica, partió de la premisa de explicar al ser humano por la humanidad y no lo humanidad por el ser humano<sup>67</sup>, pequeño juego de palabras que ilustra su punto de partida: antes de una crítica de la razón y de una teoría del ser humano que verse sobre ello es ineludible una crítica de la cultura. Argumenta la necesidad de pensar

---

<sup>65</sup>Odysseas Elytis, "Las pequeñas épsilons" en *Prosa. Seis ensayos*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001, p. 119.

<sup>66</sup>*Loc. cit.*, Charles Baudelaire en Pablo Soler de Frost, *Adivina, o te devoro. El enigma de los símbolos*. Fondo de Cultura Económica, México, 2013, p. 15.

<sup>67</sup>*Cfr.* Ernst Cassirer, *Antropología filosófica. op. cit.* 335 pp.



al hombre no en función de la razón (*logos* en sentido estricto), pues ésta se ve minusválida al intentar comprender fenómenos culturales como el mito o la religión, a los cuales no se les puede adjudicar (o que disminuiría considerablemente su cualidad) una esencia racional, y que, no obstante, pueden ser analizados como “formas simbólicas”<sup>68</sup>.

En descargo de los racionalistas modernos, Cassirer distingue entre dos intenciones o actitudes filosóficas:

Los grandes pensadores que definieron al hombre como animal racional no eran empiristas ni trataron nunca de proporcionar una noción empírica de la naturaleza humana. Con esta definición expresaban, más bien, un imperativo ético fundamental. La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un animal racional lo definiremos como un animal simbólico<sup>69</sup>.

Que el ser humano sea un “animal simbólico” es un argumento que viene a fundar una antropología filosófica que bien puede remontarse a Platón, pero remando a contracorriente a la que tomaba *logos* por “razón”, en vez de “lenguaje”. Entonces, no se trata de negar la relación entre “lenguaje” y “razón”, o “pensamiento”, por virtud de la cual se puede diferenciar, como menciona Aristóteles, lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, sino de poner en claro como el lenguaje la posibilita y la antecede. No hay razón sin lenguaje<sup>70</sup> y es por esta capacidad de simbolizar, por la que el hombre se distingue de otras especies.

Sin embargo, ¿qué significa fundar la esencia del ser humano en términos del lenguaje? La interpretación racionalista sobre el *logos* llevó al lenguaje y todo un conjunto de fenómenos a segundo plano, que no ha sido rescatado totalmente hasta principios del siglo pasado, con notables predecesores, claro está. El conjunto de estas proposiciones tiene un

---

<sup>68</sup>*Ibidem*, p. 49.

<sup>69</sup>*Idem*.

<sup>70</sup>Adam Schaff desarrolla la tesis de la unidad de lenguaje y pensamiento que se revisará más adelante. Para Schaff, retomando los estudios evolutivos del psicólogo soviético Wygotskij, lenguaje y pensamiento tienen en sus fases tempranas desarrollos independientes, hasta llegado un punto en que el pensamiento del hombre se vuelve verbal. Véase: Schaff, Adam, *Lenguaje y conocimiento*. Grijalbo, México, 1967, p. 149.

fundamento común: la capacidad de simbolizar es la que permite diferenciar al animal pensante del animal. Lo convierte en un *animal simbólico*<sup>71</sup>.

Cassirer sustenta su argumentación en evidencia biológica, aduce que el aparato *efector-receptor* del ser humano<sup>72</sup> sufre un cambio cualitativo, pasa de las señales propias de los animales a los símbolos humanos, de las simples cosas en cuanto tales a las ideas que tenemos (o podemos tener de ellas). En palabras de Cassirer:

señales y símbolos corresponden a dos universos diferentes del discurso: una señal es una parte del mundo físico del ser; un símbolo es una parte del mundo humano del sentido. Las señales son ‘operadores’; los símbolos son ‘designadores’. Las señales, aun siendo entendidas y utilizadas como tales, poseen, no obstante, una especie de ser físico o sustancial; los símbolos poseen únicamente un valor funcional<sup>73</sup>.

La distinción entre “operadores” y “designadores” es sin duda una distinción semiótica que el autor toma del artículo del semiótico y filósofo estadounidense Charles Morris, “Fundamentos de una teoría de los signos”<sup>74</sup> de 1938. Para Morris, que continúa con la tradición pragmática de la semiótica inaugurada por Charles Sanders Peirce, la posibilidad de un signo de convertirse en *designador*, superando su realidad física y adquiriendo un talante puramente funcional está dada por su regla semántica (*semantic rule*). A decir de Morris:

A sign has a semantical dimension in so far as there are semantical rules (...) which determine its applicability to certain situations under certain conditions. If this usage is stated in terms of other signs, the general formula is as follows: The sign vehicle ‘x’ designates the conditions *a, b, c...* under which is applicable. The statement of those conditions gives the semantical rule for ‘x’. When any object or situation fulfils the required conditions, then is denoted by ‘x’. The sign vehicle itself is simply one object, and its denotation of other object resides solely in the fact that there are rules of usage

---

<sup>71</sup>Ernst Cassirer, *op. cit.* p. 49.

<sup>72</sup>*Cfr.* *op. cit.* pp.45 a 49.

<sup>73</sup>*Ibidem*, p. 57.

<sup>74</sup>Charles W. Morris, “The foundation of the theory of signs” en *Encyclopaedia of the unified sciences* Vol. I No. 2. The University of Chicago Press, EE. UU. 1944, 3° ed., 59 pp.

which correlate the two sets of objects. (...) A characterizing sign characterizes that which it can denote. Such a sign may do this by exhibiting in itself the properties an object must have to be denoted by it, and in this case the characterizing sign is an *icon*; if this is not so, the characterizing sign may be called a *symbol*<sup>75</sup>.

La *dimensión funcional* de la que hablara Cassirer se reduce desde este punto de vista a la *regla semántica* que, al no responder a las características sensibles del objeto (como, aclara Morris, el *ícono*), es puramente arbitraria en el sentido de que no está por algún vínculo natural o causal con el mundo físico de las cosas (similitud de apariencias o utilidad, por ejemplo). En el *símbolo* no pervive el rastro del ser físico con el objeto simbolizado, es desde este punto de vista convencional. Reflexión que puede realizarse de análoga manera al *universo de discurso* que abre para el ser humano su descubrimiento como *animal simbólico*.

No obstante, el transitar del mundo de las cosas al mundo del sentido no queda en la pura denotación. Tiene un carácter eminentemente cognoscitivo que es patente en el pensamiento de Peirce, quien concibe imposible pensar sin signos<sup>76</sup>. Como comenta Vitale, para Peirce: “El único pensamiento que puede conocerse [...] es pensamiento en los signos”<sup>77</sup>. Gracias a su funcionamiento *sígnico*, del cual el *símbolo* es su máximo representante, el ser humano puede objetivar el pensamiento a través de representaciones, a la vez que sólo tiene conocimiento del mundo en la *dimensión significativa* que tiene de él.

De esta aseveración se desprende la naturaleza de toda su concepción semiótica como otro nombre de la *lógica*<sup>78</sup>, en el sentido de que “observamos los caracteres de los signos y, a partir de tal observación, por un proceso que no objetaré sea llamado *Abstracción* somos llevados a aseveraciones”<sup>79</sup>. Tales aseveraciones, que Peirce reconoce como extremadamente falibles, son características de una inteligencia “científica” en tanto permiten aprender de la *experiencia*<sup>80</sup>.

---

<sup>75</sup>*Ibidem*, p. 24.

<sup>76</sup>Para el estudio de la obra y pensamiento de Charles Sanders Peirce, véase: Charles Sanders Peirce, *La ciencia de la semiótica*. Nueva Visión, Argentina, 116 pp. Véase también el excelente estudio de Alejandra Vitale, *El estudio de los signos: Peirce y Saussure*. Eudeba, Argentina, 2004, 112 páginas y la síntesis semiótica de Umberto Eco, *Tratado de semiótica general*. DeBolsillo, México, 2005, 461 páginas.

<sup>77</sup>Alejandra Vitale, *op. cit.* p. 9.

<sup>78</sup>Cfr. Charles S. Peirce, *La ciencia de la semiótica*. p. 21.

<sup>79</sup>*Idem*

<sup>80</sup>Cfr. *Idem*

Para elucidar más profundamente la naturaleza del símbolo, es necesario retrotraer la cuestión a la discusión iniciada en la obra de Peirce, sobre el carácter semiótico del pensamiento. Como parte de su teoría de los signos que sirve también como metateoría del conocimiento (y por ende, del pensamiento y de lo humano), concibe que,

un signo o *representamen*, es algo que, para alguien, representa o se refiere a algo en algún carácter. Se dirige a alguien, esto es, crea en la mente de esa persona un signo equivalente, o, tal vez, un signo aún más desarrollado. Este signo creado es lo que yo llamo el *interpretante* del primer signo. El signo está en lugar de algo, su *objeto*. Está en lugar de ese objeto, no en todos los aspectos, sino solo con referencia a una suerte de idea, que a veces he llamado el *fundamento* del representamen<sup>81</sup>.

Así, toda *semiosis* u operación por medio de la cual un signo significa, involucrará a las tres primeras instancias: *representamen*, *objeto* e *interpretante*. El *fundamento*, esa “suerte de idea” puede ser entendida como la contraparte relativamente objetiva del interpretante. En tanto el *interpretante* es propio a la semiosis en turno en la medida en que pone en relación y es producido por el *signo* y el *objeto*, el fundamento le pertenece al objeto, pero no con una objetividad propia sino en adecuación a la participación del objeto en la semiosis en su carácter de signo. Fundamento e interpretante son, apoyándome en la reflexión de Eco<sup>82</sup>, la diferenciación formal de una misma cosa.

Siguiendo esta idea, la abstracción es la capacidad del ser humano para generar un *tercer* signo (pensando semióticamente en el *representamen* como el primero y el objeto el segundo) que pone en relación los primeros dos bajo algún precepto o regla. Sin embargo, esta noción de la abstracción no deja en claro la propiedad intrínsecamente humana de simbolizar, que como ya se vio con Morris, es del dominio de la semántica, del interpretante surgido y determinado por la relación entre signo y objeto.

En términos semióticos, la capacidad humana trasciende la animal: el paso de la *señal* al *símbolo*<sup>83</sup>, denota la posibilidad de abstraer un estímulo que genera condiciones mucho más

---

<sup>81</sup>Charles S. Peirce, *op. cit.* p. 22.

<sup>82</sup>*Loc. cit.* Umberto Eco, *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*. Lumen, Barcelona, 1981 en Alejandra Vitale, *op. cit.* p. 22.

<sup>83</sup>O en la teoría antropológica y sociológica, el paso del *acto* a la *acción*. Véase, para un ejemplo ilustrativo de tal explicación a Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona, 2006, páginas 21 a 24.

complejas. En la semiótica de Peirce, y como se verá posteriormente, de Umberto Eco<sup>84</sup>, la señal recibe el nombre de *sinsigno*<sup>85</sup>, al que define como:

un suceso Singular que acontece una vez y cuya identidad está limitada a ese único acaecer o a un objeto o cosa Singular que está en algún lugar singular en cualquier instante, suceso o cosa que sólo es significativa al acontecer exactamente donde y cuando acaece<sup>86</sup>

En el mismo sentido en que hablara Cassirer, la *señal* está limitada a su existencia material y circunstancial. A diferencia del símbolo, es de carácter enteramente unívoco y sustancial, pues mientras funcione como señal siempre tendrá, parafraseando a Cassirer, un resabio de su ser físico y sustancial<sup>87</sup>. Ahora bien, para su interpretación, la *señal* requiere del conocimiento de la regla por medio de la cual significa, el código, y por lo tanto cierto nivel de abstracción.

No obstante, la operación de desciframiento del erizamiento del lomo del gato (la señal), no es realizada conscientemente por otro gato. En un ejercicio zoosemiótico, el humano postula la regla: “cuando un gato curva el cuerpo, eriza el lomo y enseña sus colmillos significa que percibe al estímulo externo como amenazante”. Esto presupone un ejercicio de conciencia sobre la abstracción realizada. A fin de cuentas, *pensamiento simbólico*.

El *símbolo*, por el contrario, depende de la posibilidad de abstracción (y su uso, la conciencia sobre este proceso). Para Peirce el símbolo es el signo

que se refiere al Objeto que denota en virtud de una ley, usualmente una asociación de Ideas generales que operan de modo tal que son la causa de que el Símbolo se interprete como referido a dicho Objeto. En consecuencia, el símbolo es, en sí mismo, un tipo general o ley [...] No solo es general en sí mismo: también el objeto al que se refiere es de naturaleza general<sup>88</sup>.

---

<sup>84</sup>Al realizar la distinción entre *semiótica de la significación* y *semiótica de la comunicación*, Umberto Eco se plantea sobre esta misma distinción. Véase: *Tratado de semiótica general*, pp. 9- 54.

<sup>85</sup>Alejandra Vitale, *op. cit.* p. 32.

<sup>86</sup>*Idem.*

<sup>87</sup>Cfr. Ernst Cassirer, *op. cit.* p. 57.

<sup>88</sup>Charles S. Peirce, *op. cit.* pp. 30-31.

La relación que se da en el *símbolo* es entre el *representamen* y su *objeto*, en otras palabras, es una operación de semantización. La posición peirciana, si se observa, tiene un acentuado matiz positivo cuando afirma que la definición semiótica del símbolo está referida únicamente a su relación con su objeto. Tiene demasiada confianza en la posibilidad humana de abstraer correctamente del objeto su fundamento, lo cual acentúa la importancia de la lógica del mismo objeto y demerita el acumulado de experiencias histórico-sociales y de los sistemas culturales para proveer interpretaciones divergentes. Tal parece ser, bajo una cierta interpretación en extremo positivista, que Peirce considera en cierta medida un sujeto cognoscente capaz de “leer” el *símbolo* sin ambigüedad.

En otras palabras, la reflexión positivista sobre el simbolismo le niega su riqueza original, vaciándolo de los elementos del *lenguaje simbólico* que en la reflexión de Erich Fromm si se presentan cuando habla de *símbolos universales*<sup>89</sup>. El *símbolo convencional* (del cual Fromm desconfía con justa razón) al ser completamente arbitrario y depender de cierta convención social remite al objeto de forma simple<sup>90</sup>, no expresa “experiencias internas como si fueran sensoriales”<sup>91</sup>.

En el otro extremo se encuentra el *símbolo universal* “aquel en el que hay una relación intrínseca entre el símbolo y lo que representa”<sup>92</sup>, punto de vista similar a los estudios del eminente lingüista suizo Ferdinand de Saussure<sup>93</sup>, fundador de la lingüística moderna, establece en el *Curso de lingüística general* que el *símbolo* se diferencia del signo en tanto el primero conserva “un rudimento de lazo natural entre significante y significado”<sup>94</sup>, no es nunca completamente arbitrario, a diferencia del signo lingüístico.

El signo lingüístico, en contraparte, para Saussure, está caracterizado en cuanto a su existencia social y convencional por su *mutabilidad, inmutabilidad y arbitrariedad*<sup>95</sup>. En rigor, los tres conceptos rigen el aspecto semántico del signo lingüístico. Lo arbitrario, denota

---

<sup>89</sup>Véase: Erich Fromm, *El lenguaje olvidado*. Paidós, México, 2012, pp. 25-39.

<sup>90</sup>Por otra parte, Fromm hace mención del *símbolo accidental*, aquel que revela la experiencia interna debido a una causalidad psíquica: un trauma, por ejemplo, al hacer coincidir una experiencia con un objeto representa la primera cada que se presente el segundo. *Cfr. Ibidem*, pp. 29-30.

<sup>91</sup>*Ibidem*, p. 27.

<sup>92</sup>*Ibidem*, p. 30.

<sup>93</sup>Ferdinand de Saussure, *Curso de Lingüística General*. Planeta-De Agostini, México, 1985, 277 pp.

<sup>94</sup>*Ibidem*, p. 88.

<sup>95</sup>Véase: *Ibidem*. pp. 87-99.

que la idea de un objeto<sup>96</sup> no está ligada en absoluto al símbolo elegido: le es totalmente artificial. A pesar de tal arbitrariedad que podría pensarse como una cierta libertad de adopción, el signo le es impuesto al hablante en una comunidad lingüística como parte de un sistema, la *lengua*, que le es imposible cambiar (inmutabilidad) pero que en el continuo del tiempo sufre modificaciones (mutabilidad).

Saussure remarca que el *símbolo* no es completamente arbitrario en tanto no puede ser cambiado por su propia configuración histórica o social: la cruz es el *símbolo* del cristianismo pues Cristo murió en ella y si por consenso se decidiera cambiar por la medialuna su función simbólica se perdería. En términos de Gilbert Durand, el *símbolo* establece una relación de sentido, una epifanía, entre el significado y el significante<sup>97</sup>. La razón por la que el *signo lingüístico* no se puede cambiar es exactamente la contraria. Su completa *arbitrariedad* elimina la posibilidad de tener una base racional. La palabra “vaca” sirve tan bien para denotar lo que una vaca es, como cualquier otra palabra serviría de igual manera al propósito.

Los apuntes sobre la *naturalidad* del símbolo obligan a precisar la distinción entre *símbolo* y *signo*. Encuentro la claridad en lo dicho por Gilbert Durand, sobre dos formas disímiles de representar la realidad. Cuando el objeto puede ser presentado o verificado empíricamente este caso, se trata de puros signo, representación “*directa*, en la cual la cosa misma parece presentarse ante el espíritu, como en la percepción o la simple sensación”<sup>98</sup>, o, caso contrario, cuando el objeto no puede por su naturaleza mostrarse y se requiere de una representación indirecta. Tomado de *La imaginación simbólica*:

la conciencia dispone de dos maneras de representarse el mundo. Una *directa*, en la cosa misma parece presentarse ante el espíritu, como en la percepción o en la simple sensación. Otra, *indirecta*, cuando, por una u otra razón, la cosa no puede presentarse en “carne y hueso” a la sensibilidad, como, por ejemplo, al recordar nuestra infancia, al imaginar los paisajes de Marte, al comprender cómo giran los electrones en derredor del núcleo atómico o en representarse un más allá después de la muerte<sup>99</sup>.

---

<sup>96</sup>A la cual Saussure llama significante y que podemos asimilar con sus precauciones al fundamento del objeto en la semiótica de Peirce.

<sup>97</sup>Gilbert Durand, *op. cit.* p. 20 y ss.

<sup>98</sup>*Ibidem*, p. 9.

<sup>99</sup>*Ibidem*, pp. 9-10.

Como indica acertadamente Durand una representación puede interpretarse de forma unívoca de encontrarse presente el objeto al cual representa, encontrándonos entonces ante un *signo* cuya función es puramente referencial. El *símbolo* arroja juntos la representación y lo representado y la presencia empírica no es garantía de una interpretación unívoca (que como recuerda Mauricio Beuchot, estrictamente no es interpretación<sup>100</sup>), el *símbolo* es por naturaleza interpretable. De igual manera, acotar la definición del *símbolo* a su convencionalidad, resulta inexacta si se olvida la dificultad que comporta su interpretación: éste es por definición polisémico, se da en él una epifanía que a la vez que revela, es insuficiente y se ayuda de una redundancia infinita<sup>101</sup>.

### 1.2.2. El pensamiento simbólico

El *símbolo*, en la argumentación de Julio Amador Bech<sup>102</sup>, permite comprender “los aspectos complejos de la realidad”, son “la figura ideal de la gnosis” y “presentan de manera concreta esa diversidad en figuras repetibles y claramente identificables”<sup>103</sup>. En pocas palabras, nos permite descomplejizar la realidad, darle orden, sentido y comunicarla. Sin embargo, ante la imposibilidad de presentar empíricamente ciertos objetos (tanto del mundo de las ideas, como del mundo de la posibilidad) el *símbolo* se vale de diversas *imágenes mentales*

Nuestra unidad interpretativa básica de la realidad es la *imagen mental*, que puede traducirse a una infinidad de lenguajes pertenecientes a las diversas disciplinas del saber, convirtiéndose, así, en una *imagen de segundo grado*, que permite la comunicación *interpersonal*. La imagen funciona como la *estructura explicativa elemental de la realidad*, es la base de toda forma de pensamiento y, por ello, de toda forma de comunicación. Es la unidad simbólica imaginaria de la interpretación de la realidad, el núcleo de todo pensamiento simbólico<sup>104</sup>.

---

<sup>100</sup>Sobre la hermenéutica positivista o “univocista”, Cfr. Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*. UNAM-IFIL, México, 2005, quinta edición, pp. 45-47.

<sup>101</sup>Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 21.

<sup>102</sup>Véase al respecto el libro de Julio Amador Bech. Julio A. Bech, *Comunicación y cultura. Conceptos básicos para una teoría antropológica de la comunicación*. UNAM, México, 2015, 322 pp.

<sup>103</sup>*Ibidem*, p. 30.

<sup>104</sup>*Ibidem*, p. 29.



La importancia de la cuestión recae, por otra parte, en la determinada *imagen mental* al cual responde el *símbolo*. Dentro de la semiótica peirciana son el *ícono* y el *índice* la forma de los signos que en particular corresponden a la noción de Durand en la medida en que Peirce los considera partes del funcionamiento de todo *símbolo*, pero no constitutivos esenciales del mismo pues la relación con el objeto que estos signos proponen tienen aún resabios de su ser físico: el *ícono* como similitud, el *índice* como asentamiento de la experiencia. El *símbolo*, en cambio, pertenece a la instancia de la ley y remite por su uso puramente funcional<sup>105</sup> a otro objeto que es a su vez ley. En boca del propio Peirce, esta relación se lleva a cabo debido a que “un Símbolo es un signo naturalmente apto para declarar que el conjunto de objetos denotado por un conjunto cualquiera de índices que pueda estar en cierta manera ligado a él es representado por un Icono asociado con él”<sup>106</sup>.

Las anotaciones sobre los *íconos mentales* son análogas a la reflexión hermenéutica sobre las claves del pensamiento humano. Esta idea en particular merece ser rescatada de la argumentación peirciana, ya que postula la necesidad de utilizar un determinado *ícono mental* asociado al *símbolo*, y un *índice* que permite su uso pragmático hacia un objeto en carácter denotativo. Se lee en Peirce:

tomemos como ejemplo de símbolo la palabra ‘amaba’. Con esta palabra se asocia una idea, que es el ícono mental de una persona enamorada de otra, Ahora tenemos que entender que "amaba" aparece en una oración, porque lo que pueda significar por sí misma, si algo así significara, está fuera de cuestión. Entonces, supongamos que la oración es "Ezequiel amaba a Hulda", Por consiguiente, Ezequiel y Hulda deben ser, o contener índices: porque sin Índices es imposible designar aquello de lo que se está hablando<sup>107</sup>.

Para Peirce, éste es a su vez una idea de algo, de una manera general que se relaciona con su objeto concreto. Sin embargo, la relación de esta idea general con el objeto no es como la relación de cualquier imagen, para Peirce, como ya se dijo, es un *ícono*, no por simple

---

<sup>105</sup>Ernst Cassirer, *Ibidem*.

<sup>106</sup>Charles S. Peirce, *idem*. p. 56.

<sup>107</sup>*Ibidem*.

analogía o similitud, sino por convención en la que el hábito de uso del símbolo adquiere un carácter real y verdadero<sup>108</sup>. La convencionalidad de determinado *ícono mental* determina el carácter de una similitud convencional, o dicho en otro modo, pragmática, y permite extender la semejanza a conceptos abstractos. En el ejemplo de Peirce, el *ícono mental* asocia la palabra “amaba” con la idea de una persona que amaba a otra. En esta medida se puede hablar de una dimensión funcional del *símbolo* que si bien imprescindible no agota su comprensión.

De tal suerte, Peirce destierra toda conexión *natural* entre el *símbolo* y su objeto al momento en que, afirmando su pura convencionalidad, admite la posibilidad del conocimiento último (“científico”) del objeto del *símbolo*. El *símbolo*, desde un punto de vista que sostengo, revela epifánicamente una realidad imposible de definir positivamente por un *sujeto cognoscente*, que subordina toda reflexividad al “aspecto cósmico de las hierofanías, o bien al aspecto nocturno de las producciones oníricas, o bien, finalmente, a la creatividad del verbo poético”<sup>109</sup>. Con Durand, el *símbolo* da acceso de forma indirecta al conocimiento. Tomado al servicio del ser humano como fin únicamente expresivo se convierte en una mera referencia, su verdadero poder está en tomarlo por inquilino: habitante de sus mitos, relatos y fantasías.

Para Durand, el primer uso es característico del positivismo. Reduce el *símbolo* a la *alegoría* que traduce el significado del *símbolo* a una forma concreta, explicada, fácil. La diferencia radica en que “la alegoría parte de una idea (abstracta) para llegar a una representación, mientras que el símbolo es en primer lugar, y de por sí una representación, y, como tal, fuente de ideas”<sup>110</sup>. Las pretensiones *iconoclastas* inauguradas por los positivismos han redimido al ser humano de su posibilidad de entregarse a su finitud, al buscar explicar el mundo entero.

Por otra parte, el *pensamiento simbólico* no está reducido a un dominio específico. Las imágenes mentales, producto de los procesos de abstracción, al ser las unidades elementales del pensamiento simbólico, existentes en diversos lenguajes<sup>111</sup>, llevan a pensar en un *isomorfismo simbólico*, que además de la múltiple traducibilidad brindan la comunicabilidad

---

<sup>108</sup>Cfr. Alejandra Vitale, *op. cit.* p. 52.

<sup>109</sup>Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*. Trotta, Madrid, 2011, 2ª. edición. p. 176.

<sup>110</sup>Gilbert Durand. *op. cit.* p. 14.

<sup>111</sup>Julio Amador Bech cita entre ellos, “el sueño y el ensueño, la creación artística, el pensamiento abstracto, el mito y el ritual, el juego y el trabajo productivo”, *Ibidem*, p. 29.

e intercambiabilidad de todos los sistemas establecidos socialmente para significar. En este sentido, el *pensamiento simbólico* lleva consigo a la comunicación.

Todo símbolo conlleva un acto de conciencia, tanto posibilidad de semantización como de inserción en sistemas más complejos. Una forma simple de explicarlo es el “experimento mental de la habitación china”<sup>112</sup> de John Searle. Searle, reconocido impulsor del pragmatismo, explica a través del siguiente caso hipotético: un hombre que no habla chino encerrado en una habitación en el que tiene un programa (manual de instrucciones) para símbolos chinos. Si interactúa a través de algún medio con un hablante chino y en la medida en que su programa sea refinado, podrá engañar a su interlocutor sobre su calidad de hablante. Empero, aquel hombre no sabe chino.

El argumento más valiente, en palabras de Searle, es el de quienes objetan que si ese hombre memoriza el programa y sale al mundo podrá engañar a cualquier hablante de chino<sup>113</sup>. Empero, aún en este caso radical habrá una gran diferencia, el hablante-programado no será consciente de qué está diciendo. No será capaz de semantizar. En palabras de Searle, situándose en su caso ficticio “no tengo ninguna manera de pasar de la sintaxis a la semántica, ninguna forma de pasar de los símbolos a su significado”<sup>114</sup> con el solo auxilio del programa.

Un ejemplo tan simple muestra la diferencia entre la interacción señalética y la simbólica. La posibilidad de simbolizar efectivamente conlleva la libertad de utilizar el símbolo con una intención determinada, dado su carácter funcionalmente variable. Existe entonces conciencia de la acción a realizar. En el caso de la interacción mediada por señales, está reducida a su unicidad dada por su ser sustancial. No hay conciencia ni intencionalidad, sino necesidad ante la afectación sensorial o de cualquier otro tipo.

Pero la gran fortaleza evolutiva del pensamiento simbólico y la conciencia que le viene junta, reside en poder pensar la posibilidad. Si bien, toda *semiosis* genera un *interpretante* aún más complejo (incluso la señal) la toma de conciencia sobre ese interpretante es por

---

<sup>112</sup>Se encuentra una versión breve y amena en Susan Blackmore, *Conversaciones sobre la conciencia*. Paidós, México, 2010, pp. 285-288.

<sup>113</sup>Searle está objetando en la posibilidad de una “inteligencia artificial fuerte”, con procesos cognitivos que le permitan desarrollar una conciencia parecida a la humana. Es por esta razón que utiliza palabras como “programa” en vez de otros que podrían resultar ilustrativos, como “código” o “cultura” y la posibilidad de un enfoque cibernético del hombre como una interiorización (o memorización) de un programa. Sin embargo, su argumento apunta lo que se pretende afirmar en esta tesis.

<sup>114</sup>*Idem*, p. 287.

efecto de cierta semantización en la que se toma por *representamen* de una nueva *semiosis* (por virtud de infinitud del proceso) y se pregunta su significado, que conducirá a su objeto<sup>115</sup>. Tal pregunta ya es una operación simbólica.

Desde el punto de vista cognitivo un símbolo (amar, por ejemplo) necesariamente toma parte de una cadena de pensamientos (*semiosis* segunda para Peirce) traduciendo a un signo aún más complejo (amor paterno) y así sucesivamente. Peirce le denomina *semiosis infinita*<sup>116</sup> y respaldando que todo pensamiento es dependiente de signos afirma que el signo se convierte en imperfecto si no puede generar un *interpretante* (signo de una *semiosis* futura) de la relación entre su objeto y *representamen*.

Como la reflexión sobre el *símbolo* es indirecta (expresada a través de una *imagen mental*) y por esta medida se rige la iconicidad del símbolo, es posible hablar de cosas que no existen o que están ausentes<sup>117</sup>. Por consiguiente, el pensamiento simbólico puede generar *interpretantes* posibles (si tomamos de Peirce prestado el término) y crear de ellos construcciones hipotéticas. La construcción de este orden simbólico configura en sentido peirciano lo *real*, pero es un real ya interpretado, un cierto conocimiento de lo real. A través de una construcción semiótica se puede impugnar el conocimiento que se tiene de lo real, que siempre ha sido simbolizado<sup>118</sup>.

El conocimiento sobre lo real, continuando el hilo, siempre está presto a estructurarse y reestructurarse. En pocas palabras, es *posible*. Lo real *es*, lo posible siempre está presto a construirse. Cassirer, se pregunta, reformulando un célebre pasaje de la *Crítica del juicio* de Kant, si el ser humano, que es capaz de distinguir entre lo real y lo posible, y de ahí se distingue su conocimiento, se puede reformular a través de su teoría del simbolismo.

---

<sup>115</sup>Recordando que Peirce, siguiendo a Platón, consideraba por objeto no necesariamente a una existencia material, que en sentido estricto existe en la semiótica peirciana como objeto dinámico fuera de la semiosis, esto es, que su existencia no depende de la misma; Peirce se pregunta principalmente por el fundamento del objeto representado por el signo "no en todos los aspectos, sino sólo con referencia a una suerte de idea" Véase Charles S. Peirce, *op. cit.* p. 24.

<sup>116</sup>"Cualquier cosa que determina a otra cosa (su interpretante) a referirse a un objeto al cual ella también se refiere (su objeto) de la misma manera, deviniendo el interpretante a su vez un signo, y así sucesivamente *ad infinitum*" en Charles S. Peirce, *Idem.* p. 59.

<sup>117</sup>Basta recordar el título híper-semiótico de la famosa novela de Umberto Eco, *El nombre de la rosa*, donde el autor se mofaba de que, ante la antigua creencia de que las cosas venían unidas a las palabras, de la rosa solo su nombre quedaba.

<sup>118</sup>La misma idea aplicada a la comunicación artística la encontramos en Nicole Everaert-Desmedt, *La comunicación artística: subversión de las reglas y nuevo conocimiento*. En *Acta Poética* 22. Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, pp. 27-45.

Como apunta Cassirer, de esta distinción de condiciones emerge un cambio en la forma de orientarse en el mundo, “el animal posee una imaginación y una inteligencia práctica, mientras que sólo el hombre ha desarrollado una nueva fórmula: *una inteligencia y una imaginación simbólica*”<sup>119</sup>. La afasia, como demuestra el filósofo alemán, no solo impide el uso específico de ciertas palabras sino se expresa de una forma mucho más general, en la imposibilidad de hablar de situaciones probables, etc.<sup>120</sup>

Del símbolo, que como ya se explicó, es la instancia de la hipótesis, la adivinanza, la posibilidad, nace lo ideal, aquello que aún no existe en el mundo o no puede existir. Cassirer pone por ejemplos la búsqueda de la distinción y claridad de los conceptos matemáticos imposibles de encontrar en la naturaleza, la postulación hipotética de la nueva ciencia de Galileo o la *Utopía*, inexistente y planeada para que no fuera, de Tomás Moro<sup>121</sup>. En suma, se puede, tomando palabras prestadas de Ernst Jünger, pensar que nosotros, seres humanos, “nos balanceamos en tiempos pasados o en lejanas utopías”<sup>122</sup>, gracias a la posibilidad del *símbolo*.

Si la situación del *animal simbólico*, al que antes Aristóteles condenara a la precariedad de su *logos*, el sabio griego lo situaba entre el ser degradado y el ser superior por su vida en comunidad, para la estudiosa belga Nicole Everaert Desmedt se encuentra en el entremedio de quienes no reconocen la posibilidad. Para los seres inferiores todo es real, para los seres superiores todo posible<sup>123</sup>. “Dios es un *actus purus*” dice Cassirer<sup>124</sup>, o en el alegato de Jorge Luis Borges, de suya es la eternidad incluso desde la misma creación, el ser humano, en cambio, habita la intersección del tiempo y el espacio<sup>125</sup>. La condición del ser humano, acentuando en este trance de entremedios lo llevó a completar su evolución más allá de lo biológicamente explicable.

---

<sup>119</sup>Ernst Cassirer, *Antropología filosófica. op. cit.* p. 59.

<sup>120</sup>*Ibidem*, pp. 91-92.

<sup>121</sup>*Cfr. Ibidem*, pp. 90-98.

<sup>122</sup>Ernst Jünger, *Sobre los acantilados de mármol*. Tusquets, Barcelona, 2008, p. 61.

<sup>123</sup>*Cfr. Nicole Everaert-Desmedt, op. cit.*

<sup>124</sup>*Antropología filosófica. op. cit.* p. 90.

<sup>125</sup>*Cfr. Jorge Luis Borges, Historia de la Eternidad*. DeBolsillo, México, 2015, pp. 13-34.

### 1.2.3. Cultura, interpretación y autonomía

Desafiar la interpretación positivista sobre el discurso y el *símbolo* provoca volver la mirada hacia la interpretación misma. Debido a que la relación con el segundo no está mediada determinadamente por ninguna lógica objetual (si se considera más allá de la semiótica peirciana), sino que constituye una epifanía que se desenvuelve y se instaura a sí misma, no le corresponde un significado único, fijo y lógicamente corroborable.

Siguiendo a Durand, el símbolo ha sido históricamente estudiado a partir de dos posturas cada una correspondiente a sus polaridades significante-significado. Al significante, las hermenéuticas reductivas<sup>126</sup> y al significado las hermenéuticas instaurativas<sup>127</sup>. No sólo con resultados divergentes sino con presupuestos epistemológicos e, incluso, antropológicos dispares.

Se puede afirmar por principio que tanto la semiótica estructural o saussuriana y la semiótica lógica o peirciana responden al primer tipo de interpretación. En el caso de Peirce, la interpretación lógica del símbolo como el signo convencional no permite estudiar toda su fuerza expresiva. El límite de la convención funge como determinación del significado del símbolo y toda interpretación que se tenga suya estará pragmáticamente limitada a su moralidad. Esta concepción llevada hasta sus últimas consecuencias encarna la actitud que toma al símbolo por herramienta y lo reduce simplemente al signo y es la misma que, efectivamente se pronuncia por la total racionalización y desmitificación del imaginario social. El mismo desenmascaramiento de la universalidad del *logos* en favor del *mythos* cabe realizarse en cuanto a concepciones del símbolo:

El hecho de que el sentido propio (que conduce al concepto y al signo adecuado) no es sino un caso particular del sentido figurado, es decir, que es solo un símbolo restringido. Las sintaxis de la razón no son sino formalizaciones extremas de una retórica sumergida ella misma en el consenso imaginario general. En segundo lugar, y de una manera más precisa, no hay ruptura entre lo racional y lo imaginario; el racionalismo no es más que una estructura polarizante particular, entre muchas otras, del campo de las imágenes<sup>128</sup>

---

<sup>126</sup>Gilbert Durand, *op. cit.*, pp. 48-67.

<sup>127</sup>*Ibidem.* pp. 68-92.

<sup>128</sup>*Ibidem.* p. 96.

Por otra parte, las hermenéuticas instaurativas parten de un principio antropológico diferente. La experiencia que tiene el ser humano de su entorno cambia trascendentalmente debido a su capacidad para simbolizar, lo transforma allí donde posa la mirada. Ya no son las cosas las que existen para él, sino la apropiación simbólica que realiza de ellas. Cassirer llamaba *pregnancia simbólica* al hecho de que el ser humano construya un mundo significativo sobre el mundo de las cosas: “la realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo”<sup>129</sup>.

La consecuencia para las ciencias sociales y las humanidades es la conceptualización de la cultura: un “medio artificial”, como lo llamara Cassirer, o “tramas de significación”, en términos de Clifford Geertz<sup>130</sup> que sirven de marco de toda acción humana que se vuelve *enseguida social*. De esta manera se puede afirmar que la naturaleza del hombre es crear su propia naturaleza.

Este “medio artificial” que se interpone entre el ser humano y su medio natural está compuesto por el conjunto de *imágenes mentales* de diversos tipos y formas (artísticas, lingüísticas, mitológicas, etcétera) que son *ante-teóricas*, es decir, son anteriores tanto al pensamiento práctico como al teórico<sup>131</sup>. El mundo entonces es traducido al pensamiento simbólico y sólo de esta manera puede ser conocido.

¿Qué se entiende, entonces, en el marco de esta investigación, por cultura? Las reflexiones sobre el simbolismo llevaron a la antropología moderna, junto con un grupo afín de investigadores, a reformular el concepto de cultura de manera cercana a las humanidades, alejándose de las concepciones fuertemente impregnadas de las ciencias naturales. Ernst Cassirer, primero, y Geertz, siguiéndole la pista, enarbolan lo que el segundo define como un “concepto semiótico” de cultura, a saber:

sistemas en interacción de signos interpretables (que, ignorando las acepciones provinciales llamaría yo símbolos), la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones

---

<sup>129</sup>Ernst Cassirer, *Antropología filosófica. op cit.*, p. 48.

<sup>130</sup>Véase: Clifford Geertz, *La interpretación de la cultura*. Gedisa, Barcelona, 2006, 387 pp.

<sup>131</sup>Ernst Cassirer, *Antropología Filosófica. op. cit.*, p. 48..

o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa<sup>132</sup>.

La inteligibilidad “densa” es el hilo de Ariadna que permite brindar coherencia a la explicación sobre el símbolo y la cultura. Para Geertz, la antropología solo podía prosperar dando cuenta de un concepto de cultura apropiado. Tal división conllevaba una distinción metodológica. La descripción superficial, el correlato desprendido de modelos “exactos” da cuenta de “actos”, a interpretarse como señales. La descripción densa, por su parte, de acciones cargadas de significado e instauradas en un nivel simbólico. Por ello, la descripción densa da cuenta de diferencias pues el símbolo puede interpretarse de forma variable.

Esta búsqueda de la significación (búsqueda de inteligibilidad) debe contar la intencionalidad del mensaje expresada en la utilización del código ante el ineluctable desconocimiento de todas las circunstancias. El ser humano, por tanto, se distingue del animal cuanto más apreciable se vuelve este factor, a la reacción instintiva se opone la intencionalidad enmarcada en la conciencia de los códigos y lenguajes que norman nuestra conducta.

El fundamento de la inteligibilidad densa recae en la misma naturaleza del símbolo que Geertz reconoce al denominarlos “signos interpretables” y que ya he discutido en apartados anteriores. El ser humano, como animal simbólico interpreta el mundo que el mismo ha construido sobre la materialidad muda. Durand, en relación escribe que “la imaginación se revela como el factor general de equilibración psico-social”<sup>133</sup> al construir lo imaginario, largamente despreciado, como un sistema que es capaz de dar coherencia al entorno pleno de contradicciones, pues el símbolo es por sí mismo dialéctico.

La imaginación es un proceso de “eufemización”. El eufemismo, como también el oxímoron, no pueden pasar la prueba de la razón. Ambos son, para la mente exclusivamente lógica, un engaño, una antinomia o el producto de una insuficiencia de las competencias comunicativas. En última instancia, reconoce Durand, la imaginación es el eufemismo de la muerte que aguarda ineluctablemente, contrarrestando el hecho seguro con el estallido de relatos, sueños, ilusiones, representaciones, etcétera. En pocas palabras: vitalidad.

Lo cual se puede constatar de lado del símbolo de acuerdo con Durand:

---

<sup>132</sup>Clifford Geertz, *op. cit.* p. 27.

<sup>133</sup>Gilbert Durand, *op. cit.* p. 96.



Tanto estática como dinámicamente, la teofanía misma está animada por la dialéctica. Tanto es así que la dialéctica y el símbolo que es dialéctica en acto, tensión creadora, no puede tolerar la astemia de un fin. Dicho de otro modo, la antropología simbólica reconstituye en todas sus tensiones antagónicas una teofanía [...] el símbolo, en su dinamismo instaurativo en busca del sentido constituye el modelo mismo de la mediación de lo Eterno en lo temporal<sup>134</sup>.

El ser humano en el símbolo se descubre a sí mismo Dios mientras engaña a la muerte imaginativamente. Ambos, el símbolo y la imaginación que de él emana brindan al animal simbólico un estatus distintivo al de cualquier otra especie viva en la tierra: la indeterminación y dinamismo de las formas de acceder a la cultura vuelven al ser humano un ser autónomo, y uso el término “autonomía” en el sentido de que puede reinventarse a sí y a su mundo en la medida en que su cultura se lo permita, pero como la cultura no es una estructura estática sino está en constante tensión tanto con la imaginación simbólica y los fenómenos no humanos todo le es en potencia posible.

La autonomía que tratamos no tiene un sustento biológico, aunque está marcada por el momento particular del nacimiento y el desarrollo de la capacidad simbólica en el infante como un medio de adaptación al entorno físico primero y psico-social después. A decir de Piaget: “El lenguaje es necesariamente interindividual y está constituido por un sistema de *signos* [...] Pero al lado del lenguaje, el niño pequeño [...] necesita de otro sistema de significantes, más individuales y más ‘motivados’: estos son los *símbolos*”<sup>135</sup>. El juego y la función simbólica, según Piaget, constituyen la base de los procesos de individuación en el desarrollo del infante y precede al desarrollo de operaciones lógicas y de lenguaje.

Si de esta autonomía en última instancia puedo hacer ver al lector, más adelante, la pertinencia de éste argumento en términos de una definición muy particular de libertad, el introducir la discusión sobre el símbolo y el animal simbólico habrá valido la pena.

---

<sup>134</sup>*Ibidem*. p. 139.

<sup>135</sup>Jean Piaget, *Seis estudios de psicología*. Planeta, México, 1985, p. 129.

### 1.3. LOGOS, LIBERTAD Y DIÁLOGO

«¿Tendrías Tú derecho a revelarnos uno sólo de los misterios de ese mundo de donde vienes?» le pregunta mi anciano y él mismo responde por Él: «No, no lo tienes, para no añadir nada a lo que ya una vez dijiste y no quitarle a la gente la libertad que tanto defendías [...] Todo cuando de nuevo anunciases iría contra la libertad de creencia de la gente, porque aparecería como un milagro, y la libertad de creer en Ti era máspreciada que todo entonces...»<sup>136</sup>

¡Tu inquisidor no cree en Dios: ése es todo su secreto!<sup>137</sup>

**Fiodor Dostoyevsky**

#### 1.3.1. Logos, política y libertad

Poner en relieve la naturaleza humana como *hablada* no significa reducir al individuo a un epifenómeno de estructuras míticas enajenantes. El ser humano en verdad existe más allá de ellas y su condición está marcada por la dialéctica entre su ser *hablado* (al que antes identifique con la recuperación del *mythos* griego) y su ser *hablante* (poseedor de *logos*), que no se excluyen mutuamente entre sí, sino revelan el terreno sobre el cuál es posible la expresión y la comprensión. Brindar preeminencia a una sobre la otra producirá una visión distorsionada, usando la metáfora de Martin Buber “en un caso el rostro humano se halla desfigurado, en el otro oculto”<sup>138</sup>.

El *logos* obtuvo con Aristóteles su eminente carácter en el célebre pasaje ya citado de su *Política*<sup>139</sup>, pero en detrimento del *mythos* se le introdujo en su acepción de razón en la filosofía moderna. Nada más erróneo: *logos* es primordialmente y antes que cualquier otra cosa, *discurso* en su forma de expresión<sup>140</sup>. Lo que no pasó desapercibido fue que la palabra funge como herramienta para los seres humanos que viven en sociedad y para quienes el

---

<sup>136</sup>Fiodor Dostoyevsky, *El gran inquisidor*. Taurus, México, 2013, pp. 14-15.

<sup>137</sup>*Ibidem*, p. 33.

<sup>138</sup>Martin Buber, *¿Qué es el hombre?* Fondo de Cultura Económica, México, 1949, p. 142.

<sup>139</sup>Aristóteles, *Política*, *ibidem*, p. 14.

<sup>140</sup>Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, *op. cit.*, p. 17.

problema fundamental era la conciliación de intereses, expresando lo justo e injusto, bueno o malo, naciendo la política de tal condición<sup>141</sup>.

Por lo tanto, la palabra (el *logos*) antes de servir a la función instrumental que el *ágora* le requería demarca un principio ético que no se reduce a la *isonomía* política de los ciudadanos atenienses: todos propietarios y hombres libres que gozaban del derecho a expresarse sobre la cosa pública como iguales. El *logos* en el sentido especial que le he asignado es primordialmente indicativo de una igualdad fundamental, del ser humano que se distingue como *animal simbólico*. Esta visión yace incluso en el sentido común: se dice que un robot o un primate son casi humanos cuando pueden emplear alguna clase de lenguaje con la inteligencia que se reconoce en una persona.

No obstante, de la calidad de *animal simbólico* se desprende algo más que la reflexión de que el lenguaje sirve para comunicar de forma efectiva órdenes, sino que el dominio del *símbolo* como traté de clarificar, es, a su vez, el de la autonomía: el ser humano se vuelve un ser en constante creación del mundo que lo rodea. En este punto pretendo tratar un puente con la perspectiva de Hannah Arendt del planteamiento de Ernst Cassirer sobre el ser humano como *animal simbólico* en relación a la condición humana y de lo estrictamente humano para la filósofa: la acción y el discurso. Posteriormente, mostrar el paralelismo entre lo que yo he denominado autonomía, y la reflexiones de Arendt sobre la libertad, para abordar, por ende, el sentido de la política<sup>142</sup>.

En consonancia, tratar el *logos* como componente de una antropología filosófica da razón de su libertad en el marco de la socialidad en la que nace inscrito. He aquí un punto de encuentro entre lo tratado por Cassirer y Durand principalmente y los escritos de Hannah Arendt, quien afirma el carácter esencialmente humano del *logos*: “a life without speech and without action [...] is literally dead to the world; it has ceased to be a human life because it’s no longer lived among them”<sup>143</sup>.

En el decir de Arendt, la libertad descansa en la capacidad del ser humano de realizar *milagros*: “El milagro de la libertad yace en este poder-comenzar que a su vez estriba en el *factum* de que todo hombre en cuanto por nacimiento viene al mundo –que ya estaba antes y

---

<sup>141</sup>Cfr. Aristóteles, *Política. op. cit.*, pp. 11-15.

<sup>142</sup>Las obras que he abordado son: Hannah Arendt, *The human condition*. Chicago Press, Estados Unidos, segunda edición, 1998, 349 pp. y Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*. Paidós, Barcelona, 1997, 156 pp.

<sup>143</sup>Hannah Arendt, *The human condition, ibidem*, p. 176

continuará después- es él mismo un nuevo comienzo”<sup>144</sup>. El concepto de libertad en Arendt difiere de la formulación que pone el énfasis en la posibilidad de decidir, aún de actuar. Acentúa, en cambio, la posibilidad o potencialidad que en un grado mínimo define el ser. Evita sugerir algún fundamento que no sea el hecho, puramente externo y no condicionante, de la vida. Es una fundación sin fundamento. Misma idea que pretendí desarrollar en el apartado anterior al escribir sobre la indeterminación de los sistemas culturales que propician la autonomía, desde la trinchera del símbolo, la imaginación y la cultura.

De parecer forzada la comparación, se puede aducir de forma probatoria que para Arendt, la comunicabilidad está en la fuente de la condición humana. Así, la libertad sólo puede expresarse en la acción y el discurso, ambos la *vita activa* del ser que vive en sociedad, en sus palabras: “Of all the activities necessary and present in human communities, only two were deemed to be political and to constitute what Aristotle called the *bios politikos*, namely action (*praxis*) and speech (*lexis*)”<sup>145</sup> A través de ambos atributos se distinguen los seres humanos entre sí. La natalidad como posibilidad siempre de *comenzar algo nuevo*, por un lado, y el pensamiento simbólico, por el otro, le brindan al ser humano una condición diferente de la de cualquier otro ser vivo que se observa en lo característico de su vivir en sociedad.

De tal suerte que el mundo que construyen (un *mundo social*) tiene como característica intrínseca la pluralidad de quienes son a la vez libres y distintos. Únicamente a través de la acción y el discurso se garantiza la pluralidad de *otros*. Pero es el *discurso* preferentemente el medio en que la pluralidad (y por tanto la libertad) se defiende. No sólo el lenguaje es su medio de expresión por excelencia, sino que, como apunta Arendt, la acción sin discurso es incomprensible, es mera violencia. Preservar la libertad de los individuos es para la filósofa la misión de la política y el ser humano es un ser político mientras se le entienda como un ser dotado de *logos*.

Más aún, la comprensión del ser humano en este sentido lleva en la dirección del reconocimiento del otro. La actividad humana sólo es concebible en un mundo plural y tener conciencia de este determinante implica pensar la comunidad como un imperativo ético:

---

<sup>144</sup>*Ibidem*. p. 66.

<sup>145</sup>Hannah Arendt, *The human condition*, *op. cit.*, pp. 25.

No human life, not even the life of the hermit in nature's wilderness, is possible without a world which directly or indirectly testifies the presence of other human beings. All human activities are conditioned by the fact that men live together, but is only action that cannot even be imagined outside the society of men. [...] Action alone is the exclusive prerogative of man; neither the beast nor a god is capable of it, and only action is entirely dependent upon the constant presence of others<sup>146</sup>.

Por otra parte, la presencia de los otros no justificaría hablar de la política como una mera administración de lo que concierne al bien común que se sirve de la palabra para mandar y dirigir como mero ejercicio de dominación. Para que la política encuentre el sendero que Arendt le destina, debe conservar la alteridad de los otros. La libertad de los seres humanos, en la argumentación de Arendt, tiene por premisa la pluralidad del mundo. Sobre este último hecho tiene su fundamento la política, y salvaguardar la primera es su sentido<sup>147</sup>.

### 1.3.2. El *logos* como diálogo

Hasta el momento, he delineado la silueta del ser humano y su discurso (dentro del cual el *logos* constituye su parte activa, mientras que el *mythos* corresponde a su imaginario), sin tocar lo referente a su uso social, el discurso como forma de comunicación entre individuos que lo emplean asimismo para distinguirse y al hacerlo construyen un mundo plural, ahí donde reina la libertad. De todo ello se extrae como consecuencia que el empleo del discurso que corresponde a las demostraciones planteadas es la palabra dada al *otro*, en recíproco intercambio como forma de reconocimiento de su libertad y distinción: el diálogo.

Émile Benveniste, estructuralista francés pionero dentro de esta corriente en reintroducir los problemas del diálogo y el sujeto al pensamiento francés dominante de la época<sup>148</sup>, rechaza que el empleo de las formas pueda dar razón exhaustivamente de los usos comunicativos de la lengua, contraviniendo la postura más radical de algunos estructuralistas. Para Benveniste, el énfasis recae en las posibilidades de empleo de la lengua, que había sido

---

<sup>146</sup>*Ibidem.* pp. 22-23.

<sup>147</sup>Cfr. Hannah Arendt, *¿Qué es la política?* Paidós, Barcelona, 1997, p. 45 y ss.

<sup>148</sup>Cfr. François Dosse, *Historia del Estructuralismo. Tomo II: El canto del cisne, 1967 hasta nuestros días.* Akal, Madrid, 2004, pp. 56 y ss.

dejado de lado: “la dificultad es captar este gran fenómeno, tan trivial que parece confundirse con la lengua misma, tan necesario que se escapa. La enunciación es este poner a funcionar la lengua por un acto individual de utilización”<sup>149</sup>.

Si por un lado la enunciación se distingue del estudio formal de la lengua, por el otro, fuerza la nomenclatura de Saussure al distanciarse del habla, como argumenta Paul Ricœur quien recogió y comentó las investigaciones de Benveniste<sup>150</sup>: “*langue* es el código o conjunto de códigos en el que un hablante particular produce *parole* como un mensaje particular”<sup>151</sup>. Por lo tanto, el habla (*parole*) es únicamente el resultado particular de la lógica combinatoria de la lengua, no alcanza una situación personal pues no deja de ser una abstracción simplificada y, por lo tanto, no tiene un uso comunicativo.

En cambio, Benveniste apunta que el enunciar tiene que ver con un locutor (aquel que habla o produce la emisión) que “toma la lengua por instrumento”<sup>152</sup>, en palabras con menos tintes instrumentales: convierte la lengua en discurso. Hablar de discurso permite vislumbrar el lugar del *otro* en el mundo del ser humano (cosa que Hannah Arendt ya hacía patente al afirmar que al igual que la acción, no podrían concebirse en un mundo que no tenga rastros de otros). En efecto, la enunciación, además de contar obviamente un origen presupone un destino, o en palabras del autor: “en cuanto se declara locutor y asume la lengua, implanta al *otro* delante de él, cualquiera que sea el grado de presencia que atribuya a este otro. Toda enunciación es, explícita o implícita, una alocución, postula un alocutario”<sup>153</sup>. O como afirma posteriormente:

Lo que en general caracteriza a la enunciación es la *acentuación de la relación discursiva al interlocutor*, ya sea este real o imaginado, individual o colectivo. [...] Como forma de discurso, la enunciación plantea dos “figuras” igualmente necesarias, fuente la una, la otra meta de la enunciación. Es la figura del *diálogo*. Dos figuras en posición de interlocutor son alternativamente protagonistas de la enunciación<sup>154</sup>.

---

<sup>149</sup>Émile Benveniste, *Problemas de lingüística general II. op. cit.* p. 83.

<sup>150</sup>Cfr. François Dosse, *idem*.

<sup>151</sup>Paul Ricœur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Siglo XXI y Universidad Iberoamericana, México, 1995, p. 17.

<sup>152</sup>Émile Benveniste, *idem*.

<sup>153</sup>*Ibidem*, p. 85.

<sup>154</sup>*Ibidem*, p. 88.

De este recíproco intercambio nace el diálogo, el ir y venir durante el cual el yo (locutor de la enunciación) y el otro (interlocutor) alternan posiciones en el flujo de la relación. Lo característico de la orientación al interlocutor tiene, en el genuino diálogo, un espíritu de respeto de la palabra del otro, de la libertad que esta evidencia.

La palabra, a su vez, depende del diálogo. Como hicieron notar, primero John L. Austin y posteriormente John Searle, el significado de una emisión no está inscrita en los términos de forma unívoca, ni la comunicación transcurre acrónica. La emisión en su función comunicativa está atada a las condiciones de su producción e interpretación. Por lo tanto, la noción misma de diálogo que ya anticipaba Benveniste requiere que se le agreguen consideraciones que complejizan la reflexión.

Austin<sup>155</sup> postula de entrada que hablar puede constituir actos o acciones (afirmación que desdibuja la distinción de Hannah Arendt entre acción y discurso) de diversos tipos: acto locutivo, ilocutivo y perlocutivo. Para el autor, el primero trata simplemente de una oración con sentido y referencia, lo cual, en el estudio de Ricœur sitúa ontológicamente al sujeto frente a su mundo, por efecto de la autorreferencialidad del discurso, su sentido deviene tanto de lo que la emisión “objetivamente” comunica como la intención de decir del locutor<sup>156</sup>. En términos de Austin, que a continuación el mismo matiza, el acto locutivo es simplemente “decir algo”.

En tanto al segundo y tercero, ilocutivo y perlocutivo, hay una marcada orientación hacia el alocutario. Ambos interlocutores, al participar de la interacción se comprometen con diversa fuerza en el diálogo. El acto ilocutivo podría resumirse en términos didácticos “hacer algo mientras se dice algo”, o en palabras de Austin “llevar a cabo un acto *al* decir algo, como cosa diferente de realizar el acto *de* decir algo”<sup>157</sup>. Está normado convencionalmente de tal manera que ciertas expresiones funcionan como realizadores de acciones sociales extralingüísticas. Marcas como “prometer” o “implorar”, dependientes de la situación de habla, o “bautizar” o “jurar solemnemente”, en relación a la estructuración simbólica y numerosos ejemplos afines tienen una marcada acentuación hacia el alocutario. *Verbigracia*, la promesa, no tendría sentido alguno sin *otro* a quién dársela.

---

<sup>155</sup>John L. Austin, “Como hacer cosas con palabras o acciones. Conferencia VIII” en María Susana González Reyna (coord.), *Teorías del discurso. Antología*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010, pp. 105-115.

<sup>156</sup>Paul Ricœur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido. op. cit.*, pp. 26-28.

<sup>157</sup>John L. Austin, *op. cit.*, p. 109.

En el caso de los actos perlocutivos, aquellos que para su validación requieren que el alocutario realice una acción que compruebe su interpretación correcta del acto y que didácticamente se definiría como “decir es hacer que el otro haga”, la orientación hacia el alocutario es mayor, pues distintamente al acto ilocutivo se dice, con Austin, que el perlocutivo tiene la fórmula “‘por (que) hizo B hizo C’ y no ‘al hacer B...’”<sup>158</sup>, lo evidencia que en el acto perlocutivo la presencia que se tiene o espera del *otro* es real y directa, de presencia en la situación de habla.

No obstante, tal dictamen podría actuar como engaño y brindar preminencia al acto perlocutivo sobre el ilocutivo, y a estos sobre el locutivo en lo que concierne a su probidad comunicativa, lo cual remitiría la cuestión al viejo esquema comunicativo emisor-mensajereceptor en el que la finalidad era de manipular. Ese no es el caso, el acto locutivo, para Austin es a fin de cuentas una afirmación sobre la realidad y por consiguiente un acto ilocutivo<sup>159</sup>, toda constatación en el momento en que es expresada como acto de habla involucra obviamente un alguien a quien probar.

El considerar los actos de habla implica el pensar el uso del lenguaje como diálogo, el cual en la argumentación de Ricœur “no constituye un modo de discurso entre otros”<sup>160</sup> sino lo característico de la comunicación humana. En los actos de habla, el acento está puesto en el excedente de sentido que rebasa lo puramente constatativo y la avocación del uso del lenguaje al alocutario en un compromiso de ir y venir que los vuelve interlocutores.

Por último, no se puede pasar por alto el contexto en que éstos tienen sentido. Una afirmación del tipo “hace mucho calor” no se comprendería como una invitación a prender un ventilador de no haber uno en la habitación, que a su vez carece de algún medio de ventilación natural. De forma más compleja, “yo te bautizo” necesita del conocimiento y aceptación de las partes del rito católico, de la presencia de un sacerdote autorizado para ejercerlo, una persona no bautizada para aceptarlo, y como mínimo un poco de agua, entre otras cosas.

Como se observa, el contexto no sólo es el inventario material que está al alcance de los interlocutores en la situación de enunciación, constituye el ambiente cultural, simbólicamente

---

<sup>158</sup>*Ibidem.* p. 114.

<sup>159</sup>*Ibidem.* pp. 115 y ss.

<sup>160</sup>Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 29.



estructurado, que brinda sentido a las enunciaciones más allá de su literalidad constatativa. Coincido con Coseriu cuando afirma: “los entornos intervienen necesariamente en todo hablar, pues no hay discurso que no ocurra en una circunstancia que no tenga un ‘fondo’. [...] los entornos orientan todo discurso y le dan sentido, y hasta pueden determinar el nivel de verdad de los enunciados”<sup>161</sup>.

Ahora bien, si las nociones de contexto están normalmente orientadas a una dimensión en la que se analiza la presencia de indicadores materiales o lingüísticos, sin hacer mucho énfasis en la construcción cultural del mismo<sup>162</sup> es por el uso práctico que se pretende del concepto, que sirva de base para el análisis de las elocuciones. Desde un punto de vista de una antropología del diálogo, no es posible olvidar que toda interacción entre el ser humano y el mundo está mediada por el símbolo y el imaginario que éste construye.

Misma reflexión que atañe a la retórica, arte históricamente relegado a la calumnia y la manipulación en el proceso de discriminación entre el *logos* y el *mythos*, pero que pone de manifiesto la naturaleza lingüística del ser humano, como prueba Aristóteles quien en las primeras páginas de su *Retórica*<sup>163</sup> escribe en un sentido muy en el mismo sentido al célebremente malinterpretado extracto de la *Política*: “Aparte de que si es vergonzoso que uno mismo no pueda ayudarse con su propio cuerpo, sería absurdo el que no lo fuera también en lo que se refiere a la palabra, ya que ésta es más específica del hombre que el uso del cuerpo”<sup>164</sup>.

No obstante, la aportación de la retórica viene de su propia definición como el arte de la persuasión<sup>165</sup>, lo cual implica la existencia de *otro* a quien persuadir y, por ende, su naturaleza dialógica. Esta perspectiva ha sido bien explotada por Chaïm Perelman<sup>166</sup>. El paso de la lógica formal a la retórica es la inclusión de alguien más, el auditorio, hacia quien se debe

---

<sup>161</sup>*Loc. cit.* Eugen Coseriu en Helena Calsamiglia Blancafort y Amparo Tusón Valls, *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*. Ariel, Barcelona, 2001, p. 107.

<sup>162</sup>Como se puede observar en el texto de Helena Calsamiglia Blancafort y Amparo Tusón Valls, *op. cit.*, pp. 101 y ss.

<sup>163</sup>Aristóteles, *Retórica*. Gredos, Barcelona, 2007, 412 pp.

<sup>164</sup>*Ibidem.* p. 34.

<sup>165</sup>*Cfr. Ibidem.* p. 27 y ss.

<sup>166</sup>El núcleo de la argumentación se encuentra en dos obras de Perelman. Véase: Chaïm Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *The new rethoric. A treatise on argumentation*. University of Notre Dame Press, Indiana, 1969 (reimp. 2013), 566 pp. y Chaïm Perelman, *El imperio retórico*. Grupo Editorial Norma, Santa Fe de Bogota, 1997, 214 pp.

adecuar el discurso. Perelman lo denomina “contacto intelectual” o “contacto de mentes”<sup>167</sup>, lo que presupone una cierta capacidad para llegar a un acuerdo racional con el interlocutor en vez de una simple manipulación, como la connotación vulgarmente popularizada de la retórica parece sugerir a partir de las experiencias de los movimientos fascistas del siglo pasado<sup>168</sup>.

Por otra parte, la avocación al auditorio resultante del rompimiento con la lógica resulta patente: “For since argumentation aims at securing the adherence of those to whom it is addressed, it is, in its entirety, relative to the audience to be influenced”<sup>169</sup>. Y más adelante:

In real argumentation, care must be taken to form a concept of the anticipated audience as close as possible to reality. An inadequate picture of the audience, resulting from either ignorance or an unforeseen set of circumstances, can have very unfortunate results. Argumentation which an orator considers persuasive may well cause opposition in an audience for which ‘reasons for’ are actually ‘reasons against’<sup>170</sup>.

El acento puesto por Perelman y Tyteca en el contacto intelectual que ocurre en la argumentación que encuentra su camino a través del diálogo tiene una impronta de clara conciencia del *otro* al que va dirigido el discurso. En tanto contacto intelectual, presupone la “cerebralidad” del interlocutor como un elemento en cierta medida particular, sujeta a condiciones concretas (sociales, históricas, culturales...) por lo cual el simple acceso a la razón que brinda la lógica no basta. Es menester, como aclaran los autores, tener una idea aproximada de la audiencia para elegir la respuesta persuasiva.

Por lo tanto, la inclinación hacia el interlocutor es marcada en la práctica retórica, no sólo en referencia al conocimiento del auditorio, también en lo que tiene que ver la argumentación como acción social. De suyo, la retórica se ocupa de la palabra persuasiva, el inducir a alguien

---

<sup>167</sup>Cfr. Chaïm Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *The new rhetoric. A treatise on argumentation. op. cit.* pp. 13-14.

<sup>168</sup>La tesis del poder manipulador de la palabra tiene el efecto de justificar la acción al negar el libre albedrío del alocutario, ocultando la racionalidad propia de un acuerdo o situación dado. Esto no niega que los regímenes totalitarios del siglo pasado hayan dado especial importancia a la oratoria pública. Esto se halla excepcionalmente expuesto en el estudio de Gerardo Ramírez Vidal, *La palabra y el puño. Perfiles de la retórica nazista en el Mein Kampf de Adolfo Hitler*. Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2013, 154 pp.

<sup>169</sup>*Ibidem.* p. 19.

<sup>170</sup>*Ibidem.* p. 20.

a hacer algo en el sentido en que se describen de los actos de habla. Como afirma Paul Ricœur: “L’orateur ambitionne de conquérir l’assentiment de son auditoire et, si c’est le cas, de l’inciter à agir dans le sens désiré. En ce sens, la rhétorique est à la fois illocutionnaire et perlocutionnaire”<sup>171</sup>.

Así, tanto la pragmática que declara abiertamente que hablar es realizar actos con palabras, como la retórica que llama a la acción, difuminan la distinción tajantemente establecida por Hannah Arendt entre acción y discurso<sup>172</sup>. El discurso ya no sólo es indispensable para explicar la acción, puesto que toda acción sin discurso es simplemente incomprendible, el discurso también justifica al discurso, como la concatenación de argumentos mejor lo ejemplifica, cada uno apuntala a los anteriores y prepara los posteriores.

Por otra vía, Perelman obtiene conclusiones de diferente talante de la escisión entre lógica y retórica, entre demostración y argumentación, que bien podría identificarse con el giro lingüístico que descentra la razón del sujeto al considerarlo en relación al lenguaje, para conformar en sus palabras una “nueva retórica” cuyo imperio “cubre todo el campo del discurso que busca persuadir o convencer, *cualquiera sea el auditorio al cual se dirige y cualquiera sea la materia sobre la cual versa*”<sup>173</sup>. En resumen, cualquier discurso no demostrativo, “que no se limitan a inferencias formalmente correctas, a cálculos más o menos mecanizados”<sup>174</sup>... El habla viva, cotidiana, pertenece ineluctablemente a la retórica, asimismo la otredad, pues no puede existir en la unidad de lo absoluto.

Del reconocimiento de la diferencia en el ámbito político nace la deliberación, género que Aristóteles reconoce de la retórica<sup>175</sup> (junto al epidíctico y jurídico). La disputa entre partes no puede ser juzgada bajo un parámetro singular. Otra vez con Ricœur: “l’argumentation peut conquérir tout le champ de la raison pratique ou le préférable appelle délibération qu’il

---

<sup>171</sup>“El orador ambiciona conquistar el asentimiento de su auditorio y, si es el caso, de incitarlo a actuar en el sentido deseado. En este sentido, la retórica es a la vez ilocucionaria y perlocucionaria” (traducción mía). Paul Ricœur, *Anthologie*. Points, París, 2007, pp. 104-105.

<sup>172</sup>Como lo hice notar en apartados anteriores, véase Hannah Arendt, *The human condition*, *op. cit.* pp. 175 y ss.

<sup>173</sup>Chaïm Perelman, *El imperio retórico*. *op. cit.* p. 24.

<sup>174</sup>*Ibidem*. pp. 23-24.

<sup>175</sup>Aristóteles, *Retórica*. *op. cit.* pp. 48 y ss.

s'agisse de la morale, du droit, de la politique, et –nous le verrons plus loin lorsque la rhétorique sera portée à sa limite- le champ entier de la philosophie”<sup>176</sup>.

La retórica perelmaniana invade todos los campos, hasta llegar al filosófico, y, con ello, todos los de la vida misma. Desde Aristóteles su materia es la de lo contingente (el silogismo lógico deja paso al entimema o silogismo incompleto<sup>177</sup>) por lo tanto, no sólo la experiencia del mundo, fragmentaria, pasa por el tamiz del lenguaje y de la retórica; sino también la vida cotidiana<sup>178</sup> (de la que intenta separarse con exasperación el saber científico) casi en su totalidad. Qué mejor prueba que la muerte, para la finitud del ser humano o, si se me permite un argumento retórico, como un ser tan finito puede engendrar (en contraposición a constatar) algo infinito. Mejor lo había expresado Nietzsche:

En algún apartado rincón del universo vertido centelleantemente en innumerables sistemas solares, hubo una vez una estrella en la que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más arrogante y más falaz de la “historia universal”: de todos modos sólo fue un minuto. Tras unas pocas aspiraciones de la naturaleza, la estrella se enfrió y los animales inteligentes tuvieron que perecer. Alguien podría inventar una fábula similar y, sin embargo, no habría demostrado de un modo satisfactorio constituye, en la naturaleza, una excepción lamentable, vaga, fugitiva, inútil y arbitraria. Hubo eternidades en las que él no existía; si vuelve a desaparecer, no habrá pasado nada. En efecto, el intelecto en cuestión no tiene otra misión más amplia que trascienda la vida humana<sup>179</sup>.

Estas reflexiones dan luz sobre lo que el diálogo conlleva en su seno, el *otro* y la inmanente posibilidad de su verdad, pues el interlocutor no aguarda incólume, pretende y se pretende de él que conteste y, sobre todo, que disienta, pues ¿qué sentido tendría entablar una discusión con alguien con quien se está de acuerdo? Lo anterior brinda razones para comprometer la

---

<sup>176</sup>“la argumentación puede conquistar todo el campo de la razón práctica o la mejor llamada deliberación aun si trata de la moral, del derecho, de la política y –lo veremos más allá ya que la retórica será llevada a sus límites- el campo entero de la filosofía” (traducción mía) Paul Ricœur, *Anthologie. op. cit.* p. 104.

<sup>177</sup>Cfr. Aristóteles, *Retórica. op. cit.* pp. 30-32.

<sup>178</sup>En apego a lo dicho por Andrés Ortiz-Osés: “Al final de la vida se revela lo que la vida es desde el principio: contingencia”. Epígrafe que abre diversos números de la *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*. Tómese para consulta la citada *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento. Gianni Vattimo. Hermeneusis e historicidad*. N° 217, 2007, 224 pp.

<sup>179</sup>Friedrich Nietzsche, *El libro del filósofo*. Taurus, México, 2013, p. 95.

visión reduccionista del *logos* antes ya criticada en favor de un consenso pragmático, con los actos de habla, o una matizada relativización perspectivista en la argumentación, como proponen los teóricos de la nueva retórica.

En síntesis, se combate la comunicación como simple transmisión de información, neutra y objetiva que provocaría a declarar la verdad de lo factual, o la visión estructuralista que considera la lengua como un sistema cerrado, anónimo; problematizando el diálogo más allá del ir y venir del discurso, situado en el tiempo y en el espacio (su contexto) e incluyendo todo lo que antes di en llamar *mythos*: la mediación social y cultural, a la vez consciente e inconsciente, que influye en la recepción de las elocuciones.

### 1.3.3. La expresión del mundo en el *logos* del *otro*

Más allá de la simple definición, la *cultura* debe ser entendida en su aspecto práctico<sup>180</sup>. El sistema de símbolos permite, además de conjuntar el amplio abanico de representaciones, la creación de la comunidad. Cuando Aristóteles afirma que el ser humano se distingue por su *logos* y que de este se deriva la forma de organización gregaria que conoce, el Estado, sostiene este mismo punto. Sólo mediante la palabra y el lenguaje (pues la traducción se vuelve casi indistinta en diversos autores) los individuos conocen la forma de vida en colectividad, y la distinción entre palabra y lenguaje se torna un tanto ociosa pues mientras se considere el lenguaje algo más que un simple sistema de signos (la representación simbólicamente mediada de toda una cosmovisión, por ejemplo) el lenguaje se -auto-comunica en la palabra.

Por virtud del isomorfismo simbólico el mundo del hombre se traduce al *logos*, y en la medida de esta traducción también puede ser comunicado. La cultura, en la medida que es compartida, permite de forma estable comunicar utilizando símbolos. Así, los individuos se comunican la realidad que les es común como un ejercicio de constante referencia a lo que les es externo.

---

<sup>180</sup>Julio Amador Bech expone que la cultura tiene una doble función: simbólica y práctica, y en este sentido corre mi argumentación.

Esta constante referencia está contemplada en la naturaleza intrínseca del símbolo. Para los griegos, el símbolo era tanto “juntar” como “devolver”<sup>181</sup>, arrojar juntas dos cosas, el símbolo y el referente que están presentes en toda comunicación. El eminente lingüista checo Roman Jakobson<sup>182</sup> contempla, dentro de su hexágono de las funciones del lenguaje, la función referencial. Toda interacción comunicativa dice algo sobre algo y a su vez necesita un contexto en el cual es pertinente. De ahí la relación tan cercana entre comunicación y realidad simbólicamente transformada, en otras palabras, cultura.

Por ende, se puede seguir un enfoque fértil como el que sostiene Bech afirmando que “el discurso crea al mundo al enunciarlo”<sup>183</sup>, si se piensa que el mundo no es más el de la existencia física, sino su representación simbólica que se tiene de ellos. Así, el ser humano vive en un dominio que le es suyo al mismo tiempo que comparte, en cierta medida con su comunidad, y se puede pensar el principio de la política (y de todo litigio) en esta doble condición.

En términos sociológicos, según Peter Berger y Thomas Luckmann el diálogo se da en la situación *cara a cara*<sup>184</sup>, los dialogantes ponen en común más que simples palabras: “Mi ‘aquí y ahora’ y el suyo gravitan continuamente sobre el otro, en tanto dure la situación ‘cara a cara’. El resultado es un intercambio continuo entre mi expresividad y la suya”.<sup>185</sup> Siguiendo la argumentación de los sociólogos, durante el diálogo se da la máxima proximidad, lo que permite compartir de forma más precisa los discursos.

No obstante, en la medida en que son compartidos, el mismo yo se pone en común con el otro, su subjetividad se pone en comunión con la del otro y con el mundo al mismo tiempo que el discurso: *mythos* y *logos*, en conjunto. Sin embargo, la subjetividad misma se juega y se define en el diálogo. *Mismo* y *otro* son producto de la intersubjetividad compartida.

La construcción de la subjetividad se puede observar en el problema de la orientación del infante a la intersubjetividad. Cornelius Castoriadis, por un lado, representa la postura que

---

<sup>181</sup>Al respecto es ilustrativa la definición de Nicola Abbagnano en su *Diccionario de Filosofía*. Fondo de Cultura Económica, México, cuarta edición, 2004, p. 975.

<sup>182</sup>Roman Jakobson, “El marco del lenguaje: el metalenguaje como problema lingüístico” en Susana González Reyna (coordinadora), *Teorías del discurso. Antología*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010, pp. 75-86.

<sup>183</sup>Julio Amador Bech, *op. cit.* p. 17.

<sup>184</sup>*Cfr.* Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, Buenos Aires, 2005, pp. 44 y ss.

<sup>185</sup>*Ibidem*, p. 44.

Nick Crossley llama “monádica”<sup>186</sup> pues pone en cuestión la naturalidad de la orientación hacia el *otro* dada la violencia que la sociedad al instituirse representa sobre el individuo. Sin embargo, Crossley discute la radicalidad de la tesis de Castoriadis al argumentar que, a pesar del increíble esfuerzo que toma la orientación al orden simbólico y político este se da pues el infante está, desde el comienzo, abierto a su entorno.

Tensión apertura-cerrazón que no debe descartarse gratamente y que arroja consecuencias sobre la noción de intersubjetividad y, obviamente, la de diálogo. En cierta medida, al tiempo que es una estructura de libertad lo es de control, a decir de Crossley: “I have argued elsewhere that the social practices which shape and control our subjectivities (wich we may resist) are intersubjective practices”<sup>187</sup>.

Siguiendo a Crossley, la visión radicalmente monádica de Castoriadis no deja ver la apertura de *mismo* al *otro* (intersubjetividad en su umbral inferior). No obstante, no puedo dejar de admitir que existe un yo presubjetivo y predialógico para quien el orden social es una imposición violenta en un sentido peculiar del término. La identidad misma se construye en cierta proporción de esa forma, arbitrariamente, pues dejarla al total arbitrio del *logos* sería disolverla en el lenguaje.

---

<sup>186</sup>Nick Crossley, *Intersubjectivity. The fabric of social becoming*. SAGE, London, 1996, p. 50-51.

<sup>187</sup>*Ibidem*, p. 52.

#### 1.4. EL SILENCIO Y EL MILAGRO: LA DIALÉCTICA DEL ACERCAMIENTO Y LA DISTANCIA

*“No puedes oír a Dios hablar con otro sino tan sólo si se dirige a ti” – Esto es una observación gramatical<sup>188</sup>.*

**Ludwig Wittgenstein**

*Si el tiempo es un proceso mental, ¿cómo lo pueden compartir miles de hombres, o aun dos hombres distintos?<sup>189</sup>.*

**Jorge Luis Borges**

##### 1.4.1. El problema de la traducción: lenguaje y pensamiento

“Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo”<sup>190</sup>, se lee en el *Tractatus Logico-philosophicus* (en la notación del *Tractatus*: 5.6) de Ludwig Wittgenstein. Ciertamente enuncia una relación indiscutible: que el lenguaje permite relacionar el pensamiento con el mundo y, por ende, con los demás. Sin embargo, Wittgenstein recorre derroteros escabrosos, pues asimila el uso correcto del lenguaje al uso de proposiciones elementales que, de ser verdaderas, tendrían que verificarse empíricamente. Esto resulta evidente a partir de esta serie de proposiciones que resumen brevemente el punto en la obra del autor: “El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas”<sup>191</sup> (1.1), “lo que es el caso, un hecho, es la existencia de estados de cosas”<sup>192</sup> (2), “una figura es un modelo de la realidad”<sup>193</sup> (2.12), “una figura casa o no con la realidad; es correcta o incorrecta, verdadera o falsa”<sup>194</sup> (2.21) y “una figura lógica de los hechos es un pensamiento”<sup>195</sup> (3).

De lo anterior se observa que, si la relación entre el pensamiento y el mundo es de adecuación, el mediador: el lenguaje significativo, representa efectivamente lo que existe en

---

<sup>188</sup>Ludwig Wittgenstein, *Zettel*. Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 3° ed., 1997, p. 127.

<sup>189</sup>Jorge Luis Borges, *Historia de la Eternidad*, op. cit., p. 15.

<sup>190</sup>Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*. Tecnos, Madrid, 4° edición, 2013, p. 234.

<sup>191</sup>*Ibidem*. 107.

<sup>192</sup>*Ibidem*. 108.

<sup>193</sup>*Ibidem*. 118.

<sup>194</sup>*Ibidem*. 123.

<sup>195</sup>*Ibidem*. 124.



la realidad y, por lo tanto, las proposiciones que componen dicho lenguaje podrían analizarse a través de la prueba de verdad, esto es, que al compararlas con la realidad “casen” o no. Como lo expresa Nicola Abbagnano, Wittgenstein inaugura un solipsismo lingüístico que es el reflejo de “la tesis idealista en la teoría del lenguaje [de que] los elementos del lenguaje son signos de experiencias inmediatas, porque la experiencias inmediatas son la única realidad”<sup>196</sup>.

Así, Wittgenstein prosigue:

Esta observación da la clave para tomar una decisión al respecto de la pregunta acerca de en qué medida el solipsismo es una verdad. Pues lo que el solipsismo *quiere decir* es totalmente correcto, sólo que no se puede *decir*, sino que se muestra. Que el mundo es *mi* mundo es algo que se muestra en los límites del *lenguaje* (del solo lenguaje que yo entiendo) significan los límites de *mi* mundo<sup>197</sup> (5.62).

Y también: “Aquí se ve que el solipsismo, apurado hasta el final de forma estricta, coincide con el puro realismo. El yo del solipsismo se contrae hasta un punto sin extensión y queda la realidad coordinada con él”<sup>198</sup> (5.64).

Planteados los fundamentos de manera tan radical, le es posible establecer a Wittgenstein que lo que verdaderamente se puede decir es lo que se ajusta a las proposiciones de la ciencia natural, llevando su método de análisis hasta las últimas consecuencias: “no decir nada más que lo que se puede decir [...] y entonces, siempre que alguien quisiese decir algo metafísico, demostrarle que no había dado significado alguno a ciertos signos de sus proposiciones”<sup>199</sup> (6.53) para sorprenderse a sí mismo en tal defecto, al escribir en el párrafo siguiente: “Mis proposiciones son elucidaciones de este modo: quien me entiende las reconoce al final como sinsentido, cuando mediante ellas –a hombros de ellas- ha logrado auparse por encima de ellas. (Tiene, por así decirlo, que tirar la escalera una vez que se ha encaramado en ella.)”<sup>200</sup>

---

<sup>196</sup> Nicola Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*. Fondo de Cultura Económica, México, 4° edición, 2004, p. 991.

<sup>197</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, *op. cit.* p. 235.

<sup>198</sup> *Ibidem.* p. 238.

<sup>199</sup> *Ibidem.* pp. 275-276.

<sup>200</sup> *Ibidem.* p. 276.

(6.54), para cerrar con el célebre aforismo que le sigue “De lo que no se puede hablar, hay que callar la boca”<sup>201</sup> (7).

Visto desde esta óptica, la comunicación se revela circunscrita a la ostensión en la situación de habla que brindaría la verificación de las proposiciones de acuerdo con la realidad. Como el mismo Wittgenstein ya preveía, “un enunciado era significativo si había para él un adecuado procedimiento de verificación [...] Pero pronto se vio que ese criterio de significado era un enunciado inverificable empíricamente [...] por lo que el mismo carecía de significado”<sup>202</sup>, poniendo en relieve la imposibilidad de verificar empíricamente muchos enunciados y, por último (abandonando la escalera Wittgenstein *dixit*) terminando con el postulado de la relación totalmente lógica entre los signos del lenguaje y la realidad.

Lo que se encuentra de fondo es el carácter de representación del lenguaje para con la realidad. Si la representación fuera tan objetiva a la conciencia, como Wittgenstein proponía con la teoría de la figuración, la comunicación funcionaría sin ambigüedades, como mensajes que no presentaran ninguna polisemia, sin posibilidad del contexto de inmiscuirse en el habla y que fueran del todo comprensibles a los interlocutores. Al no poder dar cuenta tal, la perspectiva ética para Wittgenstein era el silencio de todo aquello que no pudiera enunciarse con claridad, la filosofía y su propio *Tractatus* tenían que ser desestimados por igual.

En el fondo, el lenguaje como correspondencia con el mundo presupone la imposibilidad de la comunicación. Si los límites del mundo son los límites del lenguaje surge una disyuntiva: afirmar que el lenguaje puede referir con precisión a todos los contenidos del habla y, entonces, dar por hecho que el lenguaje no tiene un papel determinante en el diálogo pues todo está ya claro y no hay necesidad de comunicar, basta con transmitir informaciones sobre el estado del mundo a la manera de una estación informática; o, por el contrario, notar que la comunicación misma es imposible dado que el lenguaje siempre impone un desvío para con la cosa, irreductible además si se acepta la polisemia del símbolo y la cultura en que la comunicación humana se desarrolla.

Sin embargo, la lección que se puede tomar de Wittgenstein es la de matizar toda concepción demasiado optimista sobre la comunicación y acusarla, de haberla, de un excesivo positivismo o logicismo. Resumidas cuentas, una teoría como tal sobreestimaría la

---

<sup>201</sup>*Ibidem.* p. 278.

<sup>202</sup>Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, *op. cit.* p. 46.

noción de lenguaje a la manera de Wittgenstein colocando la comprensión como el fundamento de la comunicación y no a la inversa. No obstante, el considerar el lenguaje en su complejidad sólo negaría la posibilidad de comunicar (comprender y reconocer *a posteriori*) si aún a pesar de realizar la crítica no se abandona la postura del lenguaje como correspondencia con el mundo, como el Wittgenstein del último aforismo que no renuncia completamente a lo propuesto en el *Tractatus...* a pesar de vislumbrar sus aporías. Cómo argumentaré a continuación, la problemática del lenguaje introduce también la de la ética del reconocimiento.

Cómo señala Jesús Rodolfo Santander: “El filósofo Wittgenstein vive en un místico silencio lo metafísico sabiendo que no puede, dentro de un mundo totalitariamente dominado por la lógica de los objetos, comunicar acerca de ‘realidades’ no objetivas presentes en su conciencia y, en rigor, sin poder pensar sobre ellas”<sup>203</sup>, que se ve expresado con claridad en términos del propio autor “Existe en efecto lo inexpresable. *Tal cosa resulta ella misma manifiesta*; es lo místico”<sup>204</sup> (6.522). Lo inexpresable puede interpretarse como el silencio, aquello de lo que no se puede hablar.

De todo lo anterior se extraen dos nociones de silencio. Siguiendo, más no al pie de la letra, la argumentación de Carla Cordua<sup>205</sup> se pueden diferenciar tres sentidos de silencio en la obra *prima* de Wittgenstein: lógico, ético y místico. El primero se deriva de la teoría de la figuración y la imposibilidad de dar cuenta de todo aquello que no responde al estándar de las ciencias naturales, incluida la filosofía misma. Este silencio, por lo tanto, es el que da pie al solipsismo que se alcanza por ambos lados y que lo expresa mejor que nadie en el prólogo: “lo que en cualquier caso puede decirse, puede decirse claramente; y de lo que no se puede hablar, hay que callar la boca”<sup>206</sup>. Si algo puede decirse, sólo necesita decirse una sola vez, y la idea del diálogo como ir y venir se desploma, el acuerdo está dado por descontado y la necesidad de comunicar es inexistente; todo lo demás no vale la pena intentarse, es

---

<sup>203</sup>Jesús Rodolfo Santander, “El silencio de Wittgenstein” en *La Lámpara de Diógenes*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, enero-junio 2000, año/vol. 1, número 001. Disponible en línea en [<http://www.redalyc.org/pdf/844/84410104.pdf>]

<sup>204</sup>Ludwig Wittgenstein, *op. cit.* p. 275.

<sup>205</sup>Carla Cordua, “Wittgenstein y los sentidos del silencio” en *Estudios Públicos*. Centro de Estudios Públicos, Santiago de Chile, número 70 (otoño 1998), pp. 243-258. Disponible en línea en [[http://www.cepchile.cl/dms/archivo\\_1775\\_280/cordua\\_pm.pdf](http://www.cepchile.cl/dms/archivo_1775_280/cordua_pm.pdf)]

<sup>206</sup>Ludwig Wittgenstein, *op. cit.* p. 103.

inexpresable coherentemente y por lo tanto no comunicable. En este sentido hablo de solipsismo.

No obstante, en cuanto a la distinción entre ético y místico difiere de la autora. Razón tiene en poner aparte, en términos analíticos lo ético y místico, pero el límite se desdibuja si se toma en cuenta lo único que Wittgenstein deja en claro al admitir que hay que tirar la escalera después de haberla escalado, el lenguaje no funciona como un medio transparente que pone en contacto a un yo y otro. En cambio, el lenguaje más allá del lenguaje significativo implica una opacidad, una “distancia” metafórica entendida como imposibilidad de una inteligibilidad directa. El silencio lógico pone en duda la posibilidad de conocimiento del mundo y, por lo tanto, del otro.

En consecuencia, el *otro* no está en el diálogo; se revela. Se comprende dentro de lo que Wittgenstein llamó lo “místico” y el imperativo moralizante que Cordua distingue como:

aquella otra forma del silencio que se caracteriza por ser lo contrario de la cháchara; se trataría de aprender una conducta destinada a contrarrestar ciertas tendencias naturales del hablante, como la inclinación a la habladuría hueca o como aquel impulso que lo arrastra a decir cosas sin sentido<sup>207</sup>.

Cuando se piensa el lenguaje en términos de comunicación en el que otro aparece en el diálogo tras la distancia insalvable del lenguaje, como una epifanía, lo místico, la habladuría se condena por una noción ético-mística del diálogo, que podría frasearse en el mandamiento: “no nombres al *otro*”, desde un punto de vista metafísico. Mismo que Walter Benjamin<sup>208</sup> remarca al hacer notar que en la Biblia Dios creó el mundo al nombrarlo, porque para el ser supremo el nombre es el verbo (y voluntad), y del nombre tuvo todo el conocimiento de la cosa. Sin embargo, sólo al hombre construyó con arcilla y no nombrándolo, y el ser humano ha tenido a bien nombrar la naturaleza, pero solo como un engañoso remedo de la lengua divina, de la cual está ineluctablemente separada la lengua humana.

---

<sup>207</sup>Carla Cordua, *op. cit.* p. 251.

<sup>208</sup>Walter Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres” en *Ensayos escogidos*. Ediciones Coyoacán, México, 4<sup>o</sup> edición, 2012, pp. 139-161.

El ser humano, en suma, no puede dejar de encontrarse con lo místico, la epifanía, el *mythos*. La distancia de la palabra a la cosa atestigua a Dios. Distancia, por demás, irreductible. Dice Benjamin:

Sólo puede sostener, que el hombre comunica un objeto a otros hombres, porque ello ocurre mediante la palabra con la cual designo una cosa. Esta concepción es la concepción burguesa de la lengua, cuya vacua inconsistencia resultará en seguida más clara. Tal teoría dice que el medio de la comunicación es la palabra, que su objeto es la cosa y su destino es un hombre. Mientras que la otra teoría no distingue ningún medio, ningún objeto, ningún objeto de la comunicación. Dice: en el nombre el ser espiritual del hombre se comunica con Dios<sup>209</sup>.

#### 1.4.2. El milagro de comunicar

En efecto, la palabra no se encuentra en situación de correspondencia directa con su referente, ni a esta relación se le puede denominar significación. En la concepción cabalística del lenguaje a la cual se adhiere Benjamin, el ser humano pierde acceso al verbo divino que había dado origen a la creación con la caída, de entonces, cualquier lenguaje sería un mero remedo de su ilustre predecesor: emborronado antes de Babel. Como muestra Umberto Eco en su célebre novela:

En el principio era el Verbo y el Verbo era en Dios, y el Verbo era Dios. Esto era en el principio, en Dios, y el monje fiel debería repetir cada día con salmodiante humildad ese acontecimiento inmutable cuya verdad es la única que puede afirmarse con certeza incontrovertible. Pero videmus nunc per speculum et in aenigmate y la verdad, antes de manifestarse a cara descubierta, se muestra en fragmentos (¡ay, cuán ilegibles!), mezclada con el error de este mundo, de modo que debemos deletrear sus fieles signáculos incluso allí donde nos parecen oscuros y casi forjados por una voluntad totalmente orientada hacia el mal<sup>210</sup>.

---

<sup>209</sup>*Ibidem*. p. 144.

<sup>210</sup>Umberto Eco, *El nombre de la rosa*, *op. cit.* p. 17. La frase en latín: “videmus nunc per speculum et in aenigmate” puede ser traducida por “vemos ahora a través del espejo y en el enigma” de acuerdo a Andrés Lema

Como ya se argumentó anteriormente, el ser humano vive en un mundo simbólico que crea sobre el mundo materialmente objetivo, el cual sólo es comprensible, así como el ser humano mismo y su actuar, en tanto lenguaje<sup>211</sup>. Anunciando como horizonte último de toda comprensión se vislumbra desde la hermenéutica contemporánea un consenso, una ontología del ser humano fundada en el lenguaje, lo cual “significa que el mundo que comprendemos siempre lo comprendemos a través de nuestro lenguaje (puesto en forma negativa: no existe comprensión que no esté orientada al lenguaje)”<sup>212</sup>.

Sin embargo, no cabe duda que la premisa principal del *Tractatus* tenía algo de verdad, si bien el lenguaje no “figura” la realidad, si es el medio en que el ser humano se encuentra con ella. Al contrario de lo que pensara Wittgenstein en su primera publicación, es un mundo abigarrado, difícil de leer si se le requiere a través de los anteojos de los atomismos lógicos.

De ahí proviene la verdad de la palabra, la capacidad dicente no reside con exclusividad en su buen empleo (conocer su significado, las reglas gramaticales a las que está adscrita) sino “el acceso a un nuevo punto de vista respecto a la propia acepción anterior del mundo”<sup>213</sup>. La verdad de la palabra es el descubrimiento de su naturalidad. En el lenguaje no pueden ser disociados forma y fondo: “la forma lingüística y el contenido transmitido no pueden separarse en la experiencia hermenéutica”<sup>214</sup>.

Se habla, entonces, de “mundo” de forma particular, recurriendo a la distinción “mundo-entorno”. El segundo, como lo objetivamente exterior; el primero, atendiendo a la veracidad de la palabra, de experiencia lingüística. Como expresa atinadamente Gadamer: “El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan *mundo*”<sup>215</sup>. El “estar-en-el-mundo”<sup>216</sup> conlleva la lingüisticidad originaria en que se desenvuelve el ser

---

Hincapié, “Versión en español de los pasajes en latín de *El nombre de la rosa*, de Umberto Eco” en *Praxis Filosófica*, Cornell University, Ithaca, U.S.A. Disponible en línea en [[http://praxis.univalle.edu.co/numeros/n23/andres\\_lemma.pdf](http://praxis.univalle.edu.co/numeros/n23/andres_lemma.pdf)]

<sup>211</sup>Un punto común entre Gadamer y Ricœur al respecto, según lo escrito por Jean Grondin “De Gadamer a Ricœur ¿es posible hablar de una concepción común de la hermenéutica?” en Gaëlle Fiasse (coord.), *Paul Ricœur. Del hombre falible al hombre capaz*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2009, pp. 37-56.

<sup>212</sup>*Ibidem*, p. 53.

<sup>213</sup>Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*. Sígueme, Salamanca, 2012, 13ª edición, p. 529.

<sup>214</sup>*Idem*.

<sup>215</sup>*Ibidem*, p. 531.

<sup>216</sup>*Idem*.

humano. En un sentido relativamente similar, Ricœur define el lenguaje como una mediación:

Para quienes hablamos, el lenguaje no es un objeto, sino una mediación. En un triple sentido: en primer lugar, se trata de una mediación entre el hombre y el mundo; dicho de otro modo, es aquello a través de o mediante lo que expresamos la realidad, aquello que nos permite representárnosla, en una palabra, aquello mediante lo que tenemos un mundo. El lenguaje es, asimismo, una mediación entre un hombre y otro. En la medida en que nos referimos conjuntamente a las mismas cosas, nos constituimos como una comunidad lingüística, como un 'nosotros'. El diálogo es, como hemos dicho, en tanto juego de preguntas y de respuestas, la última mediación entre una persona y otra. Finalmente, el lenguaje es una mediación consigo mismo. A través del universo de los signos, de los textos o de las obras culturales podemos comprendernos a nosotros mismos<sup>217</sup>.

Por lo tanto, el lenguaje permite poner ante el ser humano el mundo, representarlo en toda su alteridad. A la objetividad del entorno el joven Wittgenstein adhiere el lenguaje como una pegatina. Desde el punto de vista hermenéutico, remontando las investigaciones de Cassirer sobre la pregnancia simbólica discutida en páginas anteriores, el ser humano ya no puede encontrarse frente a la pura facticidad de las cosas. Cómo ya lo argumenté, el mundo como un conjunto de entes hablados, el *mythos*.

Frente a lo anterior, Gadamer valoriza el papel del lenguaje en la conversación como su verdadera vida. En la conversación se realiza el entendimiento, y este pone de manifiesto un mundo en común. En el acuerdo dado sobre el lenguaje se funda la comunidad. Al contrario de lo que podría parecer (y lo que la investigación contemporánea en ciencias sociales ha tematizado) el entendimiento al que refiere Gadamer no se alcanza como fin del diálogo, sino funciona como el punto de partida. Al respecto, refiere:

Este entendimiento no es un mero hacer, no es una actuación con objetivos como lo sería la producción de signos a través de los cuales comunicar a otros mi voluntad. El

---

<sup>217</sup>Paul Ricœur, *Historia y narratividad*. Paidós, Barcelona, 2014, 4º reimp., p. 47.

entendimiento como tal no necesita instrumentos en el sentido auténtico de la palabra.

Es un proceso vital en el que vive su representación una comunidad de vida<sup>218</sup>.

De lo anterior se deduce el valor que tiene el lenguaje como experiencia y conocimiento del mundo, del yo y del otro. Más aun, se aprecia su función comunicativa, indisociable de su función mediadora, pues la ventaja de tener una experiencia lingüística del mundo es que el mundo se vuelve, por la misma operación, comunicable.

Empero, uso y abuso del lenguaje caben ser matizados con la finalidad de no tenerlos por supuestos fáciles. El entendimiento al que alude Gadamer, al igual que la triple mediación de Ricœur, ponen en relieve la problemática hermenéutica que recuperara las preguntas ¿cómo el lenguaje conduce al mundo, al lenguaje y al otro? En *Verdad y Método I*, Gadamer comienza el debate sobre la determinación lingüística del objeto hermenéutica al recordar como la interpretación era un problema perfectamente observable en la labor del traductor<sup>219</sup>. La traducción, al buscar conservar un sentido perteneciente a un mundo al verse a otro diferente y ser por tanto el llegar a un acuerdo, obtendrá un lugar privilegiado como paradigma de la interpretación, al punto que el autor concluye: “Toda traducción es por eso ya una interpretación, e incluso puede decirse que es la consumación de la interpretación que el traductor hace madurar en la palabra que se le ofrece”<sup>220</sup>

Como bien indica Steiner, desde el punto de vista inaugurado por el giro lingüístico, traducir es interpretar<sup>221</sup>. Steiner sitúa la problemática de la traducción a partir de dos dificultades: en el sentido obvio del llevar de una lengua a otra, y en la insuficiencia de la información que tiene el exégeta a la hora de enfrentarse con un texto antiguo. Problematizando el valor semántico de los usos lingüísticos a partir de la variable cronológica es capaz de demostrar la necesidad de traducir incluso al interior de una comunidad lingüística, la tesis principal del libro. Por otra parte, al demostrar la fluidez del lenguaje introduce la investigación del contexto histórico, la adquisición de “preinformación”<sup>222</sup>, para la comprensión de lo escrito en virtud de una premisa no explícita por él que afirmaríala la relación intrínseca entre el lenguaje y el imaginario cultural en que se produce.

---

<sup>218</sup>Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método I*, op. cit. p. 535.

<sup>219</sup>*Ibidem*. pp. 462 y ss.

<sup>220</sup>*Idem*.

<sup>221</sup>George Steiner, *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*. op. cit. pp. 39 y ss.

<sup>222</sup>*Ibidem*. pp. 32-33.



Esto engarza, por otro lado, con el problema introducido a través de Wittgenstein. Ricœur no se desembaraza tan fácilmente de la problemática de la comunicación. Para el filósofo francés, más que una presuposición, la comunicación, como el diálogo (el *logos* que se pone en común), se trata de un milagro, pues al renunciar a la figuración del mundo, la relación transparente entre mundo y pensamiento, el desvío que toma por medio del lenguaje (que a su vez presupone al *otro*, por su uso comunicativo) hace inadecuada la palabra para expresar la experiencia privada.

El milagro consiste en la radicalización del paradigma de la traducción, lo cual le permite introducir con más claridad la problemática de la interpretación en la comunicación. En sus palabras:

Transgredir o superar la soledad fundamental de cada ser humano. Por soledad no me refiero al hecho de que frecuentemente nos sentimos aislados en una multitud, o al de que vivimos y morimos solos, sino, en un sentido más radical, a que lo experimentado por una persona no puede ser transferido íntegramente a alguien más. Mi experiencia no puede convertirse directamente en tu experiencia. Un acontecimiento perteneciente a un fluir del pensamiento no puede ser transferido como tal a otro fluir del pensamiento. Aun así, no obstante, algo pasa de mí hacia ti. Algo es transferido de una esfera de vida a otra. Este algo no es la experiencia tal como es experimentada, sino su significado. Aquí está el milagro. La experiencia tal como es experimentada, vívida, sigue siendo privada, pero su significación, su sentido, se hace público.

La comunicación en esta forma es la superación de la no comunicabilidad radical de la experiencia vivida tal como fue<sup>223</sup>.

De lo cual se deriva que el acceso al otro está mediado por el lenguaje, la palabra inconclusa, como dijera Esther Cohen y la inevitable posibilidad del mal, el malentendido, como presupuesto teológico de la caída, origen de la imperfección del lenguaje en la aproximación cabalística<sup>224</sup>. De la misma tesis, Gadamer concluye que el ser humano es capaz de una cierta libertad, de situarse por encima de su entorno y significarlo sin la determinación que impondría la palabra divina. La introducción del carácter de mediación lingüística del mundo

---

<sup>223</sup>Paul Ricœur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, op. cit. pp. 29-30.

<sup>224</sup>Véase: Esther Cohen, *La palabra inconclusa. Ensayos sobre cábala*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005, 4º edición, pp. 159-167.

y su correspondiente polisemia fundamenta una noción de libertad como autonomía en un sentido similar al que discutí al respecto de Hannah Arendt páginas arriba.

Tal circunstancia crea una brecha entre la palabra y el pensamiento, que justifica hablar también de traducción en este sentido, al interior de la misma comunidad lingüística. El diálogo está marcado por la necesidad de corregir y ajustar el uso de los términos debido a la infinita indeterminación de las palabras. En un lenguaje totalmente positivo, como Wittgenstein plantea en su primera obra, el entendimiento está dado por descontado. Así, afirma Ricœur, “les raisons de l’écart entre langue parfait et langue vive sont exactement les mêmes que les causes de la mécompréhension”<sup>225</sup>.

Sin embargo, de tal problemática sería erróneo optar por la solución de Wittgenstein, el silencio, pues la comunicación existe realmente. Es menester, en primer lugar, poner el acento entre la libertad propia del ser humano como indeterminación y pluralidad (de la que me ocupé en el apartado anterior) y la consecuencia positiva que extrae Ricœur al afirmar que “aucun langue universelle ne peut réussir à en reconstruire l’indéfini diversité”<sup>226</sup>. La pluralidad es un hecho de lenguaje.

#### 1.4.3. La dialéctica del acercamiento y la distancia

La postura aquí suscrita es la de que la interpretación es un desvío necesario en el proceso del conocimiento humano, en lugar de un acceso directo como lo supondría el texto citado de Wittgenstein. Por lo tanto, siguiendo a Schleiermacher “Todo lo que hay que presuponer en la hermenéutica es únicamente lenguaje”<sup>227</sup> siempre y cuando se contemple que, incluso en el interior de la propia tradición, en el fenómeno que da vida al lenguaje, el diálogo, existe un proceso de traducción de un *mismo* a un *otro*, en el que la palabra sirve de médium.

La dualidad entre el silencio como la dificultad o inadecuación de la palabra contra la posibilidad de traducir en el diálogo la he tematizado en un artículo pendiente de ser

---

<sup>225</sup>“Las razones de la brecha entre la lengua perfecta y la lengua viva son exactamente las mismas que las causas del malentendido” (traducción mía) en Paul Ricœur, *Anthologie. op cit.* p. 39.

<sup>226</sup>“Ninguna lengua universal puede fracasar en reconstruir una indefinida diversidad” en *Idem.*

<sup>227</sup>Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I. op. cit.* p. 460.

publicado como la dialéctica entre la “distancia” y el “acercamiento”<sup>228</sup>. Desde un punto de vista estrictamente comunicativo, la “distancia” refiere metafóricamente a la imposibilidad de transmitir el pensamiento, la inconclusión de la palabra, el mal y el malentendido, y las limitaciones que el traducir lleva consigo.

En contraparte, la noción del “acercamiento” irrumpe gracias a la evidencia empírica de la sociedad, la comunidad y el ser humano como “animal simbólico” y, por ende, dialogante. Como afirma Ricœur, a pesar de no ser la experiencia privada, algo pasa. Signos y símbolos, expresiones, que tienen que ponerse en claro, misión última de la hermenéutica. Ante la distancia inexorable entre la experiencia privada y la palabra, que abre la brecha entre *mismo* locutor y el *otro* alocutario, el esfuerzo interminable de ajustes que concierne al diálogo. Un acercamiento que no cesa.

La tensión que planteo, si bien se deduce en cierta medida de la dialéctica entre el acontecimiento y el sentido que Ricœur pone en claro en el primer apartado de *Teoría de la Interpretación*<sup>229</sup>, no se reduce a una reformulación de tal planteamiento. Ricœur, en eterna pugna contra las posturas más estructurales del estudio del discurso, pretende separarlo de la lengua y el habla a través de la enunciación. Así, la lengua es definida como el conjunto de códigos y el habla como la realización particular de ese código, mientras que el discurso consiste en una enunciación (acontecimiento) con sentido y referencia (predicación). La dialéctica del acontecimiento y el sentido se encuentra en la misma definición de discurso, y queda clara tomada de boca de Ricœur: “*Si todo discurso se actualiza como acontecimiento, todo discurso es comprendido como sentido*”<sup>230</sup>. Como buen reconciliador, Ricœur pretende poner en contacto los aportes de Benveniste antes revisados sobre el discurso como enunciación que actualiza el sistema de la lengua en su uso, con los análisis de la pragmática anglosajona sobre el significado.

La tensión entre el acercamiento y la distancia se encuentran al interior, por decirlo así de lo planteado por el filósofo francés. Él, en ánimo conciliador, plantea el funcionamiento del

---

<sup>228</sup>Véase: Alejandro Aguilar Nava, *Un diálogo para la paz. Una aproximación al otro desde una ética del reconocimiento* en Hernández-Vela Salgado, Edmundo (Ed.) y Sandra Kanety Zavaleta Hernández (Coord.), *Paz y seguridad y desarrollo*. Tomo VIII (pendiente de publicación). Universidad Nacional Autónoma México-Lirio, México.

<sup>229</sup>Véase: Paul Ricœur, “El lenguaje como discurso” en *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, *op. cit.* pp. 15-37.

<sup>230</sup>*Ibidem.* p. 26.

discurso como comunicación desde un punto de vista integral. La dialéctica del acercamiento y la distancia se pregunta, dando por hecho sus apuntes, ¿hasta qué grado se puede comunicar? y como se desarrollará en el siguiente capítulo de esta investigación ¿en qué medida es ético forzar el límite que lo comunicable marca?

Por otra parte, mi planteamiento tiene por correlato lo dicho por Mauricio Beuchot sobre las hermenéuticas “univocistas” y “equivocistas” en el *Tratado de Hermenéutica Analógica*<sup>231</sup>. Beuchot identifica a las hermenéuticas univocistas con la actitud científica y humanista del positivismo que pretendía encontrar una única interpretación. “Tenía que ser completamente unívoca, con un significado único y sin dejar ningún lugar a la ambigüedad”<sup>232</sup>. Esto complicaba en dos sentidos: en primer lugar, de orden técnico, la certeza de la correcta interpretación sólo se podía tener a través de una verificación empírica bajo el supuesto, con Wittgenstein y los positivistas lógicos, de que el lenguaje correspondía exactamente a la realidad, pero, como hace notar Beuchot, el enunciado que proclamaba la relación entre lenguaje y proposición con la realidad empírica no era, por sí mismo, empíricamente verificable, lo que echaba por tierra la teoría. Era imposible brindar una interpretación única. El diálogo, sin ser del dominio de la equivocidad, introduce en la dimensión semántica una irreductible pluralidad.

En la relación que puede tener con la aplicación dialógica que busco en este texto puede presentar un segundo problema que apenas delinearé por ser materia de siguientes anotaciones. Desde un punto de vista ético y dialógico, donde el *otro* es lo que se ofrece a la interpretación, brindar una interpretación definitiva es negar su libertad como autonomía.

En contraposición a la hermenéutica univocista, Beuchot sitúa la equivocista, aquella que no repara en producir un sinnúmero de interpretaciones. Reivindica un subjetivismo a ultranza que pretende rescatar en toda su verdad al otro, por lo tanto, toda perspectiva compartirá el mismo grado de validez. A decir de Beuchot, quien en este punto sigue a Vattimo, tal equivocismo encubre un univocismo en tanto tiene de fondo un científicismo no resuelto: “el ideal schleiermachiiano de la identificación con el otro descansa en la idea de autotransparencia del sujeto y, en definitiva, en una ontoteología de la presencia plena ahistórica”<sup>233</sup>.

---

<sup>231</sup>Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. op. cit.* pp. 37-51.

<sup>232</sup>*Ibidem.* p. 46.

<sup>233</sup>*Ibidem.* p. 49.

Contrario a lo que pudiera parecer, la dualidad univocista-equivocista no corresponde simétricamente a la tensión entre acercamiento y distancia. Concedo que, como parece obvio, un acercamiento total, la inexistencia de la traducción, llevaría a una interpretación unívoca, una calca, teniendo esta postura la antinomia de que una interpretación unívoca no es realmente una interpretación, es una tautología. No obstante, es igualmente factible demostrar que la postura equivocista, al renunciar a un parámetro que pueda ayudar a discernir grados de validez de la interpretación, las vuelve a todas unívocas y, al mismo tiempo, contradictoriamente no exclusivas. La existencia de la contradicción de la univocidad no exclusiva sólo denota pereza del pensamiento.

El vínculo entre la dicotomía de Beuchot y la dialéctica de *acercamiento* y *distancia*, la encontramos si a esta última se le piensa como el parámetro que permite diferenciar entre los dos extremos de la hermenéutica, que como él mismo Beuchot reconoce, como todos los extremos, se tocan por el otro lado. En un símil con la explicación cabalística del lenguaje, la hermenéutica univocista postula la presencia del intérprete Dios, la equivocista hace de todos los seres humanos dioses; la dialéctica entre el acontecimiento y la distancia pretende fundar la unidad entre lo objetivo, la palabra como tal, y lo subjetivo, la traducción como una interpretación que pretende recuperar en la medida de lo posible el sentido de lo dicho.

Por último, para atar cabos sueltos, la dialéctica entre el *acercamiento* y la *distancia* también tiene algo que aportar a la distinción entre *mythos* y *logos* del discurso que plantee en las primeras líneas de este escrito. El *mythos*, como recuperación romántico-moderna, nace de la intuición de que “el hombre no es el amo del habla, sino su sirviente”<sup>234</sup>, con Steiner, y de que sobre el mundo “hay significaciones previas, ya dichas de alguna manera”<sup>235</sup>, en Foucault, entre otros. El *logos*, en su acepción rectificadora de la escisión efectuada desde la ilustración griega que pretendía equipararlo con razón, para problematizarlo como discurso hablado, presupone que, de Aristóteles a Arendt y después, que “la naturaleza no hace nada en vano [...] ella concede la palabra al hombre exclusivamente [...] para expresar el bien y el mal, lo justo y lo injusto”<sup>236</sup>.

---

<sup>234</sup>George Steiner, *Los logócratas*. Fondo de Cultura Económica-Ediciones Siruela, México, 2010, 1º reimp., p. 17.

<sup>235</sup>Michel Foucault, *El orden del discurso*. op. cit. p. 48.

<sup>236</sup>Aristóteles, *Política*. op. cit. p. 14.

En la dialéctica del *acercamiento* y la *distancia* debe ser tenida en cuenta la dualidad del ser humano como ser hablante y hablado, pues ambas constituyen en el diálogo dos facetas de la subjetividad: como constreñido al universo posible de discurso y como expresión de la libertad a través de la palabra. Como intentaré demostrar en el siguiente capítulo, pensar que el equilibrio entre el *acercamiento* y la *distancia* es el fundamento de una teoría del reconocimiento ético en el diálogo (la comprensión correcta y respetuosa del otro), conlleva a esperar que *mythos* y *logos* se mantengan en una relación dialéctica.

El desconocimiento del *mythos* conlleva a negarle al otro la posibilidad de “justificarse”, de explicar su conducta a partir de los códigos culturales que del imaginario simbólico se desprendan. El desconocimiento del *logos*, en sentido opuesto, impide responsabilizar, pues donde un individuo no es más que un epifenómeno de las determinaciones sociales o culturales, no hay conciencia ni intención, misma que se expresa de manera más clara a través del discurso hablado.

## 2. NEGACIÓN

### PREFACIO: AUSCHWITZ Y EL TRAUMA

Más allá de las discusiones teóricas sobre el Holocausto, no cabe duda que aún constituye aquella “experiencia política que nosotros aún no hemos olvidado”<sup>237</sup>, como la refiere Emmanuel Levinas. Queda la huella en la memoria de la tradición cultural que tiene, o alguna vez tuvo, en la Ilustración Francesa, la inspiración para la construcción del porvenir societario, que se repliega sobre sí misma intentando calcular hasta que medida la conexión era necesaria. ¿Qué tanto deben los campos de concentración a la razón instrumental tan cara a la idea de progreso? parece ser una duda sugerente para la teoría crítica<sup>238</sup>. ¿Qué tan cerca se encuentra el individuo promedio de tal atrocidad? queda sobrevolando tras la reflexión de Hannah Arendt<sup>239</sup>.

De entre todas las discusiones, parece haber un consenso: el Holocausto se convirtió en un punto de inflexión en que la modernidad occidental parece adquirir un mayor grado de conciencia de sí misma, de los axiomas que supone, de su “verdad”. Buena parte de las ahora llamadas posturas postmodernas o postfundamento tienen en común la desconfianza por lo que antes de 1945 se daba por sentado. No es la pretensión de este texto brindarle un certificado de nacimiento a tal actitud crítica (para Ricœur, por ejemplo, se remonta a tres insignes testas de la historia de la filosofía: Nietzsche, Marx y Freud<sup>240</sup>), sino poner en relieve lo que el Holocausto aportó con mayor presencia que cualquier otro acontecimiento de la historia moderna: la violencia. No obstante, la cuestión queda en el aire, y una pregunta implícita, irresoluta. Ya descubierta la violencia ¿qué se puede hacer con ella?

En *Más allá del principio del placer*<sup>241</sup>, Sigmund Freud se propone estudiar la neurosis traumática de los soldados regresados del frente, de la Primera Guerra Mundial, quienes presentaban recurrentemente sueños en los que revivían la experiencia. Paradójicamente, los

---

<sup>237</sup>Emmanuel Levinas, *Ética e infinito*. Antonio Machado Libros, Madrid, 2015, p. 67.

<sup>238</sup>Véase: Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*. Trotta, Madrid, 2º edición, 2010, 187 pp. También Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*. Akal, Madrid, 2007, 317 pp.

<sup>239</sup>Véase: Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. DeBolsillo, México, 2016, 440 pp.

<sup>240</sup>Véase: Paul Ricœur, *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI, México, 13º reimp., 2012, pp. 32 y ss.

<sup>241</sup>Véase: Sigmund Freud, “Más allá del principio del placer” en *Obras Completas. Tomo 7*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2º ed., 2001, pp. 2507-2541.

mismos no mostraban mayor afectación en su vida diaria. La reelaboración del trauma, indispensable para mantener en equilibrio la economía psíquica, adquiere la vía de escape onírica, imaginaria y fantasiosa.

Quizá el modelo freudiano pueda ser de utilidad para explicar, en paralelo, una afirmación tan contundente como la de Emil Fackenheim, quien expresara: “Philosophers have all but ignored the Holocaust”<sup>242</sup>. En verdad la denuncia no es tan airada como su formulación, no intenta expresar un olvido total del genocidio, sino los circunloquios y las digresiones con que el pensamiento contemporáneo la ha tocado. La peculiaridad del acontecimiento, su singularidad, pone en aprietos a los modernos, acostumbrados a integrar sistemas filosóficos complejos, leyes éticas y devenires incuestionables. Para ellos, la esencia del Holocausto es un “mal radical”, como defiende Hannah Arendt en su voluminoso *Los orígenes del totalitarismo*<sup>243</sup>. Radical puede ser interpretado como alejado, tanto que parezca externo y ahorre la excomuniación de la tradición. En suma, una represión culposa que exime, en nombre de la norma, al evento traumático como algo que ingenuamente “aconteció”, que exime al proyecto ilustrado y le permite seguir viviendo de día con relativa tranquilidad.

En contraste, el aura del pensamiento pacificado encuentra el pivote que libra la presión en las fantasías que rememoran, con mayor o menor distorsión, el apocalipsis del control total o la deshumanización. Pasado por el tamiz del consumo, el placer ha desplazado el trauma desde la literatura al cine: en los últimos años, varias películas hicieron furor en las salas con la temática nazi, *Bastardos sin gloria* y toda la saga de *Los vengadores*, en un flujo discontinuo que debería sorprendernos. El Holocausto aún vende. En la otra mano, masacres como la ocurrida en Orlando, Florida, unos días antes de que escribiera estas líneas, pasa por el otro filtro que impide al individuo adquirir experiencia sobre la violencia. La información, a la que Benjamin dirige amargas críticas por su papel de destructora de la experiencia del mundo<sup>244</sup>, reduce el acontecimiento a la nada. A pesar de aún tener como difusa sombra el totalitarismo, cada vez es más difícil contar con una experiencia trascendente en un mar sofocante de datos. La metáfora de lo líquido nunca quedó más a modo.

---

<sup>242</sup>Emil Fackenheim, “The Holocaust and Philosophy” en *The Journal of Philosophy*. Volumen LXXXII, Número 10, 1985, p. 505.

<sup>243</sup>Véase: Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza Editorial, Madrid, 8º reimp., 2015, 695 pp.

<sup>244</sup>Walter Benjamin, “El narrador”. Disponible en línea en: [[http://mimosa.pntic.mec.es/~sferna18/benjamin/benjamin\\_el\\_narrador.pdf](http://mimosa.pntic.mec.es/~sferna18/benjamin/benjamin_el_narrador.pdf)]. Consultado el 4 de junio de 2016.



Paralelamente, la angustia, para el psicoanalista, tiene una función defensiva similar. De acuerdo con esta perspectiva, “constituye un estado semejante a la expectación del peligro y preparación para el mismo, aunque nos sea desconocido”<sup>245</sup>. Es consecuencia del trauma, aunque Freud desestima que pueda llevar a una neurosis. Es, permitiéndome una libertad profana, una postura proactiva en la medida que se puede, una toma de conciencia de la amenaza.

Uso el término “conciencia” a pesar de ser problemático. Auschwitz puede ser caracterizado, en un matiz de fuerte crítica, como un experimento que desborda la conciencia. Más es de una conciencia que centra al sujeto, que no se pregunta por la relación entre verdad y ser, y mientras continúe con tal indiferencia no será esencialmente moderno<sup>246</sup>. La posmodernidad, ininteligible sin el Holocausto, no niega esta premisa llevándola al extremo del temor constante de que cualquier verdad pueda ser tomada por asalto (el folklore, la ciencia, la estética, la filosofía, etcétera) y obligada a trabajar para los fines más abyectos.

En el resquebrajamiento del juicio categórico se deja ver una dimensión negada. La conciencia se torna sospecha, la sospecha angustia. Auschwitz escandaliza, se evita, se eufemiza y resurge como el trauma freudiano pues en él yace la prueba fehaciente de la inconmensurable posibilidad de violencia que encierra en sí la cultura. Esta sospecha, la de las dos caras de Jano, ya no podrá ser desterrada del imaginario. Se abstiene de abandonar la mente, como la serie de catástrofes que el ángel de la historia veía tras de sí, cuando era arrastrado por el huracán del progreso, según se lee en el famoso pasaje de la tesis IX sobre el concepto de historia<sup>247</sup>.

El campo de concentración sirve aún, como figura temida (pues al menos para Freud el miedo es inspirado por un objeto<sup>248</sup>), de recordatorio del potencial que tiene toda verdad absoluta, toda situación totalizante, de negar al *otro* como figura de la alternativa. Dividido en cuatro apartados, este capítulo pretende encauzar el impulso del trauma más allá de la angustia y en vez de la neurosis.

---

<sup>245</sup>Sigmund Freud, *Obras completas. Tomo 7. op. cit.*, p. 2510.

<sup>246</sup>En este tenor Michel Foucault se permitía declarar: “El estructuralismo no es un método nuevo, es la conciencia despierta e inquieta del saber moderno”. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Siglo XXI*, México, 2° ed., 2° reimp., 2014, p. 225.

<sup>247</sup>Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos. Ítaca – Universidad Autónoma de la Ciudad de México*, México, 2008, p. 44.

<sup>248</sup>Sigmund Freud, *op. cit.*, *ídem*.

Este movimiento tiene algo de duda en los grandes fines, del nihilismo del que Nietzsche es maestro. En el primer apartado pretendo ahondar en la búsqueda de la verdad, poniendo énfasis en su papel determinante en la historia de la humanidad, para así demostrar, cepillando a contrapelo, la negación implícita que arrastra. La verdad concebida así, como *voluntad de poder*<sup>249</sup>, tanto en Nietzsche y con cierta afinidad en el psicoanálisis, es garantía de una identidad cerrada sobre sí, que es a su vez la imagen de una violencia primigenia o del existir, del ser sobre la nada.

A propósito de esta reflexión, desarrollo en el segundo apartado, de la mano del Estado Moderno (que me sirve de ilustración y motivo como una identidad social), una noción de *totalidad* que sirva para explicar fehacientemente la dominación. La paradoja, visto el fenómeno desde esta posición, es que, si bien una elite dominante instituye una *totalidad*, la verdad que subyace se le va de las manos. Así como el neurótico no puede dejar de elaborar el trauma en sueños, desde la perspectiva del poder de Michel Foucault, en la *totalidad* incluso el dominador se ve dominado; y entre mejor funcione, más a merced está uno del *otro*. Sólo la verdad tiene el mando.

Por último, la conciencia de que la verdad y la *totalidad* hacen imposible la actitud ética, concluyo, siguiendo muy de cerca la argumentación de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, que se puede reformular el concepto de ideología, de tanta importancia para el pensamiento político moderno, en términos de *totalidad*. El problema de lo ideológico como falsa consciencia en el marxismo ortodoxo, en mi opinión adquiere un nuevo aire como “ausente de consciencia” sobre sus potenciales limitaciones o puntos ciegos y como pérdida de referencia del ser humano (al concepto de alienación también le quedan bocanadas de oxígeno) cuya obra es ineluctablemente imperfecta.

A través de esta senda, pretendo delinear de forma útil un concepto de negación versátil más allá de las instituciones, la esclavitud, la conquista... Bajo las premisas antes expuestas de que el ser humano es un animal de lenguaje, la negación del *otro* latente en cualquier forma de dominación debe explicarse esencialmente en los discursos, más concretamente, en la verdad que se hace pasar a través de ellos. Cuando la palabra no toma partido en la negación, ni cualquier otra forma de intercambio de información, no hay dominación, sino la

---

<sup>249</sup>La argumentación, de forma libre, sigue la obra homónima de Friedrich Nietzsche. Véase: *La voluntad de poder*. EDAF, Madrid, 24<sup>o</sup> reimp., 2014, 680 pp.

mera violencia del existir de las cosas y el grado máximo de negación que vacía de sentido toda tentativa de explicarla. Este texto, por lo tanto, no se ocupa de ese caso extremo.

## 2.1. EL PROBLEMA DE LA VERDAD

*Una mentira repetida mil veces se convierte en la realidad.*

**Joseph Goebbels**

*Cien repeticiones tres noches por semana, durante cuatro años —pensó Bernard Marx, que era especialista en hipnopedias—. Sesenta y dos mil cuatrocientas repeticiones crean una verdad. ¡Idiotas!*

**Aldous Huxley**<sup>250</sup>

### 2.1.1. La búsqueda de fundamento

Un problema acuciante para los estudios sobre el reconocimiento estriba en la dificultad de “re-conocer” algo que no es conocido en primera instancia, cuya comprensión necesariamente choca contra el sujeto del conocimiento (la palabra de moda en el ámbito académico desde hace unas décadas, “descentra”, es explicativa) y le impele a salir de él. Ésta es la cuestión que impera en el encuentro con el *otro* cuando es absolutamente *otro*. Su alteridad se funda en la imposibilidad de entenderlo. En un lenguaje llano, la comprensión se encuentra al final del camino. La pregunta acuciante, antes de dilucidar si es posible o conveniente tal reconocimiento, sería ¿por qué el ser humano requiere tan desesperadamente la certeza que el conocimiento, a pesar del posmoderno desengaño, parece brindar?

La pregunta contiene un supuesto que hay que aclarar, que el ser humano necesita de la verdad a la manera de un sostén (pues en las líneas superiores se interroga, más bien, por el cómo), de un fundamento que brinde sentido con suficiencia al ser del humano. Ahora bien, al afirmar tal necesidad, no pretendo hacerlo en un sentido biológico, pues no es mi intención ni mis competencias lo permiten. Es desde un punto de vista histórico del que se puede probar la ineluctable construcción de marcos de referencia, no obstante, la disparidad de su naturaleza.

Son bien conocidas en este tenor las reflexiones en torno a los mitos y su papel fundacional en las sociedades antiguas. El descubrimiento de la “lógica de los mitos”, que reseñé en las

---

<sup>250</sup>Aldous Huxley, *Un mundo feliz*. Milenium, México, 1999, p. 71.

primeras páginas de este capítulo, traía consigo su revalorización, alejándolos de las clásicas definiciones que los situaban como alegorías o ficciones en sentido eminentemente peyorativo. En verdad, valga la redundancia, los mitos tienen su verdad. Antiguamente, como señala René Girard, servían de relatos que instauraban el orden social y mediante los cuales, sacrificio de por medio, se buscaba preservar el precario equilibrio que su impotencia en el mundo obligaba<sup>251</sup>.

Las teologías y cosmologías sirvieron para instaurar un orden donde sólo se preveía un devenir. Constituían, tomando prestada la expresión de Vernant, “mitos de soberanía”<sup>252</sup>, que a partir de un *génesis*, explicaban lo entonces existente. El primero, en su calidad de origen, era el incontestable momento de una creación: Zeus, líder de los Dioses enfrentando a su padre Cronos. La victoria del hijo sobre el padre funda un nuevo orden. “Zeus asume la soberanía y reparte privilegios y honores entre los dioses. Instituye un universo divino jerárquico, ordenado, organizado y, por consiguiente, estable”<sup>253</sup>.

La operación remite directamente a la dicotomía devenir-orden, el caos primigenio es colmado por una voluntad de orden, una *voluntad de poder* derivada de una verdad, la de la creación. Pero la verdad, impuesta al mundo a rajatabla, olvida que es una ficción, el mundo instituido a partir de la verdad es un mundo, a decir de Nietzsche (aforismo 536): “sencillo, transparente, sin contradicción consigo mismo, duradero, igual a sí mismo siempre, sin dobles, sin gancho, sin cortina, sin forma: un hombre así concibe un mundo del ser como ‘Dios’, a su imagen”<sup>254</sup>.

Así, sólo en la Grecia ilustrada, a pesar de las afinidades estructurales entre las narraciones míticas y la razón crepuscular, que se valió de ellas como trasfondo y punto de partida<sup>255</sup>, el pensamiento laicizado se decantó hacia “un *kosmos* que se organizara imponiendo a todas sus partes un mismo orden de *isonomía*, hecho de equilibrio, reciprocidad y simetría”<sup>256</sup>, tomando por herramienta la naciente filosofía política que organizaba a los ciudadanos en un plano de igualdad en la *polis*.

---

<sup>251</sup>René Girard y Gianni Vattimo, *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*. Paidós, Madrid, 2011, p. 37.

<sup>252</sup>Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*. op. cit. p. 115-130.

<sup>253</sup>Jean-Pierre Vernant, *Érase una vez... El universo, los dioses, los hombres*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2º ed., 6º reimp., 2010, p. 35.

<sup>254</sup>Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*. op. cit., p. 368.

<sup>255</sup>*Ibidem*. p. 117 y ss.

<sup>256</sup>*Ibidem*. p. 130.

El tránsito del panteón a la capilla constituye un hito fundamental en el hilo de esta historia. La verdad revelada, con la religión, se antepone a la verdad sobrenatural. El unicornio, observa con tristeza, quizá desde la posición por poco tiempo privilegiada del acantilado, la partida del Arca de Noé que ha sellado su destino, al igual que el de todo el universo al que pertenece, como recuerda Carlos Monsiváis de un dibujo de Chas Addams<sup>257</sup>.

Max Weber afirma enfatizando el carácter total (pues engloba no sólo al componente escatológico de la religión, sino a su “*racionalización* intelectual”<sup>258</sup> que pretende para sí el carácter científico) de esta transformación: “*Toda Teología, incluida, por ejemplo, la hindú, parte del supuesto de que el mundo ha de tener un *sentido**”<sup>259</sup>. Por supuesto, y tal como Weber afirma, este sentido tiene un sustento seguro que adquiere una formulación salvífica, una verdad incontestable, que encarnan en prácticas insertas en la cotidianidad a manera de un modo de vida cerrado sobre su esencia.

La secularización de los motivos que caracteriza a la modernidad, siguiendo los ideales de la Ilustración, llevó a una nueva construcción de sentido para la época que se advenía. En términos de Immanuel Kant, la ilustración representaba la “*salida del hombre de su culpable minoría de edad*”<sup>260</sup>, que debía ser superada, culpable como era, a través del uso del entendimiento. De tal suerte, no sólo es el entendimiento (la razón y el *logos* en el sentido heredado de la Ilustración griega), sino el mismo ser humano, como ser dotado de entendimiento, el que se eleva como suerte de nuevo fundamento. En contra, esta elevación no es completamente positiva, pues el ser humano vuelto Dios no renuncia a ser Dios.

El empoderamiento de la razón es a la vez la muerte de una visión teológica-mitológica. Una secularización del mundo que Nietzsche reseña con especial interés, y a la cual resiste la religión, al menos en la visión radical, como testigo de una época pasada (“¡Será posible! ¡Este viejo santo en su bosque no ha oído todavía nada de que *Dios ha muerto!*”<sup>261</sup>). Como da cuenta Nietzsche, este cambio de fundamento originará una nueva forma de entender al ser humano, pues para que funcione como sostén algo que se había doblado ante su propia

---

<sup>257</sup>Carlos Monsiváis, “La luz en el zoológico de las sombras” en Jorge Luis Borges y Francisco Toledo, *Zoología Fantástica*. Galería Arvil – Instituto Nacional de Bellas Artes, México, 2º ed., 2013, p. 16.

<sup>258</sup>Max Weber, “La ciencia como vocación” en *El político y el científico*. Alianza, Madrid, 3º ed., 2012, p. 222.

<sup>259</sup>*Idem*.

<sup>260</sup>Immanuel Kant, *¿Qué es la ilustración?* Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1º reimp., 2013, p. 15.

<sup>261</sup>Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. Alianza, Madrid, 3º ed., 1º reimp., 2012, p. 46.

finitud, debe de olvidarse de ese mismo atributo: el humanismo radical se olvidará de su antigua precariedad, reconocida en los planos cosmológicos, mitológicos y teológicos, y encumbrará su esencia en nombre de la autoiluminación. El ser humano se vuelve Dios por el entendimiento superior que le fue otorgado y que ha olvidado sus propias carencias, motivo por el cual el loco es el único que puede advertir del parricidio:

El hombre loco saltó en medio de ellos, atravesándolos con su mirada. “¿A dónde ha ido Dios?”, gritó, “¡yo os lo voy a decir! *¡Nosotros lo hemos matado* -vosotros y yo! [...] ¿No escuchamos aún nada del ruido de los sepulteros que entierran a Dios? ¿No olemos aún nada de la putrefacción divina? -También los dioses se descomponen. ¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolaremos los asesinos de todos los asesinos? Lo más sagrado y lo más poderoso que hasta ahora poseía el mundo, sangra bajo nuestros cuchillos [...] ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses, sólo para estar a su altura? ...<sup>262</sup>

Descubierto el razonamiento que no justifica sus aporías, el ser humano vuelto hace patente sus raíces teológicas o mitológicas. Se trata de la actitud falta de ética que Weber critica en torno a la ciencia. Detrás de ella se encuentra el supuesto de que ésta debe descreer de poder brindar sentido al mundo, intención que permanece en otros dominios. Desencantamiento del mundo, secularización de la verdad, que estudia como el vuelco a un nuevo credo al que humanidad, en términos globales, no puede resistirse. El carácter ilusorio del avance tiene resonancias nietzscheanas:

La intelectualización y racionalización crecientes *no* significan, pues, un creciente conocimiento de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es muy distinto; significan que se sabe o se cree que en cualquier momento en que se *quiera se puede* llegar a saber que, por tanto, no existe en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser *dominado mediante el cálculo y la previsión*<sup>263</sup>.

---

<sup>262</sup>Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*. Biblioteca Nueva – Colofón, México, 2001, p. 218.

<sup>263</sup>Max Weber, *El político y el científico*. *op. cit.* p. 196.

Ruptura y continuidad, indispensables para sostener la tesis del nuevo credo moderno. Rompimiento con los antiguos fundamentos, la verdad ha cambiado: el cetro cayó del cielo a la tierra en un movimiento que redime el destierro de Adán y Eva a la vez que declara la guerra a esa arcaica visión. En revancha, del protestantismo y principalmente del puritanismo nace un *ethos* del trabajo afín a las necesidades de desarrollo del capitalismo<sup>264</sup>, por un lado; por el otro, el cristianismo como religión de salida de la religión cambia el sentido de lo sagrado. A partir de René Girard<sup>265</sup>, se puede especular que el sacrificio (“‘sacrificio’ significa ‘hacer sagrado’”<sup>266</sup>) que preserva el orden social se abandona con el advenimiento de Jesús, cuya muerte demuestra la injusticia del sacrificio. Se introduce entonces una toma de conciencia, que después la ilustración volverá contra el propio cristianismo.

Las correlaciones son, en consecuencia, más que evidentes, así como lo son las rupturas pues, en cuanto una verdad es declarada en su radicalidad se crea un ídolo que compite con los demás. Adquiere un fundamento objetivo o una razón divina, y sin embargo adopta las formas de las anteriores: una u otra se vuelven infinita, incluso el poderío mismo del ser humano para consigo, con los demás o con la naturaleza. La ética del trabajo, por ejemplo, deja paso a una nueva forma que antepone a la contemplación el progreso, tan caro a sus ideólogos como a Karl Marx. El olvido de la finitud, que la razón mítica tenía muy presente, puede ser rastreada en diversos haces de la modernidad.

En Marx, como sugiere George Steiner<sup>267</sup>, se vislumbra la teología del sujeto revolucionario, que él mismo, en sus escritos de juventud, proyecta en la figura de Prometeo. En su tesis doctoral, el tropo del enfrentamiento contra los dioses se hace presente:

La filosofía no oculta esto. La profesión de fe de Prometeo: "En una palabra, ¡yo odio a todos los dioses!", es la suya propia, su propio juicio contra todas las deidades celestiales y terrestres que no reconocen a la autoconciencia humana como la divinidad suprema. Nada debe permanecer junto a ella. Pero a los despreciables individuos que se regocijan de que en apariencia la situación civil de la filosofía haya empeorado, esta, a su vez, les responde lo que Prometeo a Hermes, servidor de los dioses: "Has de saber que yo no

---

<sup>264</sup>Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Fondo de Cultura Económica, México, 2º ed., 2011, 580 pp.

<sup>265</sup>René Girard y Gianni Vattimo, *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*. op. cit.

<sup>266</sup>*Ibidem*. p. 37.

<sup>267</sup>George Steiner, *Nostalgia del absoluto*. Siruela, Madrid, 12º ed., 2014, 133 pp.



cambiaría mi mísera suerte por tu servidumbre. Prefiero seguir a la roca encadenado antes que ser el criado fiel de Zeus”<sup>268</sup>.

No es de extrañar que en la historiografía marxista el motivo de Prometeo, el semidiós que decide convertirse en hombre, es recurrente. En un breve texto, esbozo de esta idea, intento mostrar como desde el realismo socialista hasta el muralismo de David Alfaro Siqueiros la figura prometeica ha representado una constante: el lugar del ser humano sobre lo divino, de donde Marx y Engels derivaban el concepto de ideología<sup>269</sup>. Por tal razón, y a pesar de la fuerte crítica a posiciones centrales de la modernidad, ambos son profundamente ilustrados.

Para Steiner, otras dos construcciones teóricas descansan bajo supuestos de similar índole. El psicoanálisis, desde el diván vienés de Sigmund Freud, pretendía redimir al ser humano de la irracionalidad mediante una toma de consciencia muy similar al desenmascaramiento de la ideología en Marx, es una vez más la épica de la caída a la iluminación. El estructuralismo de Claude Lévi-Strauss, quien ve con pesimista mirada una sociedad contemporánea que se dirige orgullosa y rauda a su apocalipsis, expresa una figura por demás propia de una teología antigua. Por consiguiente, los tres han tomado las viejas formas de la religión, sugiere Steiner, con un sinnúmero de sus atributos.

Parece un supuesto implícito en su estudio la importancia de la narrativa, propia del *mythos*, en construcciones tan presuntuosamente científicas. Ni marxismo, psicoanálisis o estructuralismo se resisten a la antigua contundencia del relato que implícita o explícitamente evocan. Lo anterior aboga en favor de la tesis de Lyotard sobre el fundamento narrativo de los saberes, que en tanto científicos no refuerzan el lazo social pues exigen un aislamiento de los demás juegos de lenguaje, pero en tanto se vuelven un componente compartido deben acoger formas distintas, la pragmática de la narración<sup>270</sup>. Realmente, el carácter de la verdad no se transformó en demasía después de la Bastilla.

Que históricamente se haya buscado con incansable regularidad de un fundamento fuerte, una verdad, ha permitido regularizar una visión del mundo, dotar de una “densidad” frente a

---

<sup>268</sup>Karl Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro (Tesis Doctoral)*. Editorial Ayuso, Madrid, 1971, p. 7.

<sup>269</sup>Alejandro Aguilar Nava, *Interpretación y emancipación*. 2014, [en línea] Dirección URL: [https://www.academia.edu/14477226/Siqueiros\\_-\\_Interpretaci%C3%B3n\\_y\\_emancipaci%C3%B3n](https://www.academia.edu/14477226/Siqueiros_-_Interpretaci%C3%B3n_y_emancipaci%C3%B3n), Consultado el 10 de junio de 2016.

<sup>270</sup>Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna. op. cit.* pp. 43-56.

aquello externo y distribuirla en el interior. Sostengo con Nietzsche, a manera de supuesto sobre el que baso futuras consideraciones, que escondido bajo la necesidad de una verdad se ha articulado un humanismo solipsista que, más allá de su paso por el tiempo, coincide en el rasgo elemental del desarrollo de un fundamento a manera de verdad incontestable que determina un estado absoluto de cosas. Éste es el núcleo de la argumentación de Nietzsche en *La voluntad de poder* (aforismo 545):

El afán de verdad es un anhelo de estabilización, el hecho de hacer verdadero y duradero una supresión de ese carácter falso, una transposición de éste al ser. La verdad no es en consecuencia algo que esté ahí y que haya que sorprender y encontrar, sino algo que hay que inventar, que dé su nombre a una operación. Mejor aún, a la voluntad de conseguir una victoria, voluntad que, por sí misma, carece de fin: admitir la verdad es iniciar un proceso “in infinitum”, una determinada acción activa, y no la llegada a la conciencia de una cosa fija y determinada. En una palabra, para la “voluntad de poder”<sup>271</sup>.

El que el esfuerzo por sostener la verdad deba ser infatigable justifica el título del libro de Steiner: *Nostalgia del absoluto* no refiere exclusivamente a que el absoluto se haya perdido desde los albores de la civilización, como la expulsión del ser humano del paraíso pudiera sugerir, sino que el absoluto vive extraviado. Y, sin embargo, la voluntad crea de forma rudimentaria una identidad cuyos efectos siempre ficcionales deja ver George Steiner con toda claridad en el marxismo, el psicoanálisis y el estructuralismo. Una actitud más sincera, sugiere el autor, sería la de adquirir conciencia sobre la tristeza de nuestro pensamiento<sup>272</sup>, que en su limitación se vale de una fe en la simpatía (y congruencia del mundo) para darle una trascendencia que no es propia.

Así, Michel de Montaigne afirmaba que “cada uno llama barbarie a aquello que no forma parte de sus usos”<sup>273</sup>, develando la ambición totalizadora de la mirada que conquista, mirada que se torna en sujeto cognoscente que descalifica, sujeto que se piensa en términos de identidad. La fuerza que centra tal identidad para las corrientes de mayor peso en la tradición

---

<sup>271</sup>Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder. op. cit.* p. 375.

<sup>272</sup>Véase: George Steiner, *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*. Fondo de Cultura Económica - Siruela, México, 2º reimp., 2014, 83 pp.

<sup>273</sup>Michel de Montaigne, *loc. cit.* Claude Lévi-Strauss, *Todos somos caníbales*. Fondo de Cultura Económica, México, 2014. p. 9.

moderna occidental es, como ya argumenté en las primeras páginas, el *logos* inventado en la ilustración clásica y que tomó las maneras de la razón, en detrimento de la narración, lo que propiamente corresponde al *mythos*.

Como ya lo anticipé previamente, el descentramiento del sujeto se opera en cuanto se considera su naturaleza en el lenguaje, volcada afuera de su pensamiento antes concebido en sí mismo. Un primer reconocimiento de tal condición es fundamental para uno posterior, en el que introducido el *otro*, sea posible pensar el grado de relatividad que inaugura con su presencia. La ética del primer reconocimiento es la de la conciencia de la tristeza del pensamiento, en tanto dependiente de un *mythos* en sentido amplio, siempre limitado por lo impensable, la muerte, el secreto del otro y demás (¿siete?) posibles causas.

La máxima que enarbola con claridad tal grado de conciencia se encuentra en Benjamin, quien la elevaba a imperativo de método para el historiador (curiosamente, aquel que re-hace historia para redimir a la humanidad). Se lee en la Tesis VII sobre el concepto de historia: “No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie”<sup>274</sup>. La formulación de esta dialéctica que fungirá como principio en obras capitales de la teoría crítica refleja la dialéctica de *mismo* y *otro* que se encuentran. Bajo este influjo bienhechor, toda razón desistirá de su imperialismo explicativo.

De éste *a priori*, que tiene su fundamento en la finitud del ser humano en tanto humano (y toda tristeza en Steiner podría resumirse en esto), se deduce una crítica de la identidad en tanto esfuerzo de “centramiento” (en oposición al descentramiento), que consiste en este argumento el prototipo de *totalidad*. Toda voluntad de mantener el sujeto cerrado sobre sí mismo encubre, también, la totalización de su entorno. La verdad pierde su máscara, deja de lado la ingenuidad incluso en los campos en que con más consideración se le trata: Foucault reseña como hasta que la botánica se hubo reformulado (la identidad de la disciplina) Mendel pudo estar en la verdad<sup>275</sup>. Cabe entonces una crítica de la identidad como violencia de lo otro y del *otro*, un segundo grado de conciencia que deviene directamente del primero.

---

<sup>274</sup>Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. op. cit. p. 42.

<sup>275</sup>Michel Foucault, *El orden del discurso*. op. cit. pp. 36-37.

### 2.1.2. Verdad, identidad y violencia como negación del otro

En virtud de ello, la verdad atañe a este estudio por su ser absoluto, es decir, no acoge en su seno ninguna alteridad sin volverla antes mismidad. Lo que subyace a todas estas consideraciones es la definición de la violencia como negación del otro. El yo, desde este punto de vista, en cuanto Mismo ya presupone una violencia originaria en la filosofía de Levinas, en cuanto recurre al conocimiento como apropiación que proviene de cierta inteligencia, *logos*, de tal suerte que la alteridad desaparece<sup>276</sup>. Levinas pone en evidencia la neutralidad de la ontología, el pensamiento que postula el ser como acceso al ente, y se declina por una metafísica particular al “señalar el pensamiento que, al abrirse al más allá, a la alteridad, rehúye la lógica de la violencia que ha caracterizado a la ontología (o metafísica) de la tradición”<sup>277</sup>.

Por lo tanto, la violencia es un fenómeno que acepta un sinfín de intensidades, sin con ello afirmar que sea susceptible de una gradación objetiva. Es, en consecuencia, una cuestión de sentido, lo cual queda claro si se plantea una comparación histórica: para Walter Benjamin en 1921<sup>278</sup> no era difícil afirmar que la violencia bélica constituía el prototipo del concepto, a partir de 1945 el Holocausto lo fue por un consenso de *doxa*. Empero, sobrepasando la comprobación fácil, el origen de la violencia se desprende de las formas de la existencia.

El ilustre predecesor de esta postura es Nietzsche, quien a partir de una visión de radical vitalismo identifica el existir con la lucha (“¿*Qué significa vivir?* – Vivir, esto significa: derribar continuamente algo de uno mismo que quiere morir [...] ser cruel e implacable contra todo lo que se vuelve débil y viejo dentro de nosotros”<sup>279</sup>). No obstante, la voluntad de vivir, propia de toda forma de ser viviente, se convierte en voluntad de poder en cuanto toca al ser humano. De suyo es la invención del sujeto del conocimiento y su distinción con su objeto.

Nietzsche parte de la premisa de que los hechos no son cognoscibles en cuanto tales, sino que son percibidos y ordenados, es decir, interpretados, de acuerdo al sujeto que los observa

---

<sup>276</sup>Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*. Sígueme, Salamanca, 2º ed., 2012, pp. 38 y ss.

<sup>277</sup>Gianni Vattimo, “Metafísica, violencia, secularización” en Gianni Vattimo (coord.) *La secularización de la Filosofía: hermenéutica y posmodernidad*. Gedisa, Barcelona, 1992, p. 76.

<sup>278</sup>Walter Benjamin, “Para una crítica de la violencia” en *Ensayos escogidos*, op. cit. pp. 169 y ss.

<sup>279</sup>Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*. op. cit., p. 123.

(aforismo 542 y ss.)<sup>280</sup>. En línea de su argumentación, esta subyugación es patente incluso en la estructura gramatical, en la dependencia del predicado al sujeto. Por lo tanto, la invención del sujeto conlleva una violencia de la interpretación del mundo, so pretexto de la causalidad de los efectos que él puede discernir correctamente. Imprimir la causalidad como necesidad consigue la estabilización del mundo en un sentido en que es únicamente igual a la voluntad que lo estabiliza: configura una identidad, (aforismo 545): “a imagen y semejanza del sujeto hemos inventado la causalidad, introduciéndola en el caos de las sensaciones”<sup>281</sup>.

El sujeto aparece en la obra de Nietzsche como agente de violencia, en la medida en que el acto mismo de conocer se tiñe igualmente. Aceptar sus supuestos lleva ineluctablemente a desconfiar en un ejercicio crítico en la arbitrariedad de cualquier orden, por más que en la conciencia aparezca como natural. Esto puede ser aceptado únicamente en su justa dimensión: el desenmascaramiento de la violencia de la interpretación debe estar acompañado de un fin ético que lo justifique, pues nadie puede vivir perpetuamente en la total desconfianza.

Las consecuencias gnoseológicas para el filósofo alemán, si se apresura el paso, apremian un olvido de la verdad en sentido metafísico. Disolver el sujeto lo es igual para la cosa en sí, y por ello la distinción entre ésta y la apariencia deja de tener sentido. La conciencia de la perspectiva funge como el elemento que relativiza la verdad sobre la realidad, la cual, pasado este punto ya no puede ser reivindicada como causalidad necesaria, develando la violencia inherente de la expansión del sujeto sobre el mundo. La identidad entendida así es expansiva, que coloniza el mundo avanzando sus límites en aras de hacer de él, vivible para sí.

Violencia desenmascarada también en el seno de la psique humana por el psicoanálisis. Sigmund Freud comienza su escrito, “El ‘Yo’ y el ‘Ello’”, afirmando que: “La diferenciación de lo psíquico en consciente e inconsciente es la premisa fundamental del psicoanálisis”<sup>282</sup>, y de la dinámica que entre estos dos estados se tenga dependerá la salud psíquica del analizado. Esta dinámica se vuelve compleja, pues los flujos de lo inconsciente a lo consciente no son directos ni responden a una mecánica, es decir, por efectos de introyección o raciocinio lo preconscious (el dominio perteneciente al inconsciente que es latente y que

---

<sup>280</sup>Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder. op. cit.* p. 370 y ss.

<sup>281</sup>Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder. op. cit.* p. 374

<sup>282</sup>Sigmund Freud, “El ‘Yo’ y el ‘Ello’” en *Obras Completas. Tomo 7. op. cit.*, p. 2701.

se encuentra relativamente cerca de lo consciente<sup>283</sup>) no se manifiesta. El punto de interés para esta argumentación se encuentra justamente en la represión, como el mecanismo del *yo* cuya esencia “*consiste exclusivamente en rechazar y mantener alejados de lo consciente a determinados elementos*”<sup>284</sup>, como un medio de control o equilibrio ante instintos cuya satisfacción genera alguna clase de displacer. Sin embargo, como la satisfacción del instinto es de por sí placentera, el displacer sólo puede generarse por una clase de efecto secundario, de contradicción. Según Freud, la satisfacción “despertaría, pues, placer en un lugar y displacer en otro”<sup>285</sup>. Tiene, en un sentido moderno, una función de equilibrio que garantiza una coherencia psíquica, lo cual resulta evidente al afirmar más adelante que lo reprimido puede tener acceso a lo consciente al distanciarse, por deformación o interpolación, de la representación reprimida sin su peligrosidad inicial<sup>286</sup>.

Por otra parte, Freud apunta el carácter móvil (procedimental) de la represión, que la distingue de un acto único y apunta hacia una continuidad, que garantiza la unidad de la psique y sólo cesa en cierta medida con los sueños<sup>287</sup>. La represión, en la interpretación libre del filósofo, busca sustituir la contradicción entre la psique y los instintos no placenteros, a la manera en que la ideología (como desarrollaré a continuación) racionaliza la contradicción, pensada desde la teoría marxista. La eliminación de la contradicción permite mantener la unidad con base en la violencia de la exclusión. Violencia fundante del *yo* contra la parte no consciente de sí mismo. La coherencia psíquica resulta de la negatividad del *yo* frente al *ello* o, lo que es lo igual, su delimitación proviene de la negación del segundo. En términos de Nietzsche sería una voluntad de poder ante un magma inconsciente poco agradable.

La represión, en tanto negación particular del psiquismo, delimita un *yo* consciente de un *mythos* inconsciente, que, a su vez, dada la difícil relación entre el *yo* y el *ello*, puede ser problematizado como el *otro* radical, para el cual la noción de *mythos* como universo legítimo de discurso introduce en el primer capítulo. La identificación de lo inconsciente con un *otro* no puede ser planteada en términos dialógicos, lo inconsciente es más bien un *yo-otro* “mitológico” (la identificación de lo inconsciente con lo mitológico, en opinión de Ricœur,

---

<sup>283</sup>*Ibidem.* p. 2703.

<sup>284</sup>Sigmund Freud, “La represión” en *Obras completas. Tomo 6*. Biblioteca Nueva, Madrid, 3º ed., 2006, p. 2054.

<sup>285</sup>*Idem.*

<sup>286</sup>*Ibidem.* p. 2055.

<sup>287</sup>*Ibidem.* p. 2056.

viene desde las primeras obras de Freud como *La interpretación de los sueños* de 1900, donde se afirmaba como premisa que “el sueño es la mitología privada del durmiente y el mito el sueño despierto de los pueblos”<sup>288</sup>) cuyas comunicaciones para circular a través de las diversas censuras deben padecer, para aflorar en el *yo* debe sufrir una transformación sustancial. Freud observa que “el acceso a la conciencia no es un simple acto de percepción, sino probablemente, también una *sobrecarga* (hipercatexis) o sea un nuevo progreso de la organización psíquica”<sup>289</sup> que permite la integración, según su advenimiento a zonas más complejas de la psique. La dinámica, en suma, es de integración de *otro* a un *mismo*.

No está de más aclarar que la identidad, en términos psicoanalíticos, no queda definida por la represión de lo preconscious hacia el inconsciente, la represión únicamente es garantía de la unidad psíquica y el equilibrio del individuo. Por el contrario, la identidad tiene que ver con el narcisismo primario en Freud<sup>290</sup>, pero encuentra su desarrollo más importante en Jacques Lacan, como identificación imaginaria<sup>291</sup>. La tesis de la identidad en el psicoanálisis después de Freud no enuncia explícitamente el sentido de violencia originaria como negación del *otro*, sin embargo, toda identidad que se cierre sobre sí misma conviene en última instancia una negación existencial.

Para Lacan, la identidad es producto de una identificación durante la infancia temprana en la que el reflejo del espejo brinda una imagen (Lacan reivindica el término *imago*). La identificación, en términos del autor, resulta de una “transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen”<sup>292</sup>. Resulta, en suma, “la matriz simbólica en la que el *yo* [*je*] se precipita en una forma primordial”<sup>293</sup>, como una suerte de identificación primaria, para pasar posteriormente a “la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto”<sup>294</sup>. En el desarrollo de la personalidad, el viraje

---

<sup>288</sup>Paul Ricœur, *Freud: una interpretación de la cultura. op. cit.* p. 9. En el mismo sentido, se destaca que Freud también observó que tanto el análisis de los actos fallidos, como la asociación libre y el trabajo de interpretación de los sueños eran interpretaciones en toda regla y necesitaban del lenguaje como mediatizador de lo inconsciente. Por ejemplo, Freud anotaba en la “La interpretación de los sueños: “La hipótesis de que los sueños son interpretables me sitúa ya en frente de la teoría onírica dominante [...] pues ‘interpretar un sueño’ quiere decir indicar su ‘sentido’...” en *Obras Completas. Tomo 2*. Biblioteca Nueva, Madrid, 3° ed., 2006, p. 407.

<sup>289</sup>Sigmund Freud, “Lo inconsciente” en *Obras Completas. Tomo 6. op. cit.* p. 2076.

<sup>290</sup>Sigmund Freud, “Introducción al narcisismo” en *Obras Completas. Tomo 6. op. cit.* pp. 2017-2033.

<sup>291</sup>Jacques Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del *yo* [*je*] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” en *Escritos I. Siglo XXI*, México, 3° ed., 2° reimp., 2013, pp. 99-106.

<sup>292</sup>*Ibidem.* p. 100.

<sup>293</sup>*Idem.*

<sup>294</sup>*Idem.*

del *yo* especular al *yo* social, aquel abierto a la identificación con el *otro* y la mediatización del deseo, constituyen al *yo* en la función que Freud ya consideraba.

Así se encuentran reunidos en el psicoanálisis, de nueva cuenta, la función constitutiva de la identidad como una unidad coherente, en Freud, a partir de la noción de represión, que revela una violencia subrepticia ante todo lo extraño, inasimilable, radicalmente alterno. Lo que Freud no acabó de poner en claro fue el carácter constituyente mediante la cual la identidad se crea, que, en Lacan, adquiere un espesor conceptual útil de rescatar:

Es que la forma total del cuerpo, gracias a la cual el sujeto se adelanta en un espejismo a la maduración de su poder; no le es dada sino como *Gestalt*, es decir, en una exterioridad donde sin duda esa forma es más constituyente que constituida, pero donde sobre todo le aparece en un relieve de estatura que coagula y bajo una simetría que le invierte, en oposición a la turbulencia de movimiento con que se experimenta a si mismo animándola<sup>295</sup>.

El poder constituyente de la representación, que Lacan describe con la mirada en el espejo<sup>296</sup>, refiere a la fijación de la misma como un ser cerrado que, no obstante, no descansa en la tranquilidad de lo ya constituido, sino le es exigido (lo mismo se puede decir de la represión como límite del *yo*) un esfuerzo constante de unificación. Se encuentra la violencia, siguiendo el *tropo* de Nietzsche, en la coagulación, como igualación metafórica de densidades, la turbulencia del movimiento. La resonancia no suena tan lejana a la voluntad de poder intentando domeñar el mundo como devenir. Empero, el esfuerzo especular tiene como presupuesto el déficit:

Este desarrollo es vivido como una dialéctica temporal que proyecta decisivamente en la historia la formación del individuo: el *estadio del espejo* es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; y que para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se suceden desde una

---

<sup>295</sup>*Ibidem*. p. 100-101.

<sup>296</sup>A propósito de la mirada humana, Lacan atribuye, paralelamente a Cassirer, la función del *imago* el establecer la relación entre el organismo con la realidad.

*Ibidem*. p. 102.



imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad –y hasta la armadura por fin asumida de una identidad alienante<sup>297</sup>.

Que el proceso de desarrollo de la identidad provenga de lo exterior, lo *otro* y lo social, da pie para pensar la inevitabilidad del exceso ante el cual la violencia se erige como última alternativa del paranoico: la negación de lo real lacaniano. Como un gobierno antidemocrático revela su debilidad para dominar al sacar al ejército a las calles, la identificación especular surge como adelantamiento a la maduración del poder.

El ser humano desde su nacimiento se ve arrojado a un mundo extraño, la imposibilidad de comprender a los otros siempre va a ser concebida como amenaza. La identidad, adelantando una psicología de la existencia, permite ser ante la amenaza inminente del todo. Inevitablemente el sujeto se encuentra en condición de conocer y el aparato psíquico de resistir, en cambio, volcar la identidad sobre sí misma es el signo del rechazo de toda alteridad. En este punto, el razonamiento que persigo pretende mostrar la utilidad de este modelo para el análisis social. Como se argumentará en el próximo apartado, la visión coagulada y ortopédica, conforma la identidad como una *totalidad* alienante.

---

<sup>297</sup>*Ibidem.* pp. 102-103.

## 2.1. TOTALIDAD

*El hombre ha nacido libre y en todas partes se halla encadenado. Hay quien se cree el amo de los demás aunque sea más esclavo que ellos*<sup>298</sup>.

**Jean-Jacques Rousseau**

*Al anularse las orillas diferentes y opuestas que el puente une lo más grave no es que los puentes dejen de ser tales (y los medios dejen de ser medios), es decir, tránsito – digamos, de un lado a otro del río. No: lo más grave es que los puentes no sólo pierden de vista las orillas, sino que también anulan al río mismo. El puente ya no sirve para pasar de una orilla a la otra; ya no sirve para pasar por encima del río: ya solo sirve para ocultar el río. Se transforma en el techo del río, pues los puentes de la nueva filosofía política cubren no sólo la contradicción sino la diferencia*<sup>299</sup>.

**Roger Bartra**

### 2.2.1. Crítica del poder

Esclarecida ya la relación que encuentro entre la verdad como una forma metafísica de configuración de una identidad y la consiguiente negación de cualquier alteridad, podría decirse que una identidad es, por definición, una definición: dos términos unidos por una fuerte ligadura. Y aunque con estas reflexiones ya asoma una crítica a la negación de la alteridad, hace falta llevarla más lejos de las reflexiones sobre la violencia de la existencia, de tal suerte que sea útil para captar el fenómeno en toda su extensión.

En consecuencia, es menester reconstruir el concepto de *totalidad* que sirve de eje rector del *opus magna* de Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, de tal suerte que resulte útil para la tentativa de este texto, más avocada al discurso y la comunicación que a la filosofía y la metafísica en el peculiar sentido levinaseano. Por lo tanto, tomando ciertas libertades,

---

<sup>298</sup>Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*. Istmo, Madrid, 2004, p. 41.

<sup>299</sup> Roger Bartra. *Las redes imaginarias del Poder Político*. Pre-textos, España, Valencia, 2010, p. 56.

pretendo demostrar que la identidad anteriormente descrita es el prototipo de la *totalidad*. Con el motivo de exponer ese salto (que es igualmente el que va de una lectura filosófica a su par moral) he tomado por puente al Estado Moderno, que tanto por sus características sociológicas y sus fundamentos filosófico-políticos, ilustra, a mi parecer el uso creativo del concepto.

De tal manera, en su definición de Estado, Max Weber hace eco de la famosa afirmación de León Trotsky: “Dicho Estado sólo es definible sociológicamente por referencia a un *medio* específico que él, como toda asociación política, posee: la violencia física. ‘Todo Estado está fundado en la violencia’, dijo Trotsky en Brest-Litovsk. Objetivamente esto es cierto”<sup>300</sup>. Reconoce así el aporte teórico que esta “escuela de la sospecha” había llevado al estudio de los fenómenos políticos, confirmando la tesis de la capacidad fundante de la violencia, desde el extremo de la individualidad como identidad narcisista o voluntariosa, hasta lo macro-social, el del Leviatán.

El hecho de que Weber afirme unas líneas más abajo que “Hoy, por el contrario, tendremos que decir que Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el ‘territorio’ es elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la *violencia física legítima*”<sup>301</sup>, resulta, desde la neutralidad del observador, en la abdicación de sospechar de cierta violencia originaria o fundante. La aceptación de la legitimidad de la violencia *per se* remite a la univocidad de individuos legitimadores, que como demuestra Nietzsche, no es más que una fantasía tranquilizante: la de la certeza, en este caso, política, sobrepuesta a la pluralidad, verdadero atributo del mundo y del individuo.

No obstante, este mismo parecer también tuvo su correlato dentro de la teoría marxista. El tópico que ya se trató también aparece en Walter Benjamin, quien al reconocer la dimensión fundante de la violencia se permite un reconocimiento entre violencia justa e injusta, dado el arreglo a fines<sup>302</sup>, donde Benjamin pretende justificar *a posteriori* la violencia, relativizarla. Empero es la violencia misma la que no puede ser relativizada, pues su expresión en un grado extremo, la finitud del ser humano expresada en la muerte, es lo único seguro en vida.

---

<sup>300</sup>Max Weber, “La política como vocación” en *El político y el científico. op. cit.*, p. 83.

<sup>301</sup>*Idem.*

<sup>302</sup>Walter Benjamin, “Para una crítica de la violencia” en *Ensayos escogidos, op. cit.*

El famoso *dictum* sociológico de Max Weber sobre la naturaleza del Estado merece una explicación más profunda que dará luz sobre el concepto de *totalidad*, a mi parecer indispensable para extender el diagnóstico más allá de una visión existencial de la violencia. Conserva ciertas resonancias de la tradición contractualista de la filosofía política, de la cual Thomas Hobbes fue exponente notable. Para Hobbes, en el *Leviatán*<sup>303</sup>, de un estado de naturaleza caracterizado por su famosa máxima “homo homini lupus”, donde cualquier ser humano puede ser muerto por el otro, se pasa al Estado mediante un pacto que rige las relaciones entre sus integrantes<sup>304</sup>.

Curioso es en la teorización de Hobbes el lugar que ocupa la posibilidad de la muerte como el argumento para la superación del estado de naturaleza y el retorno a éste cuando de relaciones entre Estados se trata. La operación que se efectúa, en este caso, es la de universalizar una identidad que pueda contener efectivamente la pluralidad de los seres que abarca. El teórico moderno lo expresa así: “una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común”<sup>305</sup>, tal institución se ha efectuado por “temor a un determinado poder”<sup>306</sup>, el Leviatán, que motiva la observancia de las leyes de naturaleza.

El Leviatán es aquella entidad que mantiene perdurablemente unidos a los seres humanos, pues, a decir de Hobbes, “los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno”<sup>307</sup>. Esta argumentación tiene implícita la pluralidad de lo humano, que puede atenerse a la observancia de las leyes de la naturaleza en caso de no correr en riesgos (de sus supervivencia estar asegurada), pero que tanto por placer o instinto de autoconservación puede obrar contra los demás.

La solución que propone Hobbes, en síntesis, es forzar la observancia de las leyes de la naturaleza por medio de un ente que contenga a todos y sancione, con el filo de la espada, su cumplimiento. El principio de orden se amplía y se mantiene presente, estructurando y definiendo las relaciones entre los individuos. No hay dimensión ética en ello, pues la mirada

---

<sup>303</sup>Thomas Hobbes, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica, México, 2° ed., 18° reimp., 618 pp.

<sup>304</sup>*Ibidem*. pp. 137 y ss.

<sup>305</sup>*Ibidem*. p. 141.

<sup>306</sup>*Ibidem*. p. 137.

<sup>307</sup>*Idem*.

atenta ya nunca se dirige al otro, sino al Leviatán al que se le respeta por miedo. La *totalidad*, como evidencia el filósofo inglés, erradica la dimensión ética que se encuentra primordialmente en el *otro*. Cuando se invoca a la *totalidad*, *mismo* sólo tiene responsabilidad para con ella, el mundo en su pluralidad es vaciado de sentidos y contradicciones.

La misma invención se encuentra en el seno de la tradición moderna como estrategia discursiva que brinda certezas diáfanas a un discernimiento agudo. Se encuentra, bajo distintas narraciones, en Rousseau y el contrato social, pero también en la modernidad griega y el mito de la razón (el *logos*), con experiencias desastrosas en el régimen nacional-socialista, como finalmente en el socialismo realmente existente de la Unión Soviética estalinista y el neoliberalismo actual.

Se trata de una cuestión de poder, que en Hobbes se observa de mejor manera como preferentemente absoluto, soberano. Sin embargo, si se trae a nuestros días la diferenciación entre sociedad y Estado, la crítica de la violencia se vuelve tarea fácil. El segundo, al ser una construcción majestuosa que se edifica contra y sobre la primera ante el miedo de su desbocamiento y bajo la palabra de su regulación, condensa las valoraciones negativas, la opresión y la negación. La respuesta, como reacción al desagradable episodio de sujeción, resulta de una exaltación de la libertad, la libertad resulta en una violencia liberadora, expansión de la existencia. Paradójicamente, es en este movimiento pendular, libertad ante dominación, revolución *versus* contrarrevolución, se afirma la inevitabilidad del poder.

Desenmascarada su inmanencia, la tarea se convierte más en una crítica de la violencia del poder que del poder de la violencia. El poder que ha sido teorizado por Michel Foucault rebatiendo el común de los argumentos clásicos: “Hay que admitir, en suma, que este poder se ejerce más que se posee, que no es el ‘privilegio’ adquirido o conservado de la clase dominante sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas”<sup>308</sup>. Se pierde, por lo tanto, en el entramado complejo, la distinción entre dominados y dominantes, si acaso reconocibles por la posición que ocupan.

Como heredero del pensamiento de Nietzsche, Michel Foucault, rehúye a lo que considera un influjo pernicioso de la teorización del poder. Opone al “viejo sistema que encontramos en los filósofos del siglo XVIII, se articularía en torno del poder como derecho originario

---

<sup>308</sup>Michel Foucault, *Vigilar y castigar. op. cit.* p. 36.

que se cede, constitutivo de la soberanía, y con el contrato como matriz del poder político”<sup>309</sup>  
La advertencia de método que se hace al postular el concepto es clara, nunca se le debe presuponer en el estudio, que en cambio partirá desde abajo, ateniendo a una nueva mecánica del poder, una “microfísica”<sup>310</sup> que tiene por principio que:

el poder está ‘siempre ahí’, que no se está nunca ‘fuera’, que no hay ‘márgenes’ para la piroeta de los que están en ruptura. Pero esto no significa que sea necesario admitir una forma inabarcable de dominación o un privilegio absoluto de la ley. Que no se pueda estar ‘fuera del poder’ no quiere decir que se está de todas formas atrapado<sup>311</sup>.

Que las relaciones de poder creen una trama siempre presente, no significa que el individuo esté condenado a las cadenas perpetuas y la inmovilidad (como tampoco a una revuelta total). Las resistencias son inherentes al poder, a su carácter relacional, como su opuesto constitutivo<sup>312</sup>. Juntos hacen historia, sucesos, acontecimientos. El poder sin resistencia es el de la deidad omnipresente o una violencia total que aún las armas de destrucción masiva no han podido dotar al ser humano. Un balance impensable, pues desde Nietzsche toda voluntad de poder está destinada a fracasar en su intento ordenador.

Obsta en contra que las tramas relacionales de poder logren cristalizarse de cierta manera, institucionalizándose, derivando hacia formas terminales, hacia “la unidad global de la dominación”<sup>313</sup>. La noción de poder, tal cual la trata Foucault, contiene el *telos* de la dominación total, esto quiere decir que todo ejercicio de poder tiende a fortalecer sus redes, a hilar fino y a intentar alcanzar todas las hendiduras (si no, ¿para que necesitaría el poder

---

<sup>309</sup>Michel Foucault, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica, México, 2° ed., 1° reimp., 2006, pp. 29-30.

<sup>310</sup>Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Siglo XXI*, México, 2° ed., 1° reimp., 2010, p. 36.

<sup>311</sup>Michel Foucault, “Poderes y estrategias” en *Microfísica del poder*. Ediciones la Piqueta, Madrid, 2° ed., 1979, p. 170.

<sup>312</sup>Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Biblioteca Nueva – Siglo XXI, Madrid, 2012, p. 91-93.

<sup>313</sup>*Ibidem*. p. 88.

Ya en otra parte realicé, junto a Valeria Olvera Alvarado, un breve estudio sobre estas unidades globales que se traban en “Sistemas de dominación” a propósito del tránsito efectuado de las “sociedades disciplinarias”, que Foucault estudió en numerosas obras y que fueron ilustradas con maestría por George Orwell en 1984, a las “sociedades de control”, teorizadas por Gilles Deleuze e imaginadas por Aldous Huxley en *Un mundo feliz*. Véase: Alejandro Aguilar Nava y Valeria Olvera Alvarado, “Un breve esbozo sobre los sistemas de dominación: la lectura crítica de A. Huxley y G. Orwell”, en Edmundo Hernández-Vela Salgado (Ed.) y Sandra Kanety Zavaleta Hernández (Coord.). *Política Internacional. Temas de Análisis 5*. Lirio-FCPS UNAM, México, (por publicar).

producirse constantemente a la vez que produce un saber afín?), a pesar de la imposibilidad de la totalización, pues el poder engendra en su esfuerzo las posibilidades para resistírsele<sup>314</sup>.

El deseo de la dominación total que se encuentra en la base de la *totalidad*, sólo puede ser sostenido mediante una verdad incuestionable. Puede ser leído en la historia de innumerables formas: control total de la palabra revelada como verdad religiosa, el monopolio de la Iglesia Católica en época de las cruzadas; verdad sobre la organización ideal de la economía y la sociedad, capitalista neoliberal; del positivismo lógico en tanto forma de conocer el mundo; verdad, incluso, de *mismo* frente al *otro*, cuando lo es radicalmente. Si se razona claramente el *telos* de dominación se construye siempre por encima de una verdad tan fuerte, que no sólo sostiene el rascacielos que se alza sobre él, sino que combate todo cuanto no pueda ser integrado.

Estas cristalizaciones adquieren múltiples formas, institucionalización y normalización en la edad moderna que permiten alcanzar cierto grado de efectividad en el ejercicio de la dominación, para quienes, como Pierre Bourdieu, se ocupan de la sociología política del Estado desde una visión próxima. Se lee en Bourdieu: “Intentar pensar el Estado es exponerse a retomar en su provecho un pensamiento de Estado, a aplicar al Estado categorías de pensamiento producidas y garantizadas por el Estado, a desconocer, por consiguiente, la verdad más fundamental del Estado”<sup>315</sup>, es decir, el Estado lleva hoy en día el *telos* totalizante del poder a tal grado que produce al individuo que se alimenta de su saber a través de un conjunto de aparatos, mecanismos y dispositivos que producen sujetos al tiempo que se reproducen a sí mismos.

Producción total pero no exenta de resistencias, para Bourdieu, por ejemplo, el conocimiento de la inequidad del Estado a través de la educación (lugar de formación de agentes del Estado) constituye la mejor manera de revertir los efectos de dominio impuestos. El joven Bourdieu, en *Los herederos*, combatía la falsa promesa de igualación social de la universidad con la mejor arma que la universidad le proveía, la toma de conciencia de las condiciones de desigualdad que permitía intentar equilibrar la balanza<sup>316</sup>.

---

<sup>314</sup>Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber. op cit.* p. 91.

<sup>315</sup>Véase: Pierre Bourdieu, “Espíritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático” en *Revista Sociedad*, Facultad de Ciencias Sociales (UBA), Buenos Aires, 2012, [en línea], Dirección URL: <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/1042.pdf>, Consultado: 26 de mayo de 2016.

<sup>316</sup>Véase: Pierre Bourdieu, *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*. Siglo XXI, México, 1º reimp., 2012, 189 pp.

La dialéctica del poder, entre dominación y resistencia, es la dialéctica entre el intento totalizador y el exceso. La distinción entre estrategia y táctica propuesta por Michel de Certeau sirve de ilustración. La estrategia, en el ámbito de la concentración del poder, consiste en el...

cálculo (o la manipulación) de las relaciones de fuerza que se hace posible desde que un sujeto de voluntad y de poder [...] resulta aislable. La estrategia postula *un lugar* susceptible de ser circunscrito como *algo propio* y de ser la base donde administrar las relaciones con *una exterioridad* de metas o de amenazas<sup>317</sup>.

La tarea primera del estratega (reivindicando con todo derecho la metáfora de guerra) es de tipo topográfico. Determinar un espacio, un campo, del que se pueda exorcizar la alteridad mundana, y reclamar lo propio, es decir, una identidad construida a partir de una representación imaginaria que provee el “administrador”. La *estrategia*, en suma, es del dominio del poderoso, de aquel que se encuentra en una posición ventajosa en el entramado de relaciones de poder, tanto que es capaz de definir el lugar a su antojo, tomar las medidas para preservar el *status quo*. Tienen la visión global, “son pues acciones que, gracias al principio de un lugar de poder (la propiedad de un lugar propio), elaboran lugares teóricos (sistemas y discursos totalizadores) capaces de articular un conjunto de lugares físicos donde se reparten las fuerzas”<sup>318</sup>.

La *táctica*, en cambio, “se encuentra determinada por la *ausencia de poder*”<sup>319</sup>, que en ajuste con Foucault es una ausencia relativa a su adversario. A la imposición de la taxonomía del espacio contraponen la subversión. Es la astucia y el arte del débil, el exceso que se aprovecha de la porosidad de las murallas y los interregnos de las clasificaciones. La resistencia que, para Foucault, se apoya en las relaciones de poder que, al atravesarla, la dominan. El *telos* de dominación total se encuentra en ínfima potencia, si no es que carecen de él, no así en la *estrategia*, que busca siempre totalizar el mundo bajo su égida.

Su efectividad se debe a que es totalmente alienante, lo es incluso de quien se pueda considerar el detentador de la autoridad (un régimen totalitario se agrieta cuando sus líderes

---

<sup>317</sup>Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana, México, 3º reimp., 2010, p. 42.

<sup>318</sup>*Ibidem*. p. 45.

<sup>319</sup>*Ibidem*. p. 44.



hacen gala de una vida contraria al dogma, como en el caso de la URSS antes, ahora de la Cuba de los Castro), de ahí el carácter verdaderamente totalitario de la *totalidad*, integra todo a la lógica de la representación unitaria que exige el acatamiento su coherencia, el imperativo de ajustarlo todo, decirlo todo.

Tal identidad, unidad en lo propio (o de lo *Mismo* para Levinas) va acompañada, todavía según de Certeau, de la instauración de una cesura con efectos colaterales considerables: “*una victoria del lugar sobre el tiempo*”<sup>320</sup>, victoria de lo estático del terreno construido por la estrategia contra el devenir ineluctable; “*una práctica panóptica*”<sup>321</sup>, con el objetivo de integrar a través de la mirada, ya sea como instauración de un temor vigilante, tópico central de *Vigilar y castigar*, o como sumisión a la función integradora de la percepción que reduce la alteridad a través de una subjetividad imperialista<sup>322</sup>; por último, la definición de su conocimiento, la producción de saberes y discursos que legitiman su operación<sup>323</sup>.

### 2.2.2. La dimensión retórica-epistemológica de la *totalidad*

La *totalidad* configura un orden abarcante, que opera bajo el soporte de lo *imaginario* en el sentido de Lacan. Adquiere la forma de una identidad cerrada sobre sí misma (como la del infante que niega la realidad y se recluye en la representación que le brinda el espejo), como una representación plena que subsume toda heterogeneidad bajo un proceso continuo de coagulación de las partes, que traza los límites constituyentes de la imagen. Gracias a tal, crea una brecha total, puede ser definido por la exterioridad radical que aparece más allá de sus bordes.

En suma, y más allá de sus expresiones históricas, la *totalidad* es una forma de movilización u organización de la cultura. Una forma en que ciertos rasgos culturales o subsistemas quedan trocados en un esquema positivo que discierne entre objeto y expresión, o significado y significante (la terminología puede variar) como una relación inequívoca. En la medida en que esto suceda, se enuncia un valor de verdad inamovible y por lo tanto un

---

<sup>320</sup>*Ibidem.* p. 42.

<sup>321</sup>*Idem.*

<sup>322</sup>Emmanuel Levinas, *Ética e infinito*, *op. cit.* p. 71.

<sup>323</sup>Michel de Certeau, *op. cit.* p. 43.

orden constituido. El orden irradiado desde el núcleo, tiende a crear límites que definan hasta qué punto “coagula” la superficie abarcada (siguiendo el símil de la identidad lacaniana) en un solo cuerpo ortopédico, es decir, unido y coherente bajo el mismo principio.

El argumento es correlativo al que Jacques Derrida presenta en su crítica al estructuralismo, por medio de la cual pretende llevarlo hasta sus últimas consecuencias<sup>324</sup>. Siguiendo a Derrida, se puede decir que la *totalidad* se funda sobre una relación de concordancia y adecuación sin mediaciones entre significado y significante. El filósofo franco-argelino lo caracteriza como el centro ordenador de la estructura que concentra y limita o cierra el juego de diferencias (estructuralidad de la estructura), por su afán ordenador. Se lee en Derrida:

En cuanto centro, es el punto donde ya no es posible la sustitución de los contenidos, de los elementos, de los términos. En el centro, la permutación o la transformación de los elementos (que pueden ser, por otra parte, estructuras comprendidas en una estructura) está prohibida. Por lo menos ha permanecido siempre *prohibida* [...] Así pues, siempre se ha pensado que el centro, que por definición es único, constituía dentro una estructura justo aquello que, por definición, rigiendo la estructura, escapa a la estructuralidad<sup>325</sup>.

El centro, entonces, es el punto de una univocidad que brinda un fundamento metafísico a la realidad, y que por tanto requiere de un paradigma de su interpretación *ad hoc*<sup>326</sup> que, por otra parte, vagamente puede ser tenido en cuenta como interpretación (sí acaso, decodificación en un sentido matemático) en tanto que los contenidos organizados de forma unívoca no se prestan a ninguna ambivalencia ni mediatización. La dominación tiene su faceta epistemológica en el cierre de la diferencia.

Combatir la *totalidad*, en tanto descentrar la estructura, dislocar la representación (que sostiene, en suma, una verdad) conllevaría el momento en que “todo se convierte en discurso

---

<sup>324</sup>Jacques Derrida, “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” en *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona, 2012, pp. 383-401.

<sup>325</sup>*Ibidem*. p. 384.

<sup>326</sup>El término “univocidad” viene de Mauricio Beuchot, que con él caracteriza las hermenéuticas tendientes al realismo y a la verdad como adecuación a la realidad, aun siendo a veces muy poco crítico con el carácter o la construcción de la misma. *Cfr.* “Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica” en *Tratado de hermenéutica analógica. op. cit.* pp. 37-65. También: “Hacia una hermenéutica analógica” en *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2º reimp., 2013, pp. 48-58.

[...] es decir, un sistema en el que el significado central, originario o trascendental no está nunca absolutamente presente fuera del sistema de diferencias”<sup>327</sup>, o lo que es lo mismo, que el centro mismo juegue como una diferencia más. La fórmula recuerda a la conocida máxima de Nietzsche de que no hay hechos, sino sólo interpretaciones<sup>328</sup>; raigambre que se observa en la actitud hacia el abandono al devenir, tematizado por Derrida como el libre juego de diferencias.

Tal posición conlleva dos consecuencias problemáticas que el mismo Derrida reconoce: en primer lugar, al abrir el juego de diferencias de forma totalmente libre y arbitraria la noción misma de signo, que se puede esbozar fácilmente como “algo que está en lugar de otra cosa”, pierde sentido. El signo descentrado sería algo que está en lugar de cualquier cosa y su función designativa tendría el ridículo alcance de poder apenas presentarse a sí mismo. En segundo lugar, la destrucción de las metafísicas (para las que Heidegger forzó tenazmente el lenguaje) es imposible, pues tal cometido sólo se puede concebir lógica y conceptualmente, operaciones que implican una *ratio*, un centramiento.

No obstante, la función de la crítica no puede ser olvidada, la tensión entre la ésta y la necesidad lleva a buscar una solución más compleja. A fin de cuentas, he definido la *totalidad* como una forma de operar la cultura y su crítica es un esfuerzo de racionalidad que le es antagónico, sin embargo, el esfuerzo de desencantamiento no puede proveer de las mismas condiciones para operar en el mundo que la cultura sí (o no al menos todo de un tirón). Visto desde este sentido, la crítica es un esfuerzo de racionalismo limitado como lo define Vattimo<sup>329</sup>, como la postura que refuta la oposición excluyente entre formas de conocimiento racionales o científicas y formas tradicionales, míticas o culturales, aduciendo que para cada una hay un ámbito específico de propiedad.

Pero eliminar el antagonismo podría concebirse como una forma de legitimar toda clase de práctica o discurso de la exterioridad (un uso bastante perverso del racionalismo limitado). El carácter enteramente metafísico de la *totalidad* es su presunción de acontingencia y de no arbitrariedad, el centramiento absolutamente exterior a la estructura, usando las palabras de Derrida. Así, no podría criticarse la ablación en algunas tribus de África cuando las mujeres

---

<sup>327</sup>Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia. op. cit.* p. 385.

<sup>328</sup>Sobre la cual se funda una forma particular de totalidad que será revisitada con más detenimiento. *Infra*. 2.2.4.

<sup>329</sup>Gianni Vattimo, *La sociedad transparente*. Paidós, Barcelona, 6º reimp., 2010, pp. 121 y ss.

estén en conocimiento de la arbitrariedad de las prácticas culturales en que se encuentran inmersas<sup>330</sup> y que tienen un carácter contingente en el desarrollo de la humanidad.

Esta configuración se lleva bajo una serie de operaciones que en mucho tienen en común con el pensamiento positivo: primero, la descomposición del mundo en significados y significantes absolutos (que en mucho hereda del pensamiento causal); segundo, la formulación de la intelección de la verdad en el significado y la relación necesaria con el significante (que en cuanto la verdad es concluyente y la relación necesaria abrevian toda interpretación, remiten únicamente a una decodificación mecánica); tercero, la extensión también necesaria por analogía a todos los fenómenos, expresiones o significantes circundantes (lo cual se puede deducir de la verdad que porta el significado, hasta dónde la decodificación inequívoca es válida es la cuestión de los límites).

Ante el desenmascaramiento que pone en relieve la apariencia unitaria, se revela la arbitrariedad de los límites. La taxonomía borgeana reportada en *Las palabras y las cosas*<sup>331</sup> nos asombra sólo si se la observa desde la mirada del occidente moderno. Paradoja interesante el que formas culturales *totalitarias* efectúan, como petición de principio, un reclamo de universalidad, que lo es en el fondo, también, de a-culturalidad. Esta es la misma operación efectuada por las verdades metafísica, y es el mismo fenómeno en esencia.

La *totalidad*, adquiere su forma sustancial en la forma de un discurso, como una suerte de apariencia que brinda coherencia y oculta las contradicciones y desigualdades propias a la inmanencia del poder (lo *imaginario*). Sin embargo, no se considera discurso en su definición más simple, que correspondería al producto, el mensaje, de una interacción. Me siento, de esta manera, muy próximo a Foucault cuando concibe al discurso como una estructura más allá del ser humano, tal como un *mythos*, un relato. Crípticamente comienza su lección inaugural del *Collège de France* con las siguientes palabras:

Me habría gustado darme cuenta de que en el momento de ponerme a hablar ya me precedía una voz sin nombre desde hacía mucho tiempo [...] en lugar de ser aquel de

---

<sup>330</sup>En esos términos, el diálogo y la irrupción del otro a través de la palabra es, según mi argumento, la vía de escape o el mecanismo de apertura a la diferencia.

<sup>331</sup>Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. op. cit.*, p. 10.

quien procede el discurso, yo sería más bien una pequeña laguna en el azar de su desarrollo, el punto de su posible desaparición<sup>332</sup>.

Quizá el discurso como acontecimiento, la expresión de la libertad en la expresión, sea, como Foucault parece indicar, el resto del otro discurso, aquél que corresponde a la institución, más cercano a la *langue* en la distinción de Saussure. Foucault se encuentra, como una de tantas voces, hablando claramente en la de un amigo y colega en su lección inaugural al mismo colegio. Se lee de Roland Barthes: “la lengua, como ejecución de todo lenguaje, no es ni reaccionaria ni progresista, es simplemente fascista, ya que el fascismo no consiste en impedir decir, sino en obligar decir”<sup>333</sup>. De forma paralela la *totalidad* obliga a hablar, niega la responsabilidad sobre la palabra, que no restituye la *parole* al no ser más que un resultado de la lógica combinatoria. No reconoce la libertad como *indeterminación*, como posibilidad de un, siempre, nuevo comienzo.

Desde un abordaje retórico-argumentativo, por otra parte, la *totalidad* eleva un axioma presupuesto y le brinda el carácter de verdad absoluta o tesis incontrovertible y no contingente. Adquiere la forma de un *logos*, de un discurso normativo que, fundado en una palabra plena, se permite siempre decir. Retóricamente puede fungir como petición de principio o implícito, más su potencia la obtiene en cuanto prueba fundante. Así, los nazis construyeron su paralogismo, una combinación de darwinismo social y misticismo ario, alrededor de una serie de publicaciones racistas, fundadas en evidencias pseudocientíficas<sup>334</sup>.

La superioridad de la raza aria, como resalta Timothy W. Ryback, tenía su fundamento en textos dudosos que no conservaron su celebridad después de la caída del nacional socialismo (¿quién ha oído hablar de *La muerte de la gran raza* de Madison Grant, que fue para Hitler la “biblia americana”<sup>335</sup>), que por su poco valor probatorio funcionaron únicamente como aderezo argumentativo. Se observa mediante este ejemplo como la superioridad propugnada tiene la forma de la petición de principio, supone lo que intenta probar.

---

<sup>332</sup>Michel Foucault, *El orden del discurso*. op. cit., p. 11.

<sup>333</sup>Roland Barthes, “Lección inaugural” en *El placer del texto y lección inaugural de la cátedra de semiología literaria del Collège de France*. Siglo XXI, México, 2° ed., 1° reimp., 2014, p. 96.

<sup>334</sup>Como lo demuestra la exhaustiva investigación histórica de Timothy W. Ryback. Véase: *Los libros del gran dictador*. Ediciones Destino, México, 2010, 380 pp.

<sup>335</sup>*Ibidem*. pp. 151 y ss.

A través de ella surge la construcción del sistema lógico, que funciona de esta manera: construye a través de un axioma un corpus tautológico (en tanto los niveles superiores responden de sus inferiores) de proposiciones, por este motivo, no acepta contradicciones, la coherencia tiene un lugar garantizado. Crítica a la noción de sistema que ya Levinas adelantaba en *Totalidad e infinito*, donde sostenía que: “la reversibilidad de una relación en que los términos se leen indiferentemente de izquierda a derecha y de derecha a izquierda, los haría formar pareja, los uniría al *uno* con el *otro*. Se completarían en un sistema visible desde afuera”<sup>336</sup>.

El sistema visto y criticado desde este visor, más que una lógica de relación neutral, es una lógica de integración, en el que bajo la simetría aparente se esconde la disimetría fundante de la verdad metafísica. El alegato condenatorio no versa principalmente sobre la lógica asociativa del sistema, ni sobre la viabilidad de sistemas de creencias, sino sobre la incontestable rigidez con que la *totalidad* se articula alrededor de su núcleo, rigiendo con mano de hierro todo contenido, acción o significación que caiga dentro de sus límites (definidos, como se ha reiterado, también estrictamente desde el núcleo). Es un olvido de la contingencia lo que la caracteriza, sin importar el tamaño, desde los grandes imperios regidos bajo la ley y el orden del monarca, hasta las paranoias comunes y personales, “una *enfermedad de poder*”<sup>337</sup>, son buenos ejemplos.

Tras la apariencia racional, se esconde el *mythos* que soporta a la justificación. Trata entonces de una lógica de la narración. El salto al vacío de la invención, la ley de paso no garantizada (pensando en Stephen Toulmin<sup>338</sup>) entre argumentos se muestra como estrictamente necesaria, un mostrar-escondiendo, como una narración fundada en una verdad lógica cuyo antecesor ilustre era quizá el sermón moralizante. La imagen pseudo-racional de la *totalidad* delimita lo verdadero (o racional en algún sentido) con lo falso y extraño. No obstante, la falibilidad de toda comprobación y la necesidad de introducir discursivamente una narración permiten observar el sustrato no racional de la *totalidad*.

---

<sup>336</sup>Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*. *op. cit.* p. 30.

<sup>337</sup>Como parte de un productivo y sugerente regreso a Elias Canetti realizado por Giacomo Marramao: “Arqueología del poder: Elias Canetti” en *Contra el poder*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2013, p. 58.

<sup>338</sup>Véase: Stephen E. Toulmin, *Los usos de la argumentación*. Ediciones Península, Barcelona, 2007, 330 pp.

Tanto la intercambiabilidad de los términos que efectúa el sistema, como la estigmatización de la brecha, formas de negar la alteridad, funcionan de igual manera: una verdad, que dispone un orden a través de la creación de identidades y diferencias y cuya legitimidad no puede ser puesta en duda por el sustrato imaginario que circularmente se retroalimenta de sus expresiones racionales. La cuestión, tomando el Holocausto por ejemplo, no radica en la construcción formal de las deducciones sobre la organización del tercer Reich, sino en el punto de partida no examinado críticamente, la superioridad de la raza aria. En el fondo, hay una construcción imaginaria del *ario* (un adentro, verdadero) contra la del judío (afuera, falso).

De tal suerte, la dialéctica compleja se completa: las estructuras de poder que cristalizan producen (y son producidas) un conjunto de saberes que niegan toda alteridad. Lo que intento definir por *totalidad* es el fenómeno fundamental de muchas formas de dominación que organizan la producción cultural y la producción de identidad en torno a una verdad intransigente. Esta verdad, en el ámbito que delimita para sí (único y unívoco) configura sistemáticamente todo cuanto queda en el terreno de sus límites. Cual estrategia, recordando la metáfora de de Certeau, controla el espacio de forma directa y positiva (el más pequeño espacio de libertad se encuentra en la posibilidad de interpretar divergentemente, pero la VERDAD con mayúsculas no se interpreta: es autoevidente).

### 2.2.3. La producción imaginaria de la *totalidad*

Más allá del análisis de la forma en que se fundamenta la *totalidad*, cabe destacarse su capacidad fundante: instituye mediante imágenes y discursos el área de su dominio valorada positivamente, y el afuera, el exterior, de una amenazante oscuridad. En este punto se devela la racionalidad limitada en la que se circunscribe la *totalidad*, pues por más sustento científico que posea, recurre al *mythos* históricamente soterrado para justificar la identidad. Por lo tanto, confiere legitimidad mediante la producción imaginaria del *otro*, en contraposición y en contra de la definición de lo *mismo*.

Con ello se vuelve a las metáforas topográficas: el pensamiento del adentro *versus* el de afuera. Lo conocido, certero, diáfano y tranquilizador, contra lo que no lo es: tenebroso,

informe, opaco, mortecino... Lo que es radicalmente *otro* no puede quedar sino en este apartado de calificativos variados pero sentidos convergentes: anormal, monstruoso, diabólico, enfermo, loco, bruja... En grados variados hasta la animalidad, reinos que deben ser erradicados. Como el mundo del devenir para Nietzsche o lo inconsciente para Freud, son portadores de una verdad que no es accesible a ojos vista y constantemente es negada. Es, en suma, lo peligroso, el dominio en que el ser humano o su humanidad penden de un hilo.

Afirmaciones como las anteriores necesitan explicitación de método o, al menos, punto de vista, desde el cual prosigo. El ser humano produce y consume símbolos, constantemente, pero estos no funcionan únicamente como derroche de energía psíquica. Legitiman y justifican las prácticas sociales al punto en que, en una dialéctica compleja, son indistinguibles de ellas. Las formas de organización de la *totalidad*, por lo tanto, producen de forma característica imágenes-simbólicas, símbolos-arquetipos tomando prestado el vocabulario de Carl Gustav Jung, formas numinosas y coercitivas vedadas a la razón<sup>339</sup>, o en el fraseo de Gilbert Durand, “especies de universales llenos de imágenes [...] capaces de dar cuenta de la universalidad de determinados comportamientos humanos, normales o patológicos”<sup>340</sup>.

Así se introduce la primera de las figuras que se produce, la del externo que se encubre, debido a matices diversos, bajo múltiples caracterizaciones: el otro, el extranjero, el anormal, el satánico, la bruja, el monstruo, el terrorista, el salvaje... La creación de una otredad amenazante es típica de las *totalidades*. El hecho de que sean estructuras herméticamente cerradas sobre sí mismas hace que, cualquier elemento potencialmente desconocido o subversivo (o subversivo por desconocido) sea una fuente de amenazas.

En un ejemplo clásico, Michel Foucault demostró como la práctica psiquiátrica judicial desarrollo modernamente dos polos para la práctica de lo penal (que como se sabe, en Foucault, es un esfuerzo disciplinario de normalización<sup>341</sup>), el punitivo o judicial, al que se aderezó con el avance de la práctica médica el terapéutico. En contra de lo evidente, estos discursos no pretendían responder frente al crimen o la responsabilidad del criminal. Tras el

---

<sup>339</sup>Cfr. Carl Gustav Jung, *Simbología del espíritu. Estudios sobre fenomenología psíquica*. Fondo de Cultura Económica, México, 10° reimp., 2012, pp. 261 y ss.

<sup>340</sup>Gilbert Durand, *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*. Anthropos – Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Barcelona – México, 2013, p. 11.

<sup>341</sup>Véase *supra*: Michel Foucault, *Vigilar y castigar. op. cit.*



análisis del filósofo francés se revela que la motivación que subyace es únicamente el peligro<sup>342</sup>.

Situación ante la cual se fabrica, antes que se juzgue, al inminente “anormal”. Foucault demuestra como aquellos peligrosos que era necesario normalizar o, en extremo caso, eliminar, eran, por *mor* de un discurso médico judicial, pseudocientífico en tanto apartado de la práctica médica y psiquiátrica moderna (lo cual resalta Foucault, más como un hecho de contexto que como una prueba de la científicidad de la psiquiatría en sus días), culpables desde antes de haber cometido el perjurio<sup>343</sup>. Paralelo es el caso de la locura, al que Foucault estudió en sus conocidos dos tomos de la *Historia de la locura en la época clásica*<sup>344</sup>.

La tesis de la exclusión, del sacrificio del chivo expiatorio y de la polaridad no es la única relevante para el análisis. Esta se deducía del antiguo sistema de exclusión del leproso, que era expulsado mediante un ritual religioso por el bien de la comunidad. Más activa actualmente, para Foucault se encuentra la integración del apestado (de la peste), donde el anormal, el excluido, se encuentra adentro, controlado e integrado en el interior, sujeto como dictan los mandatos de la ciencia moderna a la medición exacta y constante, al monitoreo de su anormalidad, ya sea con aras de su definitivo apartamiento o de su reintegración y homogeneización<sup>345</sup>.

La transición entre una y otra, así como el regreso esporádico de la primera en los episodios de populismo conservador del que Donald Trump es gran exponente, quizá sea paralela (como una hipótesis para investigaciones futuras), al valor de la comunidad frente a la individualidad. El mecanismo de exclusión de la lepra, en donde Foucault se encuentra con Girard<sup>346</sup>, parece confirmar el supuesto de mantener la estabilidad de la comunidad, a la manera de un sacrificio utilitario. La cuestión, que para Rene Girard es característica de lo pre-moderno, tiene su figura central en el “chivo expiatorio”. Joseph de Maistre describió

---

<sup>342</sup>Michel Foucault, *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 8° reimp., 2014, p. 41.

<sup>343</sup>Remito a la clase del 8 de enero de 1975 del curso donde presenta varios extractos de peritajes psiquiátricos que resultan ilustrativos. *Los anormales... op. cit.* pp. 15-38.

<sup>344</sup>En ambos, Foucault realiza el primer ensayo de análisis de los procedimientos de exclusión que después practicará en otros campos: *Historia de la locura en la época clásica I*. Fondo de Cultura Económica, México, 2° ed., 14° reimp., 2012, 575 pp. E *Historia de la locura en la época clásica II*. Fondo de Cultura Económica, México, 2° ed., 14° reimp., 2012, 411 pp.

<sup>345</sup>Michel Foucault, *Los anormales... op. cit.* pp. 50 y ss.

<sup>346</sup>Rene Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago. op. cit.*

hace más de doscientos años el proceso mediante el cual, en el fondo del rito sacrificial, todo enemigo se convirtió en culpable y, después, por analogía, también todo extranjero<sup>347</sup>.

Modernamente, la función narrativa de los imaginarios políticos ha sido estudiada por Roger Bartra, quien observa que el uso legitimador que se realiza en las democracias modernas del mito polar. Bartra lo define como un “aparato dialéctico que *expresa* contradicciones sobre un eje mediador cuyos polos son lo normal y lo marginal”<sup>348</sup>, que encubre, bajo un proceso de sustitución o *hipóstasis*<sup>349</sup> la conflictividad de lo real, la irreductible alteridad.

El sustrato mitológico funciona como un productor de sentido, sugiriendo siempre la disyunción fácil a través de un límite (adentro y afuera), que brinda legitimación al mantenimiento de un *statu quo*. Roger Bartra ha estudiado concienzudamente el uso de los mitos polares en lo que él denomina *redes imaginarias del poder político* (mecanismos de legitimación alternativos a los de las democracias tradicionales<sup>350</sup>), sin embargo, reducir la investigación a las estrategias de comunicación y propaganda que explotan ciertos rasgos culturales implicaría alejarnos de los objetivos de este texto, que más que una crítica del sistema de dominio pretende una crítica de las imágenes de las que se sirve.

Hecha la aclaración, no hay inconveniente en seguir la argumentación de este antropólogo para ilustrar la naturaleza de la producción imaginaria que opera la *totalidad*. Bartra deja en claro la naturaleza de los mitos polares que legitiman identidades colectivas de límites intransigibles que definen sin ambages lo normal de lo anormal, lo propio de lo ajeno, nosotros y los otros<sup>351</sup>. En este caso, la envoltura retórica del fondo narrativo adquiere la estructura del falso dilema, en cuanto argumento cuasi-lógico que reduce innecesariamente la escogencia entre dos opciones mutuamente excluyentes o existencialmente contrarias. Como él mismo lo admite páginas adelante: “La reducción de la complejidad política a este

---

<sup>347</sup>“Este horrible derecho público es bien conocido, y por eso HOSTIS, en latín significó inicialmente tanto *enemigo* como *extranjero*”. Joseph de Maistre, *Tratado sobre los sacrificios*. Sexto Piso, México, 2009, p. 35.

<sup>348</sup>Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, *op. cit.* p. 48.

<sup>349</sup>Tomando la palabra a Julio A. Bech, la universalización de una verdad con fines de ocultación u apariencia. Véase: *Las raíces mitológicas del imaginario político*. Miguel Ángel Porrúa, México, 2004, pp. 120 y ss.

<sup>350</sup>Para una visión amplia del tema: Roger Bartra, *supra.* y *Territorios del terror y la otredad*. Fondo de Cultura Económica, México, 2013, 141 pp.

<sup>351</sup>Roger Bartra, *Territorios del terror y la otredad. op. cit.* p. 13.

esquema binario es sin duda escalofriante, pero inmensamente eficaz para estimular formas renovadas de legitimidad y cohesión”<sup>352</sup>.

La cuestión de la legitimidad está esencialmente relacionada a la fortificación del límite. El proceso de exclusión tiene un valor epistémico, pues permite diferenciar claramente a su interior lo verdadero de lo falso: se reduce a un esquema de valoraciones positivas, un adentro, contra valoraciones negativas, un afuera. Las valoraciones positivas, siguiendo la vía que Lacan en el psicoanálisis planteó brinda el reflejo especular cuando se las toma como un todo cerrado y con coherencia interna irrefutable. Por tal motivo, todo el accionar queda legitimado por el manto protector de la *totalidad*. Se podría especular que a una mayor fortificación de los límites (la distinción adentro-afuera), una mayor coherencia interior y, por lo tanto, la legitimación de una forma de vida total (la totalización del agente es su desaparición). Toda legitimación es, en alguna medida, una alienación en cuanto niega el grado cero de la libertad humana.

Se muestra que aún desde el punto de vista epistemológico construir la brecha consiste en la producción de definiciones: al interior siempre decantarán en algún punto en identidades, un yo recluso en sí mismo para el psicoanálisis o un nosotros estrictamente definido. En contrasentido, hacia el exterior la definición no requiere descansar en identidad alguna, aunque para fines de legitimación política es útil la construcción imaginaria del *otro*. La *totalidad*, al construirse desde dentro, autorreferencialmente, arroja oscuridad al exterior. La incomprendibilidad viene aparejada a la falsedad. De esta manera, funcionan los mecanismos de exclusión del discurso que Foucault tuvo a bien presentar en su lección inaugural, ellos mismos mantienen lejos lo prohibido al “conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad”<sup>353</sup>. Mediante este proceder, logran una imagen unitaria que en tanto constituida constituye. En el conjunto del libro, con cada lectura, Noé olvida una y todas las veces al unicornio en una costa escarpada, próximamente invadida por el agua, replegándolo definitivamente de la modernidad como un corpus de *totalidad*.

Por esta vía, Foucault pretende mostrar el conjunto de las determinaciones de esa sensibilidad social, a nuestros ojos y gracias a la distancia indiferenciada, que en la época

---

<sup>352</sup>*Ibidem*. p. 15.

<sup>353</sup>Michel Foucault, *El orden del discurso*. op. cit. p. 14.

clásica “era, con toda seguridad, una percepción, una percepción claramente articulada en la mente del hombre clásico”<sup>354</sup>, es decir, una sensibilidad estructurada de forma total que permitía definir con claridad, al nivel del *vox populi*, quienes merecían ser internados en el vacío físico e imaginario que la erradicación de la peste había dejado.

La confluencia la encuentra el historiador francés en el surgimiento de una nueva *episteme*, de origen más filosófico, pero no por eso menos coercitivo. Es en Descartes donde se encuentra la prueba escrita de la exclusión de la locura de la razón, como dos reinos incompatibles y antagónicos. La verdad sirve aún como fundamento del sueño, que, a pesar de colindar con la locura, se diferencian en este punto. La univocidad en adelante es definitiva, todo lo que resta tiene que tener alguna parentela<sup>355</sup>.

La distinción del límite presupone, por consiguiente, que lo prohibido se vuelve amenazante para la voluntad que por la fuerza construye murallas. En este tenor, disiento de Bech quien afirma que en los regímenes totalitarios todos se encuentran a expensas menos el dictador<sup>356</sup>, aceptarlo significaría un retroceso a la consideración de la *totalidad* en términos de dominación de una élite sobre las masas, que yo prefiero matizar afirmando que la *totalidad* beneficia a clases o élites sobre otros grupos social. En su apogeo, el dictador debe rendirles cuentas a todos. Caso contrario, la violencia puede tener lugar, pero expresa la debilidad estructural de la *totalidad* para resolver una antinomia en su interior, deja de funcionar como espacio de legitimación de la acción. En un punto máximo, todos se encuentran alienados, de no ser así pasa a ser el telón de fondo raído que se cae a pedazos dejando ver la humildad del camerino: Fidel Castro, ante el público, tomando una Coca-Cola desmoronaría la representación del socialismo cubano.

Un último apunte que da paso al siguiente apartado. Los sistemas de dominación que se deducían de los mecanismos de poder y sus consiguientes ritos derivados de la lepra ya no son constantes. La peste, como mencioné unas páginas arriba, requería de una individualización del control muy diferente a la vieja enfermedad bíblica: era la época de las disciplinas en donde la dominación buscaba ajustarse al cuerpo y a los espacios en un cálculo estricto. Era un cierto equilibrio de la individuación frente a la comunidad, en donde la exclusión era enmascarada bajo las promesas de reforma, reinserción y dosificación. De la

---

<sup>354</sup>Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica I. op. cit.* p. 90.

<sup>355</sup>*Ibidem.* pp. 75 y ss.

<sup>356</sup>Julio A. Bech, *Las raíces mitológicas del imaginario político. op. cit.* p. 129.

lepra y los leprosarios externos a la ciudad<sup>357</sup>, característicos de las sociedades de soberanía, a la peste y el apestado encerrado en su propia casa (o el criminal y el panóptico<sup>358</sup>), existe una continuidad en la que la individuación del control se va a llevar al aire libre.

Si se sigue a Foucault, el anormal continúa siendo un chivo expiatorio, pero el sistema de dominación ha sublimado la violencia del desterramiento en pro de la suavidad del control 'por su propio bien'. En una época de consumado individualismo, lo grotesco se halla encerrado en sí mismo. La medicina, fiel representante del empuje secularizador, se ocupa de instaurar lo normal. De tal suerte, parafraseando a Foucault, el difícil arte de juzgar pasa a ser el sagrado arte de curar. Pareciera ser que el anormal (pues nunca se elimina la caracterización imaginaria, prueba de la repulsión) como el enemigo es mejor tenerlo cerca, donde sea posible el nuevo binomio de vigilar y controlar.

#### 2.2.4. La *totalidad* por el anverso

La *totalidad*, como una forma de operar la cultura, legitima la acción humana. Da sentido, permite discernir mediante diferencias. Un mito polar establece una diferencia entre ciudadanos y extranjeros, dando contenido a la noción de Estado. Otro no muy lejano se concretó alrededor del germánico *volks*, el pueblo, en una dirección peculiar que posibilitó el genocidio de tantos millones de personas como las condiciones de la época lo consintieron.

En su ya citado ensayo, *La condición posmoderna*<sup>359</sup>, Jean François Lyotard evalúa la transición de la modernidad a la posmodernidad como la caída de los grandes relatos y, por consiguiente, de las formas de legitimación tradicionales. El holocausto es en buena medida el punto de quiebre según esta postura. El suprematismo nazi fue el mito por excelencia, y Auschwitz, el trauma que aflige a la tradición moderna y la hace volverse contra todo lo que tenga pinta de autoridad.

Y, sin embargo, como he argumentado en el primer capítulo, el fondo mitopoyético de toda cultura (la razón occidental que tiene expresión en el *logos* incluida), como la serie de

---

<sup>357</sup>Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica I. op. cit.* pp. 13 y ss. También: Michel Foucault, *Los anormales... op. cit.* pp. 50 y ss.

<sup>358</sup>Michel Foucault, *Vigilar y castigar. op. cit.* pp. 227 y ss.

<sup>359</sup>Jean François Lyotard, *La condición posmoderna. Op. cit.*

imágenes que tanto como símbolos o como relatos míticos identifican a la comunidad proyectan sobre el *otro*, lo exterior, una ineluctable sombra. ¿De esta paradoja se deduce que todo mito tiene en sí el germen de la aniquilación? La pregunta lleva la proposición a un extremo, pero conserva en algo el espíritu de la ilustración que preveía que la muerte de Dios y el desencantamiento del mundo conducirían al ser humano a un estadio de cordialidad, libertad y satisfacción de sus necesidades.

Varias constataciones entristecen estos ideales: primero, de que con el certificado de defunción de los ídolos no feneció también el mito y sus representaciones en la modernidad; después, que los grandes proyectos e ideas terminaron edificando narraciones<sup>360</sup>; por último, que el credo irrestricto del progreso volteó las baterías contra su creador y ha sido, paralelamente, cura y enfermedad. Si bien no se puede acusar la inocencia del mito, sería ingenuo brindar fe ciega a la razón tal como se ha entendido prioritariamente.

Antes bien, en la relación cercana que sostienen *mythos* y *logos*, toda perspectiva demasiado despreocupada en favor de uno o de otro son merecedores de críticas suspicaces. Auschwitz puso en evidencia como ambos pueden cooperar cercanamente: la tecnificación, planeación, eugenesia, etcétera, en el campo que más parecía una “fábrica de muerte”, pone en claro el uso mítico de nociones científicas. Éstas sirvieron de medio, el mito de la raza aria obsequió el sentido.

Asimismo, partiendo de la situación de desintegración (“sociedad centrífuga, sin regulador”, de acuerdo con Lucien Sfez<sup>361</sup>) que Lyotard diagnosticara, Roger Bartra deduce la necesidad de nuevas formas de legitimación política en lo que él tiene a bien llamar “redes imaginarias de poder político”. Éstas actúan elaborando mitos polares que permiten cohesionar y legitimar en torno a acciones de gobiernos en regímenes posdemocráticos (en los que la democracia ya no sirve como la principal fuente de legitimidad)<sup>362</sup>.

Ahora bien, la salida fácil para un juez sería, encontrando tanto al acusado como al acusador culpables, justificar que cada uno a su manera es inocente. Renunciar a la facultad de juzgar y apelar a su irrestricta voluntad. Éste es el camino que toma el relativista, ofuscado por la exterioridad, apela a la legitimación interna que ofrecen las prácticas a las comunidades

---

<sup>360</sup>Remito de nuevo al estudio de George Steiner, *Nostalgia del Absoluto. Op. cit.*

<sup>361</sup>Lucien Sfez, *La comunicación. Op. cit.* p. 6.

<sup>362</sup>Siguiendo los ya citados textos: *Las redes imaginarias del poder político y Territorios del terror y la otredad. Op. cit.*

para tolerarlas acriticamente. Así, en la prueba de su colusión, tanto la consecución de los principios de la ilustración como la condena del genocidio, se abandonan.

La justificación absoluta de lo *otro* hace patente el carácter de *totalidad* de lo propio, marca el límite entre lo juzgable y lo justificable con letras de oro. La crítica acítica de la crítica desvanece cualquier piso sólido. Ya no es posible discernir y nada vale la pena ser conservado. Todo es equiparable. El uno como el otro son dioses a su manera. La indiferencia, al contrario de lo que se pueda pensar no es una forma de ética, de respeto por la alteridad; en oposición, toca por el otro extremo el fundamentalismo religioso, ya no por adopción del principio único universal, sino por la universal ausencia de principio.

Esta última no es sino la más refinada forma de absoluto. La *totalidad* se encuentra ausente, pero ahí mismo es ubicable. Se halla enmascarada, más no deja de ser autoritaria. En un sentido vulgar, la crítica contra las formas autoritarias, determinantes, fundamentales, etcétera, de la modernidad se han tomado como el conjunto de la misma, y se han botado como uno sólo. En el fondo, no hay más que un cientificismo positivista muy del estilo del *Tractatus*... de intentar leer la historia como un todo plenamente congruente y solidario, por lo tanto, igualmente culpable.

En un certero apunte, Eugen Fink advierte sobre la forma en que Nietzsche opera en momentos el pasaje de un polo a otro. No hace más que voltear, a la manera de Heráclito, la dicotomía de lo duradero con lo fugaz, elevando lo segundo a la categoría de fundamento<sup>363</sup>. En su escape a toda costa de las metafísicas, construye una ontología negativa. El fundamento sigue siendo determinante: el nihilismo, como el momento en que el ser humano puede crear sus propios valores sin ningún condicionante, no es más que la forma radical, según esta interpretación, de un humanismo solipsista *tout-court*.

Sin entrar en debates filológicos sobre la validez de esta interpretación de Nietzsche, que exceden tanto las intenciones de este texto como mi dominio de la obra, el ejemplo ilustra la forma en que se pueden construir *totalidades* negativas, escondido su carácter total bajo la máscara de la crítica. Del “Estado soy yo” (o el Estado lo es todo), al “todo se vale en el Estado”, no hay más que el ídolo puesto boca abajo. La *totalidad* se desplaza del gran relato al individuo, grupo, etnia, etcétera, que tiene derecho irrestricto a su propio marco de referencias.

---

<sup>363</sup>Véase: Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*. Alianza Editorial, Madrid, 1979, pp. 191-202.

El capitalismo, en tanto, escudado en la libertad política y asociado a las democracias liberales, sigue incuestionado. Es dúctil, ambiguo y cambiante, y se ha proclamado tan ineluctable como el devenir que pregonaba Nietzsche. Como las voces de la nueva izquierda lamentan, al respecto de Fukuyama y la declaración del fin de la historia: “Firstly, everyone was making fun of him twenty years ago. But most of the left today is Fukuyamaistic... we all believe that liberal democracy and capitalism don’t have any alternative”<sup>364</sup>. Bajo este último gran mito, la sociedad se disuelve en sus partes ínfimas. El individuo promedio es el rey de las estadísticas, tan confiado dentro de su ingreso y su consumo que no logra ver el horizonte de expectativas en el que se encuentra recluido.

Este desplazamiento, llamado posmoderno, puede seguirse en el tránsito de las sociedades disciplinarias, que Michel Foucault estudio en abundancia, a las sociedades de control, propuestas por Gilles Deleuze<sup>365</sup> en diálogo con y contra la noción de Foucault. De acuerdo con Deleuze, las formas de dominio que tenían al panóptico por lugar de encierro modelo, total en tanto desposeía al interno de toda autonomía, están dejando paso a formas de control al aire libre. El individuo ya no es concentrado con fines de organización, la organización se torna control y opera mediante... “un sistema de geometría variable [...] Los encierros son moldes o moldeados diferentes, mientras que los controles constituyen una modulación, como una suerte de moldeado autodeformante que cambia constantemente y a cada instante, como un tamiz cuya malla varía en cada punto”<sup>366</sup>.

Esta transformación responde a un cambio en la forma de operación del capitalismo, cada vez más global, ubicuo y de consumo. Requiere la fragmentación de los grupos en nombre de una libertad absoluta para todo, que esconde miserablemente el devenir ineluctable del capitalismo. Liquidez, velocidad, vacío, no hay punto de referencia, no hay zona de llegada, se acabaron las utopías (totalitarias o no). La constatación de los tiempos hipermodernos es evidente: la *totalidad* está afuera.

---

<sup>364</sup>Slavoj Žižek, “Slavoj Zizek on "Fukuyama, Judith Butler, Umberto Eco, and others ...” Disponible en línea en: [<https://www.youtube.com/watch?v=NawTYMOKP0c>] Consultado el 6 de julio de 2016.

<sup>365</sup>Véase: Gilles Deleuze, “Post-scriptum sobre las sociedades de control”. Disponible en línea en: [[http://www.oei.org.ar/edumedia/pdfs/T10\\_Docu1\\_Conversaciones\\_Deleuze.pdf](http://www.oei.org.ar/edumedia/pdfs/T10_Docu1_Conversaciones_Deleuze.pdf),] Consultado el 16 de diciembre de 2015.

He intentado ilustrar este pasaje, con un matiz lúdico, en analogía con la diferencia entre Aldous Huxley George Orwell en mi artículo anteriormente citado.

<sup>366</sup>Gilles Deleuze, *Ibidem*. p. 6.



Las evidencias sociológicas y filosóficas abundan. Al respecto, Gilles Lipovetsky ve en parte en el psicoanálisis un factor de individualización, división y destrucción del *yo* acompañado por la búsqueda incansable de su destino. Como quiera que sea, le resulta evidente que las identidades sociales se han vaciado; la vida privada, que en otras épocas tuvo que abrirse paso como un espacio de libertad proto-burgues, se vuelve la norma. Continuación y ruptura de la modernidad conviven en una amalgama difusa. Se trata para el sociólogo francés de una sociedad *narcisista*, que, en la moda de los prefijos y sufijos, denomina “hiperindividualizada”<sup>367</sup>.

Zygmunt Bauman utiliza la metáfora de la liquidez para describir el fenómeno de forma similar<sup>368</sup>. Lo sólido de la modernidad campante, unificado, robusto, simétrico incluso; contra la flexibilidad de un *zeitgeist* que se desborda de su propio cauce. A la par de su tiempo, Bauman ve que el vuelco en lo que se ha dado en nombrar “posmodernidad” está marcado por el encumbramiento del individualismo, metafóricamente lo líquido, de un relato dúctil y hecho a la medida; frente a las antiguas formas incólumes, el Estado-nación, por ejemplo, que constituía el parámetro.

La metáfora es ciertamente didáctica en lo que toca a esta oposición. El Estado-nación, según Bauman el baluarte de la modernidad sólida, se desempeñó activamente en contra de las formas premodernas de organización no territoriales: los nómadas, notablemente calificados de bárbaros (volviendo a las representaciones imaginarias de la exterioridad), fueron los principales objetivos de las cruzadas. El ya tan mencionado modelo panóptico que recupera Foucault sirve de prototipo exacto. En cambio, la modernidad líquida tiene con sus élites económicas y su capital virtual-bursátil estrategias que no buscan un dominio del tiempo sobre el espacio. Es más, según Bauman, el espacio deja de importar, o, al menos, de ser dimensión definitiva. Es la época de la velocidad, de la aspiración, de la virtualidad, de la extraterritorialidad. El efecto perverso es que el Estado ha dejado de ser el gran benefactor, la responsabilidad total cae sobre el individuo<sup>369</sup>.

El periplo puede continuar largamente: algunos como Walter Benjamin, espécimen raro y valioso entre oleadas de revolucionarios e intelectuales, ya predecían el cambio trascendental

---

<sup>367</sup>Véase: Gilles Lipovetsky, *La era del vacío*. Anagrama – Colofón, México, 1º reimp., 2013, pp. 5-15 y 49 y ss.

<sup>368</sup>Véase: Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica, México, 1º reimp., 2015, 232 pp.

<sup>369</sup>*Ibidem*. p. 14 y ss.

en el que se encontraban, a caballo entre una época y la otra. Precursor crítico de la modernidad tardía que premia la experiencia individual, “vivida” (*Erlebnis*) por sobre la experiencia de la memoria, la comunidad, que identificaba con la narración (*Erfahrung*), no obstante, diferente del mito del que desconfiaba por ser un relato cerrado<sup>370</sup>. La primera es la experiencia de la liquidez y la individualidad solipsista (o de carácter narcisista) que interesaban a Lipovetsky y Bauman, tiene en común su carácter quebradizo e inconexo que veía en la poesía de Baudelaire, lleno de una violencia que no da paso a la creación trascendente. La imagen de lo dúctil vuelve a aparecer, ahora en la comprobación “de la íntima relación que existe en Baudelaire entre la imagen del *shock* y el contacto con las grandes masas ciudadanas”<sup>371</sup>.

Curiosamente, Benjamin era sutilmente optimista en cuanto a lo tocante a la emergencia de los nuevos procesos de mediatización y de las tecnologías de la información que vio nacer. Pensaba que, gracias a un vuelco mesiánico (en su muy personal noción), los medios de información en manos del proletariado servirían de caballos de Troya en el plan de la revolución. Con la pérdida del aura del arte y la transformación de su fruición se entraba en una edad oscura que, empero, abría una ventana a la emancipación de la dominación capitalista. En momentos fuertemente teológicos (al igual que Marx), para Benjamin parecía ser necesario ver el abismo, el fondo sin forma, lo vacío... para obtener dividendos<sup>372</sup>.

Al igual que Benjamin, siguieron la vía de la crítica en su mayoría marxistas renegados o decepcionados de descubrir que el proyecto político más ambicioso del siglo XX, la utopía socialista, no fue sino otra forma de totalizar la vida social. La teoría crítica, a partir de tal sospecha, encarnó la actitud de la eterna sospecha de la civilización, la modernización, y sus probables efectos colaterales. Sin embargo, al igual que los ya mencionados, desconfiaban de una fácil interpretación de Nietzsche que pregonaba el rendirse ante el devenir absoluto que el capitalismo líquido representaba tan bien.

Más no es siempre mejor. El preponderante rumbo ascendente y lineal que se apoya en una lógica acumulativa se regocija con los últimos avances de las telecomunicaciones y los medios de masas, prueba fehaciente del progreso y la eficiencia. En la base de esto se

---

<sup>370</sup>Cfr. Walter Benjamin, *El narrador. op. cit.*

<sup>371</sup>Walter Benjamin, “Sobre algunos temas en Baudelaire” en *Ensayos escogidos. op. cit.* p 20.

<sup>372</sup>El núcleo argumentativo de estas ideas se encuentra en los ensayos breves (y fragmentarios) de Benjamin: *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Ítaca, México, 2003, 127 pp. La idea también tiene resonancias en la breve conferencia: *El autor como productor*, Ítaca, México, 2004, 60 pp.

encuentra, por un lado, el problema del tiempo y su dimensión fluctuante y veloz que Bauman asocia a la liquidez de las formas; por el otro, al deterioro de la experiencia, o, mejor dicho, a su reducción a la manifestación individual de lo vivido, que atormentaba a Benjamin.

Quizá aún más certera que la metáfora de lo líquido para caracterizar el devenir, es la del cambio mismo facilitado por los *media*. Paul Virilio habla de “aceleración”, para describir la revolución que se inaugura con la industrialización de la transmisión de información. Mensajes cada vez más rápido, cada vez más lejos. El tiempo se desliga del espacio y este último deja de importar. Lo instantáneo de la transmisión en vivo permite mediatizar a la audiencia a la vez que esta lo hace con quien se encuentra tras la cámara. Todos estamos mediatizados, o como afirmara Umberto Eco, ante los medios de masas, cualquier sujeto se encuentra alienado<sup>373</sup>.

Las certezas se desvanecen por completo, como soslaya Virilio, si bien en televisión no se puede mentir (en Internet, actualizando el argumento, ya ni esta reflexión vale), la omisión está a la orden del día. El peligro, como hace ver Peter Sloterdijk, es que el influjo de las nuevas industrias de entretenimiento-informativas ganen la mano al viejo humanismo que pretendía domesticar, a través de la educación, la tradición y la lectura, la cara oscura del ser humano, puliendo él mismo, en un proceso de iluminación (con más o menos matices teológicos, el humanismo como un fundamento metafísico disuelto en la cultura de masas) el lado decente de Jano<sup>374</sup>.

De la aceleración que los medios impresos inauguran (los periódicos y folletines que jugaron un papel importante en la revolución francesa y de ahí en adelante) a la instantaneidad de internet y la televisión, la progresión ha sido en el sentido de “una temible amalgama entre un *estado de derecho* y un *estado de hecho*”<sup>375</sup>. Los medios ya no pueden ser atrapados en la mentira, las profecías mediáticas autocumplidas desvanecen esa misma noción. El mundo que Virilio denuncia es el de la realidad virtual, la realidad construida.

De allí (la mediatización, la aceleración del tiempo y la telecomunicación) a la globalización hay un solo paso. El mundo se encuentra cada vez más cerca entre sí, más interconectado y con más conciencia de su globalidad. La primera fotografía del globo

---

<sup>373</sup>Umberto Eco, “Para una guerrilla semiológica” en *La estrategia de la ilusión*. Gandhi - DeBolsillo, México, 2014, pp. 177-187.

<sup>374</sup>Véase: Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano*. Siruela, Madrid, 5º ed., 2008, 92 pp.

<sup>375</sup>Paul Virilio, *El arte del motor. Aceleración y realidad virtual*. Manantial. Buenos Aires, 3º reimp., 2003, p. 31.

tomada desde el espacio, como Rüdiger Safranski hace notar, es más que la coronación artística resultado de una infinidad de avances técnicos, es la conciencia humana que despierta a la verdad de la *totalidad*. El argumento de Safranski es a todas luces relevante pues denota que, aunque con anterioridad el ser humano podía tener experiencia de globalidad (el proyecto humanista, el cosmopolitismo político), este nunca se había hecho presente *de facto* con tanta fuerza y tan rápido como en el siglo pasado<sup>376</sup>.

El ser humano, cuya naturaleza es la cultura, es un ser abierto a su libertad, al saber que puede conocer. ¿Qué tanto vale la pena conocer? ¿Qué tanta libertad es recomendable? -se pregunta Safranski- para un ser humano tan arrojado a la angustia de la existencia que a la primera oportunidad se arroja a la verdad. Preguntas que ante la globalización no caben, ya que, ante la inmensa visión de la tierra, del universo, del todo, el ser humano no hace más que parecer una nada. Empero, existe la posibilidad de que del ingente aumento de conocimiento del entorno, se pueda obtener algo de conciencia de lo humano. Así lo ve el filósofo:

El alunizaje de 1969 y la mirada desde el espacio cósmico, desde la Luna, a nuestro planeta, representa probablemente la hora del nacimiento de la moderna conciencia global. Comenzó entonces la caída de la euforia en el pánico. Efectivamente, en la medida en que la sociedad y la historia universal es arrastrada como nunca a la globalización se despierta también la duda angustiosa de si no hay demasiada globalización o demasiada globalización falsa, de si en principio nos encontramos en la configuración correcta<sup>377</sup>.

Tal parece ser, como Virilio arguye, que el problema es en el fondo de tamaños, donde se ha olvidado que el modelo es el ser humano. Si se acepta por válida la hipótesis aquí esbozada de que el proceso de individualización, indiferencia, *narcisismo*, liquidez y globalización; que todas ellas tienen por causa principal la invasión de las industrias mediáticas al servicio de la modernidad industrial como del capitalismo (el cual ha totalizado la época con tal eficacia que se le considera el horizonte último del ser humano en sociedad), entonces no se

---

<sup>376</sup>Rüdiger Safranski, *¿Cuánta globalización podemos soportar?* Tusquets, México, 2013, 120 pp.

<sup>377</sup>*Ibidem*, p. 14.

puede dejar de observar que el individuo cada vez se encuentra más indefenso ante el “cuarto poder”, que ya ocupa el lugar del primero<sup>378</sup>.

La *totalidad*, cualquiera sea la forma que adquiera, se haya ya lejana a la persona, creando ficciones de efectos muy reales (recordando las palabras de Bourdieu sobre el Estado). Prueba de ello es que parece haber consenso relativo a que, en las transformaciones acontecidas en las sociedades posmodernas, tomadas *grosso modo*, tienen en una de sus causas la irrupción en la historia de nuevas formas de telecomunicación que no han, ni mucho menos, conducido a la emancipación.

Ahora bien, hay quienes como Gianni Vattimo ven que una nueva ventana de oportunidad se abre de entre el confuso estado en que se encuentra la humanidad. La recién llegada *sociedad postmoderna*, donde los medios de transmisión de información interconectan y aceleran el globo rompiendo el monopolio de la producción de historia representa, para cierta corriente de pensamiento filosófico en la que Vattimo es una prominente figura, la oportunidad de una verdadera emancipación. Del “caos relativo” (pues Vattimo tiene en profundo aprecio por la filosofía de Nietzsche)<sup>379</sup> de visiones del mundo provistas por los medios de masas no se logra una sociedad transparente, como las pretensiones funcionalistas e instrumentalistas de los primeros teóricos de la comunicación.

El resultado es un incremento de la complejidad, admite el autor, pero de él puede nacer, según Vattimo, un humanismo postmetafísico: abierto en principio al *otro* con el cual los *media* han puesto en contacto. El argumento corre en el sentido que, el descubrir la arbitrariedad del ser (de la cultura o la identidad) por medio de los medios de información, el “otro modo” se valida. Nociones como el humanismo, la modernidad o el progreso reconocen su finitud. El de Vattimo es un humanismo que de la experiencia inalienable y totalizadora del devenir pretende obtener un discurso incluyente y crítico hacia sus propios fundamentos.

A Vattimo se le podría objetar el que el ser humano en cuanto tal se encuentre alienado de la *global media*, que el pensamiento crítico desde la escuela de Frankfurt se ha encargado de poner en evidencia. Por lo tanto, cuando se afirma que en la globalidad y en los medios de comunicación que la permiten se hallan cifradas las esperanzas de un cambio radical, ante

---

<sup>378</sup>Paul Virilio, “El efecto de empequeñecimiento” en *El arte del motor. Aceleración y realidad virtual*. *op. cit.* pp. 168.

<sup>379</sup>Cfr. Gianni Vattimo, *La sociedad transparente*. *op. cit.* pp. 73 y ss.

la inobjetable decepción no se puede sino preguntar a contracorriente como Safranski: “¿Cuánta globalización podemos soportar?”<sup>380</sup>. Si la ventana del reconocimiento y de una ética del *otro* depende de la comunicación, probablemente sea más pertinente pensarla, antes que en las telecomunicaciones, desde su expresión más cercana a la naturaleza humana: el diálogo.

El regreso al tamaño humano es abogar por reconsiderar la existencia humana, en sus diversas dimensiones, como una vía de trasladar la verdad, concebida de forma metafísica, al fundamento de su ser. ¿Por qué no empezar a repensar la verdad, como lo proponía Marx, en términos del ser humano? Es decir, que sea siempre un fin y no un medio (restaría dilucidar cuál es su fin). El esquema simple de la representación se rompe cuando en el lugar del significado se coloca al ser humano, pero no determinado fatídicamente por estructuras sociales, económicas o de cualquier tipo, sino marcado por la inescrutabilidad en la cual funda su libertad.

En los siguientes apartados, trataré de explicar con mayor profundidad estas últimas ideas, a través de las cuales pretendo dar un asidero sólido a la cuestión del juicio en suma importante. Mediante un argumento de transitividad propongo que la ética se encuentra en el regreso al tamaño humano, como fundamento que rompa el falso dilema entre la *totalidad* y su simulación. Si quiere saberse con futuro, la modernidad, retomando el lema filosófico de Jürgen Habermas, debe concebirse como un proyecto incompleto<sup>381</sup> e inacabable. Desecharla sin más sería tan perjudicial como aceptarla inamovible.

La prospectiva es ambivalente y hasta contradictoria: mientras unos (Lipovetsky, Bauman, Virilio y Eco) ve con un particular pesimismo el proceso de individualización que afecta a las identidades, instituciones y narrativas de la modernidad (llevando la crítica hasta al psicoanálisis y al feminismo), rebatiendo las concepciones entusiastas que ven en este proceso las esperanzas de una nueva toma de conciencia (se pregunta: “¿Quién, a excepción de los ecologistas, tiene conciencia de vivir en una época apocalíptica?”<sup>382</sup>); para otros (Benjamin y Vattimo) la emancipación de las narrativas abrumadoras, los resabios del nihilismo sobre la historia y las ventajas de los *mass media* son el viento que pueda empujar

---

<sup>380</sup>Cfr. Rüdiger Safranski, *¿Cuánta globalización podemos soportar? op. cit.*

<sup>381</sup>Véase: Jürgen Habermas, “La modernidad, un proyecto incompleto” en Hal Foster, *La posmodernidad*. Kairós – Colofón, México, 1988, pp. 19-36.

<sup>382</sup>Gilles Lipovetsky, *La era del vacío. op. cit.* p. 52.

las velas de la emancipación. Hay quienes no se deciden: Lyotard ve los cambios apaciblemente mientras descrea de su fe, el marxismo; mientras que Sloterdijk se regocija allá, aparte, de nuestro patetismo.

En lo que el grupo de los pesimistas no ve sino el nihilismo trágico de Nietzsche, tan propio para caracterizar el devenir absoluto como vacío total de sentido que sólo puede ser llenado por el regocijo del consumo y la futilidad, el segundo contempla los ingredientes para que el ser humano tome en sus manos la responsabilidad que le merece. Quizá al diagnóstico de los primeros se pueda sumar la actitud de los segundos, sin olvidar, tanto la crítica constante de los credos como la capacidad de reírse de uno, la mejor forma para mantener ambos pies en la tierra.

El examen de las formas de la *totalidad*, tanto como plena presencia o como la aparente evacuación del fundamento remite a un modelo de representación simple. presuponen detrás de ellas la verdad como la esencia incontrovertible. Sacrificando la complejidad, dichos discursos o espíritus de época erradican la dimensión humana fundamental, la libertad entendida en el sentido más original, como trascendencia. A contramano no hay espacio para una ética: el Estado demanda exclusivamente la observancia de las leyes y la sociedad de consumo la satisfacción del deseo.

## 2.3. LA RECUPERACIÓN DE LA SOSPECHA

*Si vosotros permaneciereis en mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos; y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres.*

**Juan 8:31-38**

*Creo en el regreso de la Justicia, que identifico con la luz sobre este mundo. Y junto con un glorioso ancestro mío me enorgullezco de gritar de frente a mi época: no, no amo a los dioses cuyo culto se realiza en la oscuridad<sup>383</sup>.*

**Odysseas Elitys**

### 2.3.1. El problema de la ideología como falsa conciencia

Es innegable el valor de la tradición marxista desde sus primeras formulaciones hasta la actualidad, en lo que respecta a la re-mistificación del mundo. Lo que yo he intentado definir como *totalidad*, tiene en mucho la herencia de esta escuela de la sospecha, específicamente en lo que concierne al problema de la *ideología* en el sentido que la corriente de pensamiento que basa fundamentalmente en Karl Marx su argumentación la ha definido. Como reseña el crítico cultural inglés Terry Eagleton, el concepto de ideología pasó de la Ilustración, donde significaba el estudio científico de las ideas, siguiendo el significado de *logos* como ciencia y estudio, a la formulación ya conocida de crítica de las ideas que rigen (engañosamente cuando menos) la vida social<sup>384</sup>.

Así pues, ante la inconformidad frente al orden social existente nació la sospecha de que las relaciones sociales no tenían por qué ser necesariamente de la forma dada, y si el individuo las aceptaba era primordialmente por que no era consciente de la situación social en que se encontraba y de las contradicciones que operaban sobre él. Era una cuestión que atañía por completo a su libertad, por el hecho de hallarse constreñido a un actuar condicionado por ideas o discursos que le eran ajenas. El hecho de que ese actuar pudiera ser efectivamente condicionado, comprometía la misma idea de la humanidad que desde la Ilustración había

---

<sup>383</sup>Odysseas Elytis, “Las pequeñas épsilon” en *Prosa. Seis ensayos. op. cit.* pp. 122-123.

<sup>384</sup>Terry Eagleton, *Ideología. Una introducción*. Paidós, Barcelona, 2005, pp. 93 y ss.



propugnado en diversos grados por desencantar el mundo. Entonces, liberándolo de todas ideas engañosas, mitos, fábulas y religiones que no se pudieran reducir a la capacidad analítica del *logos*, advendrían diversas utopías que encajaban en el cuadro de la toma de la Bastilla. La crítica marxista de la ideología no es sino una radicalización del proyecto ilustrado de emancipación.

La constatación de que ello no ocurrió, sugería que aquel manto engañoso, aquella niebla que inundaba la ciudad antiguamente bajo la forma de deidades antiguas, era reproducida después en términos de ideologías. La metáfora de la niebla es útil pues, en múltiples mitologías antiguas, funciona una dicotomía básica que separa el cielo de la tierra: el primero es dominio de los dioses, la segunda lo es de los seres humanos. La ideología puede ser pensada, si atendemos a las razones filológicas de la presencia de los temas griegos en el pensamiento de Marx, como la intromisión de los dioses en los asuntos de los seres humanos.

Remontando al ya citado pasaje de su tesis doctoral, queda claro que la filosofía, la actividad por excelencia de los seres humanos en tanto seres pensantes (con resonancias claras a la herencia de la definición clásica de Aristóteles del *animal racional*) tiene el deber de desmitificar el mundo en pro de la humanidad: “La filosofía no oculta esto. La profesión de fe de Prometeo: ‘En una palabra, ¡yo odio a todos los dioses!’, es la suya propia, su propio juicio contra todas las deidades celestiales y terrestres que no reconocen a la autoconciencia humana como la divinidad suprema”<sup>385</sup>. Este espíritu fuertemente determinista se lee ya sin su vestimenta mitológica, pero conservando el mismo sentido, en la *Ideología Alemana*:

Las premisas de que partimos no tienen nada de arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales, de las que solo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción<sup>386</sup>.

Por lo tanto, la concepción que se inaugura con Marx y Engels se deriva básicamente del modelo de la alienación, por un lado, como el conjunto de ideas que obtienen vida autónoma

---

<sup>385</sup>Karl Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro (Tesis Doctoral)*. op. cit. p. 7.

<sup>386</sup>Karl Marx y Frederick Engels, *Ideología Alemana* (publicada junto al *Manifiesto del Partido Comunista* y *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*). Colofón, México, 3° reimp., 2008, p. 12.

más allá de su creación humana (algo así como una divinización), y por el otro, el modelo de la ideología parecía derivar de la ilusión, tanto por la falsedad de su fórmula que no responde a las contradicciones existentes que se entrelaza con la alienación o dislocación del ser humano concreto al que tenían que responder los discursos<sup>387</sup>.

Sin la ambición de ahondar demasiado en las analogías que esta última tesis sugiere, es posible demostrar la similitud que Marx sugirió entre el *mythos* y las ideologías. Ambas encubrían la verdad suprema, la autoconciencia humana, que era el único baluarte válido sobre el cuál fundar cualquier orden social. La ideología, por lo tanto, negaba al ser humano en su carácter pleno que sólo le sería reintegrado después de la emancipación en un camino que no abandonaba en mucho el proyecto ilustrado, sino que pretendía llevarlo hasta el final contra sus propias consecuencias abyectas.

De tal forma, en la constatación de que la ilustración y sus subproductos (verbigracia el capitalismo, beneficiario de una ética protestante, privatizada y en cierta medida secularizada según Max Weber<sup>388</sup>) podían generar sus propias mitologías, Marx y Engels veían la necesidad de salvarla de sí misma. Su punto de partida, de que el ser social del ser humano determina su conciencia, pone en relieve las coacciones que pesan sobre el individuo y desenmascara la apariencia de libertad propugnada por el régimen capitalista.

La sospecha, en cambio, culmina en la verdad, que enunciaron con la posterior afirmación de que la anatomía del ser social se encuentra en su ser económico. Cuestión paradójica, como hace notar Eagleton, pues entonces la lucha contra-ideológica que resultaría en la verdad no puede tener consecuencias definitivas de no modificarse las relaciones de producción en su base material<sup>389</sup>. Así afirmaban en el célebre prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* que “las condiciones jurídicas como las formas políticas no podían comprenderse por sí mismas ni a partir de lo que ha dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano, sino que, por el contrario, radican en las condiciones materiales de

---

<sup>387</sup>Un positivismo trasnochado como el del primer Wittgenstein llevaría la asociación a un concepto de ideología (inexistente en su obra, que en cambio caracteriza al pensamiento místico) como todo aquello que no se pudiera verificar empíricamente. *Tractatus lógico-filosófico, op. cit.* Le dediqué unas breves líneas en 1.4, *supra*.

<sup>388</sup>Véase: Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo. op. cit.*

<sup>389</sup>El libro ya citado de Eagleton tiene la problemática de la ideología según la teoría marxista funciona de telón de fondo de la discusión, pero le dedica exclusivamente un análisis en el capítulo 3: “De la Ilustración a la Segunda Internacional”. Cfr. Terry Eagleton, *Ideología. Una introducción. op. cit.* pp. 93-127.

vida”<sup>390</sup>, o más específicamente, que responden de la necesidad de legitimar el dominio de una clase sobre otras con el fin de perpetuar el mantenimiento de las condiciones materiales (o sea, económicas) para el privilegio de la primera.

Sin extender en demasía el análisis, los rasgos fundamentales para la teoría marxista podían considerarse dos: la ideología como falsa conciencia en tanto encubre las condiciones materiales reales, que es, en suma, el aspecto del engaño (que como Eagleton informa no es precisamente claro y contiene dos nociones de conciencia: como conjunto de discursos, ideas o instituciones y como vida mental del individuo<sup>391</sup>); y en segundo lugar, la ideología como alienación de las ideas que determinan la vida material de forma engañosa, en un idealismo criticado por Marx hasta extremos de distanciar el aspecto material de los de la conciencia<sup>392</sup>.

Los problemas a esta formulación fueron surgiendo con el tiempo. En primer lugar, el distanciamiento entre los ámbitos de la vida social: estructura y superestructura (que no es consistente en su obra y es en gran medida reelaboración del marxismo vulgar posterior), contempla a la ideología como un producto en extremo limitado y cuyo interés sería nimio para la crítica, si se compara con la inminente necesidad de tomar el control de los medios de producción, paso que a la vez tendría que esperar al advenimiento del capitalismo industrial, su esplendor y posterior derrocamiento.

El hecho de que la única revolución socialista se haya dado en el país menos desarrollado, la Rusia Zarista, daba una noticia buena y una mala. Era motivo de festejo en su momento, que de la acción violenta de la revolución se pudiera fundar el régimen deseado. Era inexplicable, en contra, que en los países capitalistas en apogeo no hubiera cabido con mayor facilidad el cambio. A la par, tres decepciones marcan la evolución de la tradición marxista: primero, el fracaso de las primeras revueltas obreras en las primeras décadas del siglo XX, en países en que posteriormente resurgió con fuerza el fascismo; después, el sofocamiento de la izquierda en Francia y España en la década de los 30; por último, el periodo de desarrollo capitalista de la posguerra que subordinó a las clases proletarias definitivamente al régimen capitalista<sup>393</sup>.

---

<sup>390</sup>Karl Marx, “Prólogo” a *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI, México, 10° reimp, 2013, p. 4.

<sup>391</sup>Terry Eagleton, *Ideología... op. cit.* p. 105.

<sup>392</sup>*Ibidem.* pp. 101 y ss.

<sup>393</sup>Cfr. Perry Anderson, *Tras las huellas del materialismo histórico*. Siglo XXI, México, 5° reimp., 2011, p. 12.

El régimen capitalista parecía entonces estar mejor cohesionado y el simple fervor por tomar los medios de producción por las armas ya no cabía en la cabeza de gran parte del proletariado industrial. La oposición simple entre vida del espíritu y vida material (entre superestructura e infraestructura), en la cual la segunda tenía un valor preeminente, se tambaleaba.

El capitalismo había demostrado tener una dimensión cultural en que materialidad e idealidad se conjuntaban de forma adecuada para resistir los embates de la crítica. Pensar la preeminencia de la vida material es relegar la conciencia a un segundo plano, en que sólo puede ser pensada como falsedad. Sin embargo, la concepción de la ideología como un fenómeno cultural desdibuja la tesis de la preeminencia y de pasada, el de la falsedad: “si lo que creemos que creemos que estamos haciendo es realmente constitutivo de lo que hacemos, si nuestras concepciones son internas a nuestra práctica ¿qué espacio deja esto para la falsa conciencia?”<sup>394</sup>.

Conclusión similar a la que se llega siguiendo otro extremo de la argumentación. Si se desenmascara el interés detrás de la racionalidad (tal cual pretende realizar la crítica nietzscheana después de *La voluntad de poder*), la misma racionalidad en su arbitrariedad y su no neutralidad puede ser presentada como ideología<sup>395</sup>. En otras palabras, si la ideología como falsa conciencia es una teoría de la mentira, lo cual demuestra en muchos sentidos fehacientemente, se ve obligada a responder: ¿cuál es la verdad que se encubre tan animosamente?

El problema de la diferencia y la alteridad en lo concerniente a la ideología no representó un gran avance y se ha convertido en uno de los principales inconvenientes en la recepción de la ortodoxia en los límites y el exterior de la modernidad occidental. En tanto el pensamiento marxista se ha mantenido fuertemente ligada al *logos* y a la verdad como adecuación con la realidad, la visión del afuera se ha visto relegada a la ideología.

La diferencia cultural que no se ajuste a esos criterios pasa a ser definitivamente ideológica, la alteridad misma se ve puesta en la picota. No obstante, en cuanto se demuestra la falibilidad del criterio de desenmascaramiento (la teoría misma) y se percibe su uso discrecional y totalitario, se pone en evidencia su arbitrariedad. ¿Por qué la teoría marxista y

---

<sup>394</sup>Eagleton, Terry. *Ideología... op. cit.* p. 107.

<sup>395</sup>*Ibidem.* p. 211.

sus valores de verdad deben permanecer incólumes si se ha demostrado que igual sirven para la falsedad, la dominación y el privilegio de los intereses de clase?

El que la predicción marxista de la superación del capitalismo en el socialismo se falseara (que la revolución haya acontecido en el país más atrasado de Europa, la Rusia zarista) ponía en problemas a la formulación marxista. El diagnóstico fallaba y la misma teoría era descubierta como una teleología narrativa, lo cual tenía a su vez dos inconvenientes: el que fuera una narrativa descubría el uso retórico persuasivo de su construcción aun remplazando las figuras míticas, divinas o suprahumanas, por míticos humanos emancipados o sujetos revolucionarios; por otra parte, con la caída de la Unión Soviética en 1989 (y aún antes, con el desencanto ante el socialismo “realmente existente” por parte de corrientes marxistas no ortodoxas) la misma teleología se mostraba incierta. En su esfuerzo por alejarse, la teoría había recaído en el mito.

Filósofos marxistas como Louis Althusser se vieron en la necesidad de repensar el paradigma ante las dificultades que la realidad le había enfrentado a la intelección. Si la ideología depende estrictamente de las condiciones materiales, hacer conciencia sobre la dominación sería suficiente para que la revolución comenzara y las transformara. El determinismo económico, que en términos llanos consiste en remplazar una verdad metafísica (el *statu quo*, la palabra divina, etcétera) por otra (un inexorable ser económico), el marxismo ortodoxo hizo posible criticar todo aquello que sufre un “doble movimiento de *inversión y dislocación*”<sup>396</sup>, u olvido de las contradicciones sociales a las cuales la ideología justifica.

La ideología, para Althusser, aunque adquiere un grado de sofisticación superior al de sus predecesores, conserva en esencia la problemática definición de falsa conciencia que presupone una verdad era conciencia como adecuación y representación de las condiciones objetivas. Si bien, en su famoso ensayo sobre la “Ideología y los aparatos ideológicos del Estado”<sup>397</sup>, Althusser refiere a la ideología como una “nueva realidad”, no deja de ser para él la repercusión en la superestructura de lo que acontece en la base<sup>398</sup>.

---

<sup>396</sup>Terry Eagleton, *Ideología. Una introducción. op. cit.* p. 110.

<sup>397</sup>Véase: Louis Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos del Estado” en *La filosofía como arma de la revolución*. Siglo XXI, México, 2° ed., 22° reimp., pp. 102-151.

<sup>398</sup>*Ibidem.* p. 107 y ss.

A pesar de la modernización del pensamiento marxista al afirmar que la ideología no es la representación imaginaria que tiene el agente, sino la relación que a él se le presenta como necesaria entre las condiciones materiales y la representación imaginaria que se formulan de ella<sup>399</sup>. Aun así, la ideología no abandona su formulación como una representación falsa, que llevaría al lector a preguntarse cómo puede distinguirse una relación verdadera con el imaginario, a menos que se acepte que las concepciones que se tienen de las cosas pueden separarse de ellas limpiamente.

Si bien Althusser no plantea una verdad objetiva de la clase trabajadora, si plantea una realidad objetiva: la del mundo material al que sólo se puede tener acceso a través del análisis económico. Este determinismo económico queda patente incluso cuando Althusser intenta enfrentarlo a sí mismo, logrando dar un engañoso rodeo a la cuestión. Al introducir el concepto de sobredeterminación psíquica de Freud que le permitía interpretar en los sueños los “espacios en blanco”, Althusser pretende problematizar la contradicción, incluyendo una complejidad de causas que abarcarían los componentes culturales e ideológicos. Sin embargo, afirma que a pesar de estar sobredeterminada la contradicción, en última instancia la determinación será económica<sup>400</sup>.

Ejemplo del problema de la misma dicotomía entre la objetividad verdadera y la subjetividad engañosa se encuentra en la obra de inspiración marxista de Roland Barthes, *Mitologías*<sup>401</sup>, donde en la acérrima crítica de las expresiones culturales burguesas, con un cariz de semiología estructuralista el crítico francés se propone desenmascarar el discurso mítico que mediatizaba cualquier experiencia de la cotidianidad. Las mitologías son, en suma, un sistema semiológico segundo (un *habla*<sup>402</sup>, afirma) que vacía de significación toda representación de la que se apodera (el sistema semiológico primero) y la dota de una forma ya establecida, mítica, a-contingente, que oculta las contradicciones existentes y, por supuesto, que funciona para legitimar un estilo de vida, el de la burguesía capitalista.

Por lo tanto, se encuentra de nuevo la formulación de la ideología como conciencia falsa o ilusoria (el sistema mítico) de una conciencia verdadera (el lenguaje objeto, la primera

---

<sup>399</sup>Cfr. *Ibidem*. p. 130 y ss.

<sup>400</sup>Véase: Louis Althusser, “Contradicción y sobredeterminación” en *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI, México, 2° ed., 26° reimp., 2011, pp. 71-106.

<sup>401</sup>El desarrollo teórico se encuentra en la segunda parte de la obra (siendo la primera una recopilación de breves textos) “El mito hoy” en *Mitologías*, Siglo XXI, México, 2° ed., 2010, pp. 197-256.

<sup>402</sup>*Ibidem*, p. 199.

representación, etcétera). Al igual que las anteriores, la postura de Barthes presenta sus dificultades. En primer lugar, al separar ambos sistemas semiológicos y valorarlos diferenciadamente, omite definir en qué consistiría el “lenguaje objeto” y la necesidad de interpretar al objeto para deducir de él un lenguaje. Más aún, ¿Cuáles serían los criterios de tal objetividad? O, mejor dicho, en el contexto de un ejercicio anti-ideológico ¿puede el analista mantenerse al margen de alguna interferencia subjetiva, como si fuera un ente trascendente y desligado de sus mismos códigos culturales (como debía ser el filósofo, un asceta de la convención, según Althusser<sup>403</sup>)? La respuesta se perfila negativa.

Retomando el ejemplo de Barthes en que un negro haciendo la venia francesa es “secuestrado” por el discurso mítico de la república que ama a todos sus hijos por igual, incluso él mismo (objetivamente ciudadano de segunda, minoría desfavorecida, víctima del colonialismo eurocéntrico, y la lista seguiría...) puede creerse uno entre iguales en las legiones del ejército francés. Mejor aún, tal imagen podría haber representado para buena parte de la población negra de Francia el soldado que sirve con orgullo y pone en alto el nombre de los hijos del imperio.

A los problemas que le ponen el pie a Althusser cuando trata de dar con una verdad objetiva en el imaginario, Barthes intenta dar una respuesta creativa al afirmar que el “lenguaje objeto”, además de no interpelar al observador (no convertirlo en el sujeto que ya era, diría el filósofo de Ulm), “es un producto complejo que tiene sus determinaciones en una historia muy larga”<sup>404</sup>, la cual funciona como una gradación entre diversos tipos de productos culturales (alta cultura, media y baja, por ejemplo), pero que no evitan los problemas antes planteados: tanto las formas míticas y culturales con gran tradición igual pueden servir para evacuar la contradicción; además, el hecho de que el producto cultural antiguo y complejo tenga un nivel superior no supone que una práctica al estilo de las mitologías que analiza no sean discursos legítimos, en contraposición a pura falsa conciencia. Así pues, no logra responder a las críticas a la ideología en el sentido criticado.

La mitología barthesiana tiene un carácter performativo por el cual es imposible de separar la acción y su materialidad de las representaciones de conciencia que se tienen de ella. Barthes, a la par del espíritu de su época, tiene demasiada confianza en la posibilidad del

---

<sup>403</sup>Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución. op. cit.*

<sup>404</sup>Roland Barthes, *Mitologías. op. cit.* p. 217.

analista de dilucidación la arbitrariedad de la representación en detrimento de su motivación. Si el engaño tiene el poder performativo de constituirse en verdad, se podría preguntar ¿cuál es la diferencia? o ¿Cómo eludir el dilema que Eagleton bien vio oscilando entre posturas obsecadas por racionalismo y el relativismo respectivamente<sup>405</sup>?

Igualmente, la misma equiparación de ideología como falsa conciencia con el mito extienden la crítica a dimensiones en que resulta difícil discernir qué es lo pernicioso. ¿Cómo tratar la mayoría de las manifestaciones culturales sí como se ha probado desde los mitólogos modernos o antiguos, la cultura está llena de mitos? Sí como decía Umberto Eco, “el hombre es un animal fabulador por naturaleza”<sup>406</sup> (y la cita es justificada puesto que, a raíz de estas problemáticas, la teoría de la cultura es determinante para el marxismo), o como ya reivindicé en el capítulo primero, el ser humano es un *animal simbólico* y la cultura (mitos y narraciones incluidos) constituyen su propia naturaleza; entonces se derivaría que la cultura *in toto* debe ser abandonada. Llevada al extremo, todo exceso simbólico, todo aquello que abandone la pulcra materialidad<sup>407</sup>, sería mejor evitarlo.

El abandono de la noción de ideología como falsa conciencia puede llevar un perjuicio teórico igual o mayor a su sostenimiento si no se le encuentra una salida adecuada. La posibilidad de la sospecha descansa de todas formas en la capacidad de crítica que a su vez recae sobre algún fundamento que sirva de anclaje. Cuando se demuestra la arbitrariedad o el interés de la razón, el soporte se pierde y todo juicio parece irrelevante, lo cual no es tan lejano a elevar la razón crítica al grado de que sólo lo que provenga de ella tenga pertinencia. En otras palabras, del “sólo esto vale” al “todo se vale”, sólo cambia el significante de un esquema de representación metafísica<sup>408</sup>.

Un marxista convencido como Terry Eagleton percibe el peligro cuando al final de su recensión de la teoría de la ideología en Marx se pregunta:

En resumen, nos estamos deslizando al lodo del relativismo histórico; pero la única alternativa aparente sería una forma de positivismo o racionalismo científico que

---

<sup>405</sup>Cfr. Terry Eagleton, *Ideología... op. cit.* pp. 126-127.

<sup>406</sup>Umberto Eco, “Apostillas a El nombre de la rosa” Disponible en línea en: [http://www.raco.cat/index.php/Analisi/article/viewFile/41264./88267] Consultado el 18 de julio de 2016. p. 9.

<sup>407</sup>El signo está en lugar de la cosa, es, en sí mismo, como bromeara Eco, un engaño.

<sup>408</sup>En el fondo, tal idea es la que mi argumento persigue cuando planteo “La totalidad por el anverso” en *supra*. 2.2.4.



reprimiese sus propias condiciones históricas, y este era el peor de los sentidos de la ideología presentado en *La Ideología Alemana*. ¿No será que, en la suprema de las ironías, el propio marxismo ha terminado por ser un claro ejemplo de las mismas formas de pensamiento metafísico o tradicional que se propuso desacreditar, confiando en un racionalismo científico que flotase desinteresadamente más allá de la historia?<sup>409</sup>

Así, es menester hacer notar la paradoja a la que se ve reducido el pensamiento marxista ortodoxo en términos de una ética, pues el descubrimiento de que la determinación de la ideología sea material conlleva la necesidad de transformarlo mediante la violencia, de ahí que Benjamin justifique, entre otras cosas, la violencia con arreglo a fines justos en su estudio: “Para una crítica de la violencia”. Tal racionalización de la violencia descansa, al igual que la ideología, en el fundamento económico, las relaciones sociales de producción.

En suma, si bien Marx supo ver y denunciar la violencia que sobre el ser humano pesa, bajo el manto de la ideología y las racionalizaciones provenientes del orden capitalista como una violencia inherente a la existencia en su tiempo, al no salir del platonismo reinante en su época (pues su Prometeo revolucionario no es más que el filósofo que abandona la caverna) puede justificar la violencia revolucionaria en aras de la luz exterior, la verdad ilustrada, la realidad de las cosas. En contraparte, la conciencia de cualquiera que no sea el sujeto revolucionario es tildada de falsa, lo que presupone que las clases dominantes no son plenamente conscientes de su realidad, lo que por un lado les resta responsabilidad sobre la dominación que ejercen, y por el otro les niega autonomía. La conciencia verdadera niega a las falsas conciencias, es de por sí violenta con otras formas de conciencia, razón que obró con elocuencia en el régimen estalinista, como Milan Kundera coloreó contundentemente en sus novelas<sup>410</sup>.

Así, la teoría marxista que es pilar de una tradición de crítica ejemplifica con paradójica claridad este proceder. Con su formulación clásica de la ideología como falsa conciencia ponía en evidencia la fetichización del mundo. Sin embargo, la teoría se completaba con la afirmación dialéctica de una verdadera conciencia, la del sujeto revolucionario consciente de

---

<sup>409</sup>Terry Eagleton, *Ideología... op. cit.* pp. 126-127.

<sup>410</sup>A pesar de la inmensa popularidad de *La insostenible levedad del ser*, quizá sirvan mejor de ejemplo *La broma* y, sobre todo, *El libro de la risa y el olvido*.

su posición de desposeído de los medios de producción<sup>411</sup>. Como afirma Dietrich Schwanitz, mediante tal movimiento la postura marxista pudo relativizar todas las demás en la medida en que se absolutizaba<sup>412</sup>. Todo lo proveniente de la doctrina tenía un carácter verdadero, todo lo exterior era, *de facto*, falso. El corpus teórico del marxismo ortodoxo, mediante tal subterfugio, podía descalificar cualquier observación que se le hiciera tachándolo de aburguesado, eliminando toda disonancia que pudiera haber al interior y que estorbase el engrasamiento de la maquinaria.

Esto conllevaba un punto ciego determinante, el carácter de *totalidad* de la misma teoría marxista frente a las demás llamadas ideologías. *Grosso modo*, la tradición marxista ortodoxa pretende llevar hasta sus últimas circunstancias el mandato de la sospecha, pero no abandona la escuela clásica: la dicotomía entre lo representado, el núcleo verdadero, y la representación, que debe ser criticada y desenmascarada por falsa; es reproducido en este particular por la contraposición entre vida material como determinante de la vida social, e ideología y vida de la conciencia, como un mero reflejo mecánico.

Por ende, el suyo es un intento de distinguir adecuadamente lo representado a través, o apartando, la representación ideológica o mítica. Ponen en evidencia la violencia de la representación, ante la cual invocan un sujeto teológico y revolucionario capaz de discernir entre los dioses falsos y los verdaderos<sup>413</sup>, que respondería a la coerción con su propia violencia, la revolución.

### 2.3.2. La ideología como cuestión de discurso

La cuestión de la ideología, que con tanto ahínco se impulsara desde el marxismo, pareciera haber llegado a un *impasse* insalvable. Por un lado, el espíritu de la crítica de las ideologías, que tiene en la filosofía de la ilustración a través del marxismo su principal exponente,

---

<sup>411</sup>Una célebre formulación de la posición ortodoxa se encuentra también en Louis Althusser. Véase: “Práctica teórica y lucha ideológica” en *La filosofía como arma de la revolución. op. cit.* pp. 23 y ss.

<sup>412</sup>Véase : Dietrich Schwanitz, *La cultura. Todo lo que hay que saber*. Taurus, México, 2006, p. 346.

<sup>413</sup>Franz Hinkelammert, “Introducción. Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto. Reflexiones sobre un mito fundante de la modernidad” a *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. Dríada, México, 2008, pp. 13 y ss. También en el marxismo de Georges Sorel hay una estetización de la violencia como fundante, que encuentra desembocadura en el famoso escrito de Benjamin, “Para una crítica de la violencia” en *Ensayos escogidos. op. cit.*

encontrando en última instancia en la teoría crítica a sus modernos paladines. En un recorrido que va de Marx a Althusser, pasando por Gramsci y Lukács, y que aterriza en el más contemporáneo: Jürgen Habermas, que en este particular aún reivindica los presupuestos de Adorno y Horkheimer; la ideología mantiene el lugar de la crítica de la cultura.

Por el otro, la herencia romántica que desemboca en la pluralidad de interpretaciones y de visiones sobre el mundo confluye con los estudios sobre el otro, los feminismos, los movimientos altermundistas, de liberación sexual, racial o epistémica, de la política de la diferencia reivindicada a partir de una autenticidad cultural a escala local, a partir de la tradición, la historia o la memoria de lo propio<sup>414</sup>.

El papel de la sospecha se encuentra entonces con una multiplicidad de problemas que se ubican en este falso dilema. Si, como argumenté, el marxismo ortodoxo, en su afán de crítica fue capaz de legitimar un totalitarismo de gran envergadura como el que criticaba (cambiar la violencia del capitalismo industrial por la del socialismo revolucionario); tampoco parece opción, mientras el concepto de ideología aun signifique algo, conformarse con la justificación de lo presente.

Como señala Perry Anderson, además de la teoría marxista, pocas disciplinas intentaron elucidar los valores ideológicos sobre los que estaban fundadas, y los que lo intentaron corrieron el riesgo de caer en el extremo opuesto:

Una disciplina que si pretendió hacer esto último de un modo explícito fue, por supuesto, la sociología del conocimiento desarrollada por Scheler y Manheim. Pero este esfuerzo fue demasiado lejos y terminó en un relativismo que negaba cualquier validez cognitiva de las ideologías y utopías que analizaba, minando, así, sus propias pretensiones. “El todo de un concepto de ideología global e indiferenciado”, señaló Adorno, “acaba en la nada”<sup>415</sup>.

Ahora bien, tal disyuntiva es verdaderamente un falso dilema si se comprueba que ambas perspectivas recurren a la representación de la *totalidad*. Por un lado, las versiones “científicas” de la ideología, tanto aquellas que pregonaban la falsedad de sus contenidos

---

<sup>414</sup>El concepto de “autenticidad cultural” es analizado por el Luis Villoro, en: “Autenticidad en la cultura. Un falso dilema” en *El concepto de ideología y otros ensayos*. Fondo de Cultura Económica, México, 2° ed., 2007, pp. 152-173.

<sup>415</sup>Perry Anderson, *Tras las huellas del materialismo histórico*. op. cit. p. 10.

con relación a las económico-materiales de producción, como las versiones lógicas-empiristas, que buscaban la comprobación empírica de los contenidos o formulaciones lógicas se basaban en una representación unívoca, una relación en forma de espejo de significado y significante.

En contrapartida, el fluir sin control de visiones del mundo enuncia no sólo la posibilidad de interpretar libremente al objeto en cuestión, sino el reconocimiento de la validez al mismo nivel de toda visión e interpretación, lo cual hace ya de por sí inútil la idea de una crítica de la cultura. Como lo hace notar Vattimo, la interpretación que adquiere un cariz de justificación lleva a una visión relativista que está fundada sobre la noción de transparencia que se vuelve el doble de la metafísica de la plena presencia. Como la hermenéutica de Schleiermacher, según el filósofo italiano: “para él de lo que se trata es de operar una reconstrucción de los textos que se deben interpretar, desde el propio interior de los mismos, aprehendiendo intuitivamente su centro inspirador, merced a una suerte de identificación simpatética con el autor”<sup>416</sup>.

Ésta cuestión constituye un dilema en la medida en que ninguno de los extremos ofrece una respuesta satisfactoria. Ambos construyen una *totalidad* de la manera en que la definí anteriormente, como una plena presencia de la representación que funda un sistema de diferencias limitado al juego definido por ese “centramiento”<sup>417</sup>. Por lo tanto, tampoco sería ahondar en terreno fértil el proponer un justo medio entre una metafísica de la verdad como fundamento de la crítica y una metafísica del otro como identificación o justificación, que a la postre deriva en una validez *a priori* de toda expresión cultural ajena. El rechazo del segundo extremo conlleva la aceptación de la no-transparencia del *otro*, y, por ende, de la imposibilidad de juzgar los contenidos objetivos de los discursos desde afuera sin recurrir a una postura metafísica que anteponer como verdadera (primer extremo).

En consecuencia, la esencia del fenómeno ideológico no se encuentra en uno u otro alternativamente, sino en la expresión discursiva y la construcción de las representaciones del mundo que ambos polos tienen en común. Se podría decir, a falta de posteriores matices,

---

<sup>416</sup>Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1991, p. 150.

También Mauricio Beuchot, al respecto del comentario de Vattimo argumenta: “el ideal schleiermachiano de la identificación con el otro descansa en la idea de autotransparencia del sujeto y, en definitiva, en una ontoteología de la presencia plena ahistórica”. Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*. op. cit. p. 49.

<sup>417</sup>Remito al apartado que dediqué específicamente a esta cuestión. *Supra* 2.2.2.

que es ideológico todo el discurso que se construye como una *totalidad metafísica*, es decir, como una representación trascendental, como producto de una articulación discursiva de un momento perpetuamente suturado<sup>418</sup>, para usar las palabras de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe.

La propuesta filosófica y sociológica de Laclau y Mouffe tuvo sus raíces en la formulación de Althusser, cuyos problemas pretenden superar de forma creativa planteando que la esencia de lo ideológico no se encontraba en una objetividad pretendida fundamento de la crítica (las condiciones materiales en el marxismo ortodoxo, el lenguaje objeto en la versión semiótica), sino precisamente en la postulación (*petitio principii*) de la auto-transparencia y evidencia de una realidad, de lo extradiscursivo en palabras de los autores (y de lo extra-simbólico).

Así, parten del supuesto de que ninguna formación discursiva es totalmente positiva e ilimitada. Al no haber un fundamento metafísico, no puede haber discurso ni representación que no sea en cierta medida arbitrario. Toda esta cruzada por la contingencia<sup>419</sup>. En el fondo, la crítica a la concepción marxista sigue de cerca los pasos de Derrida que comulga con el abandono del centramiento de la estructura en pro del libre (pero siempre contingente) juego de diferencias. Laclau lo deja muy en claro cuando afirma: “El signo es el nombre de una escisión, de una imposible sutura entre significante y significado”<sup>420</sup>. Lo cual lo lleva a afirmar que todo cierre es imposible: la ideológico es la operación mediante la cual la formación se erige como representación única (como “reflejo especular”) del campo discursivo.

Este es, en esencia, la reformulación obrada sobre el concepto de ideología: la distorsión no puede ser más considerada en relación a una objetividad material, económica, metalingüística o de ningún otro tipo. Por lo tanto, toda esperanza de encontrar un punto de referencia o un fundamento desde el cual emprender la crítica de la ideología se esfuma. Como afirma Laclau, toda crítica, en adelante, es “intra-ideológica”, de manera tal que, por una suerte de inversión, la esencia de lo ideológico es la postulación de lo metalingüístico (o

---

<sup>418</sup>Cfr. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista... op. cit. passim*. Laclau ahonda en la cuestión en un estudio posterior. Véase: Ernesto Laclau, “Muerte y resurrección de la teoría de la ideología” en *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014, pp. 21-50.

<sup>419</sup>Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista... op. cit.* p. 150.

<sup>420</sup>*Ibidem.* p. 153.

cualquier otra forma de objetividad), como la piedra de toque o la demarcación de la ideología<sup>421</sup>.

Esta objetividad se obtiene, siguiendo a Laclau y Mouffe, a través de lo que llaman cierre o sutura (el equivalente a un “centro” en Derrida, a la coagulación imaginaria de una identidad en Lacan), la fijación de un significado trascendental por encima de la brecha originaria en el signo deconstruido. Falta advertir que eso no supone el vaciamiento total de significaciones o la caída en una inescrutable juego de diferencias, sino sólo la conciencia de la contingencia y arbitrariedad de toda articulación discursiva.

Sin embargo, faltaría agregar que ciertos sistemas de creencias se encuentran naturalizados a tal grado que se pierde la intencionalidad de dominio que se ha adjudicado como propiedad de la ideología. La intencionalidad, recordando la polémica reseñada en el capítulo pasado, fue el escoyo insalvable de la ideología de formulaciones marxistas como la de Althusser o Barthes. En la medida en que no se pueda contar con una intención explícita, el realizar un acto que a miradas externas sería ideológico, se convierte en no ideológico para el agente.

La prueba de la religiosidad es contundente. Supongo por caso un individuo que acostumbra donar mensualmente el 10% de su salario a la iglesia local, bajo la creencia de que pagar el diezmo le abrirá las puertas al cielo. Althusser deduciría que tal creencia (la de Dios, la de las puertas del cielo, etcétera) es profundamente ideológica, pues sirve para legitimar la desigualdad objetiva del proletariado en su profundo sueño de opio. Sin embargo, en la medida en que el trabajador realiza la acción, afirma subjetivamente la existencia de Dios y de las puertas del cielo, en una operación de validación performativa.

¿Puede considerarse ideológica su creencia si no hay una conciencia de que está siendo explotado en beneficio de la clase dominante, como si la hay en el filósofo marxista? Evidentemente aparece como ideológico, máxime porque se trata de un empobrecido miembro del lastimoso proletariado mexicano, pero ¿es ideológico, *per se*, creer en Dios, en abstracto? Responder positivamente a la primera interrogante no es un gran reto para ninguna teoría de la ideología, responder de la misma forma a la segunda supone reemplazar una *totalidad* (la creencia en un ser supremo) por otra de diferente contenido (la de que toda creencia en un ser supremo es ideológica).

---

<sup>421</sup>Ernesto Laclau, *Los fundamentos retóricos de la sociedad. op. cit.* p. 24 y ss.

Partiendo como premisa de una racionalidad limitada<sup>422</sup> (pues una racionalidad a ultranza como el Wittgenstein del *Tractatus* y Carnap promovían también ha demostrado ser ideológica) es inevitable aceptar que la existencia de lo incierto no ha sido posible sujetarla a falsación, por lo tanto, tiene lugar. Para explicar tal dimensión, a la que la ciencia le gana terreno progresivamente sobre una extensión infinita, el ser humano recurre a representaciones meta-estables. La vida en la cultura está llena de ellas, pues el agente está imposibilitado de tener un conocimiento certero de todo lo que ocurre a su alrededor<sup>423</sup>. Empero, ya que ellas tampoco pueden ser sujetas a comprobación racional, pueden ser consideradas ideológicas en cuanto se erigen como *totalidades*, como verdades inveteradas e incuestionables.

Toda intervención en el caso que usé por ejemplo estaría irremediabilmente marcada por una violencia de imposición de la interpretación “correcta” o de los parámetros objetivos para juzgar la situación (lo cual, sin duda alguna, si quiero mantener un aire crítico, es más que necesario) en un aparente *impasse* ante la imposibilidad de encontrar la “ley del oro” de la crítica ideológica. Esta, propongo, es el mismo ser humano en un régimen de su finitud que da paso a su libertad, que define su vida misma (como argumentaré en el capítulo siguiente). La dominación tiene una epistemología, que es la *totalidad*.

Y, sin embargo, tota totalidad se rompe cuando se demuestra su arbitrariedad fundamental, que por quedar muy lejos del sujeto ideológico, requiere de una exterioridad que mine el carácter “necesario” que utiliza para naturalizarse. El hecho de que una formación discursiva que contiene una representación meta-estable se convierta en ideológica, es un problema de ocultación a la conciencia. Puede considerarse ideológica una creencia cuando aparezca como no refutable, no contingente y no arbitraria; en cambio, la misma idea de contenido más aparentemente ideológico no lo será si el agente está consciente de su arbitrariedad y contingencia.

---

<sup>422</sup>Gianni Vattimo, *La sociedad transparente. op. cit.* pp. 121 y ss.

<sup>423</sup>Se podría afirmar, a falta de un desarrollo contundente del tema que no cabe aquí, que la existencia contemporánea está marcada por un acrecentado pensamiento mágico alrededor de la tecnología moderna. ¿Quién sabe exactamente cómo funciona un televisor de pantalla plana? Una corroboración fácil de esta tesis es cuando un aparato se descompone. En tales casos, dos reacciones son sugestivas: o el reconocer que no se tiene idea alguna acerca de su funcionamiento y que se necesita de un técnico especializado; o mejor aún, el probar aleatoriamente posibilidades de arreglarlo sin seguir un esquema marcado por un conocimiento racional del funcionamiento, sino por una vaga idea (muchas veces divertidamente errónea) de qué le pudo haber pasado.

Así, la afirmación marxista de la ideología como “falsa conciencia” puede ser revisada y recuperada en un sentido útil. La ideología trata menos de la conciencia como “conciencia socialmente construida” (sistemas de creencias, por ejemplo) y más de la conciencia individual mediante la cual se enfrenta al mundo. Lo ideológico sería, en conclusión, todo aquello que le oculta a la conciencia del agente su ser finito, del cual se desprende su ser trascendente. Este reconocimiento rompe el esquema de toda *totalidad*, que desconoce la posibilidad de la diferencia.

La ideología, en conclusión, puede ser pensado más como la forma de operar un discurso o una representación en la forma de una *totalidad* que un contenido mismo de un discurso. La historia ha demostrado como discursos inofensivos pueden ser transformados en justificaciones de muerte. Esta operación niega el juego de diferencias y la pluralidad del mundo humano. La muerte es siempre el corolario último de tal negación. La creencia de Dios es ideológica en tanto niega la vida humana.



### 3. RECONOCIMIENTO

#### PREFACIO: SOBRE EL VIRAJE DE LOS ESTUDIOS HACIA EL *OTRO*

El descubrimiento de la verdad en el *otro* tuvo un efecto catastrófico para la modernidad. La crítica surgida a raíz del Holocausto, ya de por sí devastadora, había tenido por blanco los efectos perniciosos de la dialéctica interna del progreso que el ángel de la historia de Walter Benjamin ilustra con metafórica precisión<sup>424</sup>. No obstante, no dejaba de ser una denuncia desde dentro: en la raíz, Auschwitz y la fábrica se encontraban emparentados, igualmente la Central Termonuclear y la bomba de Hidrógeno. El campo de concentración, planificado como estaba, representaba el ánimo utilitario que primaba los rendimientos y la eficiencia propia del fordismo de principios de siglo<sup>425</sup>.

La noción de “banalidad del mal”<sup>426</sup>, acuñada por Hannah Arendt, no tenía, como sus detractores lo afirmaban<sup>427</sup>, la intención de minusvalorar el genocidio. Muy por el contrario, el carácter anodino de Adolf Eichmann revela lo coherente que resulta su comportamiento con el espíritu de la época. En el fondo, la única redención posible se halla en el reconocimiento de que en la unidad de Europa se encontraba una otredad negada: judíos, gitanos, homosexuales, personas con capacidades diferentes y demás minorías que conocieron por dentro los campos de concentración.

La denuncia desde el afuera, que encontró su voz en la exterioridad constitutiva, llegó arrastrando una larga historia de violencias y negaciones. La antropología, como recuerda Gabriel Zaid, nació de la imperiosa exigencia del Imperio Británico de conocer sus dominios. Lo dice citando a Ortega y Gasset: “Los administradores del imperio británico no estudiaban

---

<sup>424</sup>En referencia a la conocida IX Tesis sobre la historia, que describe al progreso como un huracán que arrastra al ángel de la historia inexorablemente, dejando tras de sí una estela, “una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar”. Véase: Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos. op. cit.*, pp. 44-45.

<sup>425</sup>Véase: Antonio Gramsci, David Forgacs (ed.), *The Gramsci reader. Selected Writings 1916-1935*. New York University Press, New York, 2000, pp. 275-299.

<sup>426</sup>Véase: Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. DeBolsillo, México, 2016, 440 pp.

<sup>427</sup>Para una visión compleja del debate sobre el Holocausto, se puede consultar el artículo: Agustín Serrano de Haro, “La filosofía ante el Holocausto: orientaciones categoriales y bibliográficas” en *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento. Vigencia y singularidad de Auschwitz. Un acontecimiento histórico que nos da que pensar*. N° 203, 2004, pp. 95-109.

administración, sino griego”<sup>428</sup>. La alteridad remota que descubrieron los británicos, españoles, portugueses, holandeses y demás calaña conquistadora se revelaba en tanto más útil cuanto más se la conocía. Era posible, o bien dominarla con la mano dura de los hispanos, o bien transar con ella, como lo acostumbraban los sajones.

Ineluctablemente orientada hacia el *otro*, la disciplina nació para ayudar al poder. El conocimiento científico no pudo, menos que nunca, presumir un carácter neutral. Difícilmente en otra época, saber y poder estuvieron más unidos que en la época de la ciencia y la razón ilustrada. No es requerimiento traer a colación el ejemplo de la bomba atómica: monumento del saber servil a la violencia. El emparentamiento echó raíces mucho tiempo atrás. Eduardo Galeano reseña el decir de un arzobispo quien describe el proceso en contundentes palabras: “Vinieron. Ellos tenían la Biblia y nosotros teníamos la tierra. Y nos dijeron: ‘Cierren los ojos y recen’. Y cuando abrimos los ojos, ellos tenían la tierra y nosotros teníamos la Biblia”<sup>429</sup>.

La moderna teoría de la decolonialidad percibe la dominación de manera similar, como una otredad negada, en la que las dimensiones militar y económica son respaldadas por una epistemología. “La cultura dominante admite a los indígenas y a los negros como objeto de estudio, pero no los reconoce como *sujetos de la historia*; tienen folclore, no *cultura*; practican supersticiones, no *religiones*; hablan dialectos, no *idiomas*; hacen artesanías, no *arte*”<sup>430</sup>. Para la teoría decolonial, la marcha vertiginosa del progreso tenía el efecto de un tren, “la bestia”, que a su paso deja en el camino a quienes no pudieron subir a tiempo. Un Sur negado es en este contexto esa otredad conquistada y colonializada.

Y, sin embargo, la razón tiene a su vez un potencial crítico y emancipador. Comienza donde la noción del *yo* termina (*yo* sujeto, *yo* nación, *yo* espíritu). Con el paso del tiempo, el antropólogo pasó del prototipo de un James George Frazer, “un filólogo clásico que leyó inmensamente y viajó poco”<sup>431</sup>, poco dispuesto a abandonar su estructura de conocimiento,

---

<sup>428</sup>Gabriel Zaid, “Los antropólogos, dueños de la cultura” en *Letras Libres*. (abril de 2007) Disponible en línea en [<http://www.letraslibres.com/revista/convivio/los-antropologos-duenos-de-la-cultura?page=full>]. Consultado: 1 de junio de 2016.

<sup>429</sup>Eduardo Galeano, *Ser como ellos*. Siglo XXI, México, 8° reimp., 2010, p. 23.

<sup>430</sup>Eduardo Galeano *loc. cit.* Juan José Tamayo, “Ese Sur que también existe”. Disponible en línea en: [http://cultura.elpais.com/cultura/2015/05/05/babelia/1430833846\\_149513.html](http://cultura.elpais.com/cultura/2015/05/05/babelia/1430833846_149513.html) Consultado el 19 de septiembre de 2016.

<sup>431</sup>Gabriel Zaid, *op. cit.*

a un Claude Lévi-Strauss que no sólo viajó sin parar, sino que volteó con mirada pesimista y escrutó la civilización en que se formó.

Posterior al Holocausto una nueva sensibilidad por la alteridad se hace presente en el pensamiento moderno, quizá producto del pesimismo, del desencanto y la culpa. Misma que se cierne sobre la filosofía, las humanidades y las ciencias sociales con especial énfasis. La antropología y la etnología no podían sino llevar el testigo y encabezar la transición, pues por la naturaleza de su objeto se encontraban enfocadas al *otro radical*; aquel cuya diferencia trascendía horizontes culturales.

Desde este lugar de observación privilegiado, quien escruta puede regresar la mirada críticamente a su hogar, como midiendo las distancias y tratando de discernir que tanto adelanto civilizatorio es real. Narra Catherine Clément a propósito de Lévi-Strauss: “De regreso a su tierra, el etnólogo tiene dificultades para vivir entre los suyos. Se siente como Lázaro extraviado entre el mundo de los muertos y el de los vivos”<sup>432</sup>.

Si bien esta sensibilidad tiene en gran medida que ver con el trauma del Holocausto, las consecuencias que se deducen no siguen totalmente la misma dirección. Por un lado, resulta evidente que las puertas del mal no se abrieron por vez primera en 1939. “El etnólogo - prosigue Clément- no puede ignorar el remordimiento de pertenecer al mundo que se hizo culpable de diezmar al otro”<sup>433</sup>, el Holocausto no pasaría de un acontecimiento más entre las constantes predaciones y exterminios. Expresaría el mismo Lévi-Strauss en *Tristes trópicos*: “Lo primero que nos enseñan nuestros viajes es nuestra basura lanzada a la cara de la humanidad”<sup>434</sup>.

El evolucionismo y la idea de progreso evacuan el imaginario intelectual. La civilización moderna-occidental finalmente cae en cuenta que no está sola: “la aprensión del Otro como manifestación parcial del Universal humano provoca la salida del esquema histórico evolucionista del siglo XIX”<sup>435</sup>. Todo *otro* introduce un relato, una cosmovisión válida que ponen a prueba la hegemonía de un centro que ordena la historia como una sucesión de superaciones. Con el *otro*, en una máxima que acuñará Jacques Derrida, “lo imposible es lo

---

<sup>432</sup>Catherine Clément, *Claude Lévi-Strauss*. Fondo de Cultura Económica, México, 1º reimp., 2014, p. 14.

<sup>433</sup>*Ibidem*. p. 15.

<sup>434</sup>*Ibidem*. p. 16.

<sup>435</sup>François Dosse, *Historia del Estructuralismo. Tomo I... op. cit.* p. 398.

único que puede ocurrir”<sup>436</sup> (lo imposible/impensable para el pensamiento hegemónico) hace historia, introduce el acontecimiento, la novedad, el movimiento...

Por otra parte, el clima intelectual cambia. Haciendo valer el pesimismo de un antropólogo que descrea de las luces reivindica, a contratiempo, que “todos somos caníbales”<sup>437</sup>, europeos modernos y civilizados, nativos americanos, asiáticos o africanos. La reflexión sobre la naturaleza humana se vuelve sensible hacia los daños colaterales de las ya gastadas teleologías de la razón. Michel Foucault vuelve la mirada hacia los leprosos, los locos, los anormales; todos aquellos excluidos por el bien de la comunidad<sup>438</sup>.

El historiador del estructuralismo, François Dosse, asienta: “En este contexto de descentramiento, de dislocación de la cultura europea, de deconstrucción de la metafísica, se impone una conciencia nueva, etnológica, que sustituye a la conciencia histórica”<sup>439</sup>. A la alteridad ya no se le esperaba, se le iba a buscar. Entre más “primitiva” resultara, más aislada, menos contaminada, mejor podría revelar los secretos de una sabiduría que occidente se había encargado de enterrar.

No obstante, la antropología debía de renunciar a otra ficción dañina. Pasó de una integración del *otro*, su desvalorización, a tomar las pretensiones de una total identificación con él. El antropólogo romántico era concebido como aquel que podía camuflarse con los nativos, ser como ellos, dejar de lado su cultura, su tradición, su *background* para tomar y hacer propio lo otro. Se obvian, entonces, las mediaciones; la diferencia desaparece y la otredad deja de ser consistente. Encubre un positivismo enmascarado, la creencia en las plenas presencias que las hace asequibles *a priori*.

Tal ficción sufre un fuerte revés cuando los diarios de Bronislaw Malinowski son publicados por su viuda después de su muerte. Comenta Clifford Geertz: “El mito del investigador de campo camaleónico, mimetizado a la perfección en sus ambientes exóticos, como un milagro andante de empatía, tacto, paciencia y cosmopolitismo, fue demolido por el hombre que tal vez hizo más por crearlo”<sup>440</sup>. El reconocimiento se encuentra amenazado

---

<sup>436</sup>Jacques Derrida *loc. cit.* Sara Sutton, “El por-venir del otro como Otro” en Esther Cohen (ed.), *Jacques Derrida. Pasiones institucionales I*. Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007, p. 189.

<sup>437</sup>Véase: Claude Lévi-Strauss, *Todos somos caníbales*, *op. cit.*

<sup>438</sup>Cfr. Michel Foucault, *Los anormales*. *op. cit.*

<sup>439</sup>François Dosse, *Historia del Estructuralismo. Tomo I... op. cit.* p. 394.

<sup>440</sup>Clifford Geertz, “‘Desde el punto de vista del nativo’: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico” en *Conocimiento local*. Paidós, Madrid, 3º reimp., 2011, p. 72.

por ambos frentes: un conocimiento ahistórico, atemporal y no mediado con el *otro* contra uno impositivo que asimila la diferencia a un *mismo*.

El proyecto de este tercer capítulo se sitúa en el giro que da la reflexión hacia el *otro*. Proyecto de descentramiento que cuestiona al sujeto, rebate a la identidad autosuficiente y pone en duda la validez universal de la lógica de la razón. Pidiendo prestadas una vez más las palabras de Dosse: “Esta inflexión de la mirada impone la dialectización de los espacios, y necesita las gafas de la antropología, escrutando el universo del Otro”<sup>441</sup>. Por mi parte me pregunto: ¿Qué mejor experiencia para introducir el *otro* a la mirada que el diálogo?

No obstante, circunscribir este proyecto únicamente a los avances de la etnología sería hacer un guiño a la *otredad cultural* y nada más. En el fondo, el despertar de la inquietud por el *otro* es el inicio de una conciencia hermenéutica como una ética que, insisto, tiene en el diálogo su materia prima. De esto trata el primer apartado: sin abandonar la problemática antes planteada sobre la *totalidad*, propongo que es en el diálogo concebido desde un régimen de la finitud (el ser humano como un ser finito, falible, etcétera...) desde donde el *otro* puede introducirse en el horizonte. El primer apartado trata esta cuestión.

Establecida la relación entre *totalidad*, verdad y violencia, procuro rechazar una concepción que acepte positivamente este trinomio como medio de establecer una valoración estable. La ética, si tiene un fundamento, debe ser la finitud del ser humano, y las pruebas son tanto la muerte como la violencia misma que encarna la existencia. La verdad, como fundamento estable, es la conciencia de que una verdad con mayúsculas no pasa por el *otro*.

Para tales efectos, en la relación del diálogo deben aparecer dos actitudes interpretativas complementarias: *la distancia*, como el alejamiento necesario para reconocer y respetar la autonomía del *otro*, y *el acercamiento*, del que se tiene fe el que, a pesar de la improbabilidad de la comunicación, “algo pasa”<sup>442</sup>, los individuos se comunican, crean comunidad, se reconocen y solidarizan, la incomunicabilidad es trascendida.

El segundo apartado tocará el primer tópico siguiendo, primero, la intuición de que el reconocimiento es el *a priori* de la comunicación a través de la discusión sobre la reificación, para seguir con las reflexiones de Emmanuel Levinas y Jacques Derrida (sobre la

---

<sup>441</sup>François Dosse, *Historia del Estructuralismo. Tomo I... op. cit.* p. 398.

<sup>442</sup>Me parece especialmente claro el planteamiento que hace Paul Ricoeur en un fragmento ya citado cuando afirma que, a pesar de la “soledad existencial” que supone la no comunicabilidad de la experiencia privada, “algo” sí es comunicable. En: *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido. op. cit.* p. 29-30.

responsabilidad por el *otro* y el acceso al *rostro*), de Ludwig Wittgenstein (en torno a la experiencia privada y lo místico) y del Paul Ricœur (la traducción como problema comunicativo). Todo ello girando alrededor de la interrogante: ¿Cómo impedir que el diálogo vulnere al *otro*?

En el tercer y último apartado se pondrá sobre la mesa la contraparte. La pregunta aquí podría formularse como: ¿Qué es ese algo que pasa a través de la *distancia*? A partir de lo dicho desde la sociología y filosofía del conocimiento reviso las principales posturas en torno a la intersubjetividad, para ahondar posteriormente en la filosofía de Hans-Georg Gadamer (la ontología en el diálogo y los horizontes de interpretación) y los teóricos de la pragmática anglosajona (los actos de habla, la hermenéutica como pragmática y retórica), intentaré dar una respuesta coherente y conciliadora.

### 3.1. EL DIÁLOGO COMO APERTURA

*No sé de dónde vengo, no sé a dónde voy; me asombra que esté tan alegre...<sup>443</sup>.*

**Viejo proverbio bávaro**

*Si ha de ser ahora, no será luego; si no ha de ser luego, será ahora: si no es ahora, sin embargo ha de llegar. Lo que importa es estar preparado. Y puesto que nadie sabe que es lo que deja, ¿qué importa dejarlo pronto? Sea lo que fuere<sup>444</sup>.*

**William Shakespeare**

#### 3.1.1. El régimen de la finitud o ¿cómo llegar a ser lo que se es?

La cuestión ya presentada consiste en encontrar un fundamento sobre el que se puedan jugar las diferencias sin menoscabo. Nadie podrá negar que incluso hasta este punto del desarrollo histórico, tecnológico e intelectual en que la tecnología continúa con su producción incesante, todos los seres humanos, a pesar de los recursos médicos con que contamos, somos mortales. Nada hace a la humanidad, más idéntica entre sí como un par de manos, que este destino trágico.

Aunque se puede reparar en la muerte como un determinante biológico, su simple expresión en estos términos no da cabida, puede objetarse, a una igualdad fundamental. Existen condiciones diversas que desdibujan el umbral de la muerte para todos: desde la expectativa de vida según el género, hasta las condiciones sociales, culturales o económicas en un etcétera que se alarga a la par que la desigualdad. Para un niño somalí, la muerte se encuentra mucho más cercana que para un jubilado noruego. La muerte considerada bajo esta óptica puede considerarse el reflejo de inequidad y ceguera hacia el otro.

En absoluto eso puede ser omitido, pero muy a pesar de los avances de la ciencia moderna, la muerte sigue siendo una tarea pendiente. La noción clásica de desencantamiento del

---

<sup>443</sup>Ernst Bloch, "Entrevista a Ernst Bloch" en Michael Löwy, *Judíos heterodoxos. Romanticismo, mesianismo, utopía*. Anthropos- Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona - México, 2015, p. 188.

<sup>444</sup>William Shakespeare, *Hamlet, príncipe de Dinamarca*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2º reimp., 2016, p. 289.

mundo, de Max Weber, encuentra ahí su límite. Norbert Elias lo expone claramente en su ensayo *La soledad de los moribundos*: “La expansión del conocimiento de la realidad y la correspondiente contracción del conocimiento imaginario va de la mano con el aumento del control eficaz de acontecimientos que pueden ser útiles para la gente y de amenazas que se ciernen sobre ellos”<sup>445</sup>. Vista la imagen a través de este crisol, la inmortalidad parece ser la última batalla de la razón. Por otro lado, en el espíritu de época individualizante que describe Lipovetsky, el miedo a la muerte, al deterioro por la edad, a las enfermedades crónicas y otros signos de decaimiento, son constitutivos del carácter psicológico narcisista que centra al individuo en su aquí y ahora<sup>446</sup>.

La consecuencia sociológica que se observa es que en las sociedades civilizadas cada vez cuesta más trabajo morir, en una patología similar a la represión psicoanalítica, según el notable estudio de Elias<sup>447</sup>, que opera tanto en una dimensión personal, verbigracia, represión de recuerdos relacionados, experiencias, emociones; como en la dimensión social, “un aspecto del empuje civilizador”<sup>448</sup> que oculta todos los recuerdos de la animalidad, donde la muerte es el signo por excelencia.

La premisa del ensayo, como hace ver en su prólogo Fátima Fernández Christlieb, es que “sólo para los seres humanos es un problema morir”<sup>449</sup> (en las sociedades modernas-occidentales). La figura del moribundo, en el diagnóstico de Elias, se convierte en el portador de una verdad rara y difícil de asimilar para un humanismo nada humilde consigo mismo. Invisibilizado tras las cortinas de hospital, donde la expresión de su condición no pueda hacer daño, es testigo de la negación de la propia humanidad en su cualidad definitoria.

El uso del término “represión” tiene más que decir. En la literatura psicoanalítica antes revisada, la represión revela un estado relativo de inconsciencia, misma intención que el sociólogo alemán deja ver desde sus primeras páginas, donde esboza a grandes rasgos dos vías alternativas de enfrentarse a la muerte. La primera es justamente el criticado ocultamiento, mediante múltiples artilugios y salidas aparentes; la segunda es simple y llanamente “mirar de frente a la muerte como a un dato de la propia existencia; acomodar

---

<sup>445</sup>Norbert Elias, *La soledad de los moribundos*. Fondo de Cultura Económica, México, 3° ed., 3° reimp., 2015, pp. 121-122.

<sup>446</sup>Gilles Lipovetsky, *La era del vacío*. *op. cit.* p. 61.

<sup>447</sup>Norbert Elias, *La soledad de los moribundos*. *op. cit.* pp. 29 y ss.

<sup>448</sup>*Ibidem.* p. 33.

<sup>449</sup>Fátima Fernández Christlieb, “Prólogo” en Norbert Elías, *op. cit.* p. 9.



nuestra vida, sobre todo nuestro propio comportamiento para con otras personas, al limitado espacio de tiempo de que disponemos”<sup>450</sup>.

Así se puede decir en el plano de la reflexión filosófica que la finitud le llega al ser humano por la muerte. En la filosofía con resonancias antropológicas de Martin Heidegger<sup>451</sup>, el *ser-ahí* (el único ser que puede postularse la pregunta por el ser: el ser humano) es un *ser-para-la-muerte*, que adquiere su carácter total en la posibilidad de la imposibilidad que esta constituye. “Ahora bien, la muerte sólo *es* en la forma del ‘ser ahí’ en un existencial ‘ser relativamente a la muerte’. Su estructura existencial se revela como la constitución ontológica del ‘poder ser total’ del ‘ser ahí’”<sup>452</sup>. El *ser-ahí* camina hacia la muerte mediante la que dejará de ser, menuda paradoja de la existencia que revela que aún se tiene que llegar a ser lo que se es.

Una antropología filosófica debe cargar con este pesado lastre. La muerte da fe de que el ser humano es finito. El ser es arrojado a un mundo extraño e inhóspito, el cual primariamente sólo le inspira un sentimiento de angustia. Como hace ver Heidegger en su análisis de este sentimiento, la angustia (con resonancias freudianas) se diferencia del temor pues no cabe para ella alguna determinación, no hay un objeto al cual temerle: “es ya ‘ahí’ -y sin embargo, en ninguna parte; es tan cerca, que ‘angustia’ y corta la respiración- y sin embargo, en ninguna parte”<sup>453</sup>. Así concluye que el “nada”, el “en ninguna parte”, es realmente el mundo de la caída.

Si bien, vivir en la inmediatez de lo cotidiano sirve para enmascarar la muerte, como sugiere Heidegger, los modos de la impropiedad del ser (supuesto con el que coincidirían plenamente los sociólogos contemporáneos). La muerte puede ser ocultada en las antiguas fantasías como en las modernas, empero, encuentra su última máscara en la razón que lo eterniza ¿no es acaso el último sueño de la razón construir algo que sobreviva el fin de los tiempos? La transformación corrió al paso del desencantamiento del mundo. Una lectura paralela podría sugerir que, con la muerte de Dios, el ser humano vindicó su deidad.

Hay una senda que conduce de las concepciones sobre el grandilocuente humanismo a las sociedades de consumo actuales. La individualización de la sociedad, la pérdida de otras

---

<sup>450</sup>Norbert Elias, *La soledad de los moribundos. op. cit.* pp. 19-20.

<sup>451</sup>Me refiero, en especial, al *opus magna*, aunque temprana, del filósofo alemán. Véase: Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México, 2º ed., 16 reimp., 2012, 479 pp.

<sup>452</sup>*Ibidem.* p. 256.

<sup>453</sup>*Ibidem.* p. 206.

dimensiones de la vida social (¿dónde quedó la comunidad?) y el adelgazamiento de la cultura (ese ya olvidado *mythos* que daba fe de la pequeñez del ser humano) no es más que el último extremo de este avance incontestable de empoderamiento del individuo, tan falto de conciencia. Suponiendo su total racionalidad, se le han soltado al ser humano las amarras... Hoy en día, la sociedad que prima el deseo y la satisfacción no tiene tiempo para poner los pies en la tierra.

Cuando afirmaba que el ser humano se encuentra alienado, primero por los grandes relatos modernos y pre-modernos, hasta las últimas de la aceleración y la liquidez de la modernidad; se trataba, a fin de cuentas, de una alienación de sí mismo. La *totalidad*, como se quiera pensar, exime al ser humano de saberse finito o de tener alguna responsabilidad derivada por ello. Los antiguos mitos fundaban la comunidad y sustraían la libertad de ser de otro modo. Después, los mitos modernos del Estado, la raza, el pueblo, la moral, cumplieron sus propias funciones de legitimación. Por último, en la sociedad posmoderna, el último mito es el individuo narciso, aquel que niega todo a su alrededor; para él tampoco hay libertad, pues en un universo en que todo está permitido uno está atado totalitariamente a la voluntad o al deseo.

La muerte, no obstante, permanece inalienable. Se llega a través de ella a la finitud como una posibilidad propia únicamente. Afirma Heidegger: “*Nadie puede tomarle a otro su morir* [...] La muerte es, en la medida que ‘es’, esencialmente en cada caso la mía”<sup>454</sup>. A través de ella, el *ser-ahí* obtiene la propiedad y la totalidad, el poder comprenderse en cuanto ser: la conciencia de sí como experiencia de su finitud.

En otras palabras, el problema del sentido (de la existencia, del ser, de la humanidad, de lo que se quiera...) que se buscó tanto en la ciencia, parece que indiscutiblemente viene de la muerte como poseedora de todos los prefijos: inalienable, ineluctable, inefable, inenarrable... El “in” devela la finitud del ser humano frente al mundo. Sin embargo, a la muerte misma se le ha buscado sentido, como una suerte de trampa sobre la vida misma. Vestigios de ello hay incontables en los relatos, modernos o antiguos. Si se piensa a partir de este escamoteo a la muerte, se inicia una dialéctica compleja que puede dar mejor luz sobre la finitud humana.

---

<sup>454</sup>*Ibidem.* p. 262.

El apunte sobre la finitud humana no desemboca en la muerte, tomada sólo como el dejar de existir. La conciencia de la muerte trasciende el momento de la agonía, de los últimos estertores. No en vano los moribundos no sólo son abandonados, sino que la cultura moderna, enteramente, se haya organizado en lo impropio del vivir público (de las habladurías de lo uno, diría Heidegger), en el consumo, en el individualismo y las certezas. Con un esfuerzo de distracción incesante, buscan hacerle olvidar al individuo lo limitado que es, y no sólo porque sea un ser destinado a morir, sino porque la muerte “es la manifestación misma de la estructura finita del ser ahí”<sup>455</sup>.

Siempre elocuente, Borges conduce, con su profundidad característica, por los entreclaros de la condición humana. En su cuento *El Inmortal*<sup>456</sup>, narra las peripecias de Marco Flaminio Rufo, tribuno militar romano, antes y después de encontrar la ciudad de los inmortales y la fuente de la vida eterna. El protagonista, hallando la ciudad desierta (en ambos sentidos, tanto ausente de inquilinos como sumida en el desierto), regresa a un poblado cercano habitado por trogloditas. Estos, según se le revela al héroe pasado un tiempo, son los inmortales que abandonaron su ciudad. De entre ellos, su fiel compañero, al que había nombrado Argos (el perro fiel de Ulises) es en verdad Homero.

Los Inmortales habían destruido la ciudad y se habían sumergido en la estática vida de la contemplación, al perder la perspectiva de la muerte, y, por consiguiente, del tiempo. La constatación de que el gran poeta (y poesía viene de *poiesis*, creación) se encuentra reducido a poco más que al perenne ser de un animal es la gran lección de quien busca la eternidad. “Ser inmortal es baladí; menos el hombre, todas las criaturas lo son, pues ignoran la muerte; lo divino, lo terrible, lo incomprensible, es saberse inmortal”<sup>457</sup>, reflexiona el romano.

El sentido de la existencia se desvanece, ni siquiera el absurdo puede ser pensado como tal: en el pecho de uno de los inmortales anida un ave. Sólo la historia reanuda su diégesis con la leyenda del río que los hará mortales. Homero y Marco Flaminio se separan en Tanger, al parecer ni siquiera se despiden. En la eternidad ningún gesto falta. En las antípodas del afluente que otorga la inmortalidad bebe de las aguas del que lo libera de su condición, varios siglos después. Después de la vida eterna, sólo tendría sentido buscar la muerte.

---

<sup>455</sup>Greta Rivara Kamaji, *El ser para la muerte. Una ontología de la finitud*. Facultad de Filosofía y Letras (UNAM)-Itaca, México, 2003, p. 51.

<sup>456</sup>Para toda referencia véase: Jorge Luis Borges, “El Inmortal” en *Cuentos completos. op. cit.* 2012. pp. 223-238.

<sup>457</sup>Jorge Luis Borges, “El Inmortal”, *op. cit.* p. 233.

La conciencia de la finitud marca visiblemente la brecha entre dioses y seres humanos. Los segundos, pese a toda dificultad de darle sentido a la existencia, pueden pensar desde un pequeño punto de tierra firme: la muerte es un destino seguro. Los mitos clásicos, que pueden servir en cierta medida de modelos de los modernos (o del relato borgeano), tenían en la oposición entre dioses y seres humanos una buena medida de finitud de los primeros. La finitud, por lo tanto, se encuentra en las antípodas de la razón universal<sup>458</sup>, aquella que el ser humano creyó inventar a pesar de sus limitaciones. El mundo queda demasiado grande, aún antes de tener conciencia del universo. En la mitología griega, por ejemplo, el Olimpo era la casa de los dioses, y pertenecía al cielo inescrutable y lleno de misterios mientras los humanos a la tierra, a lo conocido y en su medida abarcable. Ambos eran definitivamente opuestos, los dioses en su potencia y los seres humanos en su pequeñez<sup>459</sup>.

Incluso un pensador tan alejado de las fantasías no puede dejar de reconocer esto. En su *metafísica*, Aristóteles le otorga validez al mito, con un escepticismo muy digno de Sócrates, cuando afirma que el que filosofa es quien se asombra y “perplejo y maravillado reconoce que no sabe -misma actitud, según Aristóteles, de quien gusta de mitos- (de ahí que el amante del mito sea, a su modo, ‘amante de la sabiduría’”<sup>460</sup>. El “a su modo” le permite distinguir de la inteligencia racional de la que se deja guiar por maravillas, pero incluso en ese tenor es patente que el no saber es el estado originario. La finitud resulta patente en la carencia de sentido del mundo y del ser así arrojado, quien cubre su desnudez en el *mythos*: fantasías, relatos, símbolos, cultura y lenguaje.

En consecuencia, la experiencia de la finitud es fundamental en la definición de la naturaleza humana. Una antropología filosófica que piense al ser humano como *animal simbólico* la tiene como presupuesto. Dios, como apunta Cassirer, es *actus purus*<sup>461</sup>, su verbo es además nombre, la mortandad le está negada. No se puede decir, ni siquiera, que se trate

---

<sup>458</sup>Véase *supra* Capítulo 1, p. 43, la parodia que Nietzsche hace de Hegel y los seres inteligentes que creyeron haber inventado el conocimiento y la “historia universal”. Arthur Schopenhauer, tercero en disputa, escribía similar: “En el espacio infinito hay innumerables esferas luminosas; en torno a ellas giran como una docena de otras más pequeñas e iluminadas desde el exterior. Estas esferas más pequeñas tienen el núcleo caliente y están recubiertas de una corteza endurecida y fría. La capa de moho que recubre una de esas cortezas ha engendrado seres vivos y dotados de conocimiento” en Rüdiger Safranski, *¿Cuánta globalización podemos soportar?* *op. cit.* p. 8.

<sup>459</sup>Un resumen instructivo del comercio entre dioses y seres humanos se encuentra en Jean-Pierre Vernant, “El mundo de los humanos” en *Érase una vez... El universo, los dioses, los hombres. op. cit.* pp. 59-77.

<sup>460</sup>Aristóteles, *Metafísica* en *Aristóteles I*. Gredos, Madrid, 2011, p. 76.

<sup>461</sup>*Antropología filosófica. op. cit.* p. 90.

de un ser infinito, pues su comprensión ha quedado fuera de la esfera de lo humano. En suma, si Dios existe, el ser humano, como afirmaba Benjamin<sup>462</sup>, desde la caída ha perdido su nombre.

Ernst Cassirer, partiendo de los estudios del biólogo Uexküll<sup>463</sup>, proponía que el ser humano hace uso del pensamiento simbólico como una forma de enfrentarse a su ambiente, que, por otra parte, no podría ser adaptado, en la línea moderada del evolucionismo darwineano que presupone, en primer lugar, el origen animal del ser humano (ante el escarnio de la iglesia); en consecuencia, la adaptación como el trabajoso camino de ser “menos imperfecto”. Desde el punto de vista cognitivo, la tesis tiene su paralelo en la concepción de la cultura como un exo-cerebro (o cerebro exterior), en términos de Roger Bartra. El antropólogo pone en relieve como, ante cambios en el entorno y nuevas necesidades de supervivencia, los homínidos desarrollaron una suerte de “prótesis cerebral”: la cultura y los sistemas simbólicos<sup>464</sup>.

La pregunta más que obvia, se formula: ¿Quién necesita una prótesis, sino un ser minusválido o, en el menor de los casos, incompleto? Quizá con Greta Rivara se pueda aceptar que de la conciencia de la muerte nace la cultura. En los primeros párrafos de su libro dicta: “El ser pensó la muerte y se volvió humano. Porque toda construcción humana trae consigo gérmenes de eternidad. De hecho, digamos que del deseo de eternizarse ha surgido toda la cultura”<sup>465</sup>.

El hecho de que la cultura sea la segunda naturaleza humana atestigua, al igual que el símbolo, la finitud del ser humano frente a una realidad sensible que lo sobrepasa con creces. El mito mismo, como toda experiencia religiosa, a la par que el conjunto de plexos y marcos de sentido son, en la reflexión de la filósofo, subterfugios<sup>466</sup>.

Nietzsche desenmascara la relación entre existencia y dominación o poder al reparar en este punto. La farsa del conocimiento que tanto acusa, tiene todo que ver con ello. Sirve como

---

<sup>462</sup>Cfr. Walter Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres” en *Ensayos escogidos. op. cit.* pp. 139-161.

<sup>463</sup>Véase: Ernst Cassirer, *Antropología filosófica. op. cit.* También véase *supra* Capítulo 1, apartados 2.1.1 y ss. Por otra parte, es sabido que Heidegger también leyó a Uexküll y elaboró una reseña del libro de Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas II: el pensamiento mítico*.

<sup>464</sup>Roger Bartra, *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*. Fondo de Cultura Económica-Pre-Textos, México, 3º reimp., 2012, pp. 17-27.

<sup>465</sup>Greta Rivara Kamaji, *El ser para la muerte. Ontología de la finitud. op. cit.* p. 19.

<sup>466</sup>La situación deja ver sus contradicciones, en su decir: “Qué paradoja nos envuelve, nos arroba: seres para la muerte luchando por eternizarnos”. *Idem*.

una voluntad de domesticación del mundo<sup>467</sup> que pueda brindar certezas ante la desesperanza (o la angustia, si se quiere utilizar el lenguaje de Heidegger) del ser humano finito (del *ser-ahí* o del ser caído). La cultura atestigua en sí misma lo más bajo y lo más alto: desde el punto de vista evolucionista<sup>468</sup>, la necesidad de responder y adaptarse a un entorno amenazante, como buscando rodeos para poder dominar un mundo que, si se rigiera por la ley del más fuerte, no sería dominio del ser humano.

Sin embargo, la finitud no se reduce únicamente a la mortalidad. El régimen de la finitud que intento caracterizar constituye la condición humana, en múltiples sentidos, al punto que se descubre falible en su actuar y pensar frente a innumerables fuerzas que lo sobrepasan del todo. El ser humano es, tomando ahora de Ricœur, un ser falible “que se traduce igualmente en términos de ilusiones sobre sí mismo, de mentira, de falsa conciencia”<sup>469</sup>, restringido a su actuación sobre el lenguaje y en el mundo del sentido, lo que erradica la posibilidad de un pensamiento puro y libre de tan gravosas cadenas.

Para Ricœur, la falibilidad puede ser entendida como “una cierta no-coincidencia del hombre consigo mismo; esta ‘desproporción’ consigo mismo sería la *ratio* de la falibilidad”<sup>470</sup>. Para el autor, como se dejará ver, las conclusiones que se pueden deducir para una antropología filosófica no significan un patetismo extremo, sino únicamente un alejamiento de una presuntuosa filosofía de la razón: el ser humano, en su falibilidad se encuentra en medio de lo finito y lo infinito: “El hombre no es intermedio porque esté entre el ángel y la bestia; es intermediario en sí mismo, de sí a sí mismo; es intermediario porque es mixto, y es mixto porque opera mediaciones”<sup>471</sup>.

Como ya traté anteriormente, dichas mediaciones son múltiples, pero fundamentalmente el orden simbólico y, primordialmente, el lenguaje. Cualquier acto de pensamiento es por y a través del lenguaje: en el adquiere su forma y sus particularidades. Por consiguiente, incluso el acceso a sí mismo está limitado de esta manera. La finitud y la falibilidad están plenamente ligadas a la imposibilidad de la recuperación de un sentido pleno. En consecuencia, toda

---

<sup>467</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder. op. cit.* Especialmente el capítulo homónimo.

<sup>468</sup> Esta perspectiva está plasmada de forma sencilla y amena pero profundamente en el libro de Jacob Bronowski, *El ascenso del hombre*. Fondo Educativo Interamericano (en formato .PDF), 187 pp.

<sup>469</sup> Gaëlle Fiasse (Coord.), *Paul Ricœur. Del hombre falible al hombre capaz*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2009, p. 14.

<sup>470</sup> Paul Ricœur, *Finitud y culpabilidad. op. cit.* p. 21.

<sup>471</sup> *Ibidem.* p. 23.

relación intersubjetiva es un acto de traducción en un sentido débil, no como decodificación sino como traslación a través de una distancia insalvable; y toda reflexión hermenéutica propende a una antropología de la finitud<sup>472</sup>.

Siguiendo la misma reflexión, el pensamiento no encuentra sus bordes únicamente en el lenguaje y su expresión. “Entristece”, como aludía Steiner<sup>473</sup>, en la posibilidad de la muerte como su interrupción, hasta lo impensable, pasando por el mal, la locura, el inconsciente freudiano que descentra el *cogito*, y, siguiendo una lista inmensa, la incomprendibilidad del sentido del mundo (¿el mundo tiene un sentido o es sólo otra fantasía que evidencia tal tristeza?). Incluso en las filas del racionalismo decimonónico hay un poco de tal intuición: Charles Sanders Peirce, quien a pesar de la confianza que tenía en la razón humana y el pensamiento, no dudaba al afirmar que el proceso que desencadenaba un estímulo en la mente humana, que el denominaba “semiosis infinita”<sup>474</sup> lo era sólo en potencia. El pensamiento tenía su fin último en la muerte, y su limitante inmediata en la contingencia.

La inminencia de la falsedad, del error, del mal... Todos ellos, ya se quiera ver con un toque teológico, o mejor aún, sometido a los estándares de la eficiencia; dejan ver al ser humano como un ser falible. La falibilidad (y la labilidad) es parte de la naturaleza humana, que se ve reducida por los atajos de la cultura donde las elecciones están dadas de antemano. Como hace ver Steiner, el hecho de que se pueda hablar de una historia de la verdad niega su carácter absoluto. Lo absoluto no tiene historia. “Por consiguiente, por escrupuloso que sea su autoexamen, un acto de pensamiento postula su conquista de la verdad únicamente allí donde el pensamiento es tautológico”<sup>475</sup>. En la expresión no se libera del carácter retórico; la verdad debe ser conseguida con base en la persuasión.

En la misma situación se encuentra el juicio, que compensa su alejamiento incalculable de la justicia con un reforzamiento o una violencia. A fin de cuentas, un salto, como Derrida recupera de Pascal y Montaigne, hay siempre un “fundamento místico de la autoridad”<sup>476</sup>, prueba de la arbitrariedad de todo orden, lo que lleva a aceptar que “las leyes no son justas

---

<sup>472</sup>Estas ideas se encontraban ya esbozadas al final del primer capítulo, pero llegaba a ellas no por la vía de la finitud, sino por la de una antropología filosófica ligada al símbolo. Es mi intención que se note como ambas líneas de pensamiento corren paralelas e, incluso, imbricadas. Véase *supra* 1.1.4.

<sup>473</sup>Cfr. George Steiner, *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento. op. cit.*

<sup>474</sup>Cfr. Charles S. Peirce, *La ciencia de la semiótica. op. cit.*

<sup>475</sup>George Steiner, *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento. op. cit.* p. 38.

<sup>476</sup>Jacques Derrida, *Fuerza de Ley. El ‘fundamento místico de la autoridad’*. Tecnos, Madrid, 2º ed., 1º reimp., 2010, p. 28.

por sí mismas, sino que lo son por ser leyes”<sup>477</sup>, una aporía que conlleva un momento de *indecidibilidad*. En el fondo, la sospecha de la deconstrucción se dirige contra los significados trascendentales que fundan identidades metafísicas.

Lo que se escapa de la red del afanoso pescador no es tanto el producto del juicio, tan necesario en ciertos ámbitos, sino la capacidad de juzgar como resultado de la *indecidibilidad* del instante, de la desconfianza en la razón plena y no mediada (y por lo tanto, en cierta medida, arbitraria o culturalmente construida). Dentro del espíritu de época ambiguamente llamado “posmoderno”, el “pensamiento débil” intenta conjugar necesidad e imposibilidad, a sabiendas de que ni un racionalismo a ultranza ni un regreso al arcaísmo constituyen un camino viable<sup>478</sup>.

El propósito no es declarar un quietismo o un patetismo humano, sino de arrojar evidencias sobre las limitaciones. Como señala con agudeza Ramón Xirau a propósito de Wittgenstein, escepticismo y misticismo se encuentran unidos en el fondo por una desconfianza hacia la verdad que no se impone por sus propios medios. Ante la formulación clásica aduce, como rasgo distintivo: “el escéptico es el que se aísla en su mundo interior porque todo *decir* le parece imposible”<sup>479</sup>. Más allá queda lo místico y lo mágico, que en insalvables ocasiones se introducen, furtivos ante quien no los quiere admitir, en el *logos*.

Las consecuencias hacen que incluso en el discurso de la ciencia se deje ver la disparidad de tamaños. La comprensión que se encontró discapacitada antiguamente e impulsada a crear grandes cosmogonías con sus respectivas narraciones; hoy en día crea ídolos modernos como una forma de simplificar el entorno cada vez más especializado de la ciencia y la tecnología, por ejemplo, o los fenómenos que aún escapan a la explicación racional. Incluso para muchos científicos el mito es un regreso obligado (aunque quizá inconsciente) como una forma de legitimar la investigación dándole un sentido teleológico y utópico.

Antes aun de abandonar la cuestión, cabe afirmar que no se puede pretender un regreso romántico a otros tiempos, a la madre natura o a un origen paradisiaco (relatos míticos incluso en la era de la ciencia); a la coherencia de creencias, a la unidad social; ni siquiera por la vía de la razón científica. Esperar que esta última responda a todas las preguntas e insufla

---

<sup>477</sup>*Idem.*

<sup>478</sup>*Cfr.* Pier Aldo Rovatti, “Transformaciones a lo largo de la experiencia” en Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti (eds.) *El pensamiento débil*. Cátedra, Madrid, 5º ed., 2006, pp. 43-75.

<sup>479</sup>Ramón Xirau, *Palabra y silencio*. Siglo XXI – El Colegio Nacional, México, 3º reimp., 2013, p. 80.



plenamente de sentido es mucho más de lo que puede dar hoy en día. La ciencia, como producto humano, aqueja la misma falibilidad (que convierte, además, en su potencial productivo). Como señala Gianni Vattimo, sólo desde una concepción de la racionalidad limitada se le puede dar cabida a una multiplicidad de discursos, en rechazo de una fuente unitaria<sup>480</sup>.

Si antes había querido mostrar que la *totalidad* niega al (lo) otro, ahora busco que se entienda que, en sus raíces, el discurso estructurado como una *totalidad* niega la finitud humana, niega la caducidad y la contingencia inmanente a la vida. Como Freud señala con claridad, el descubrimiento de otro en mí mismo es, al mismo tiempo, la constatación de mí mismo descentrado<sup>481</sup>. Niega la arbitrariedad que se deja ver en el *otro*, al cual el *yo* se acerca en el diálogo. El mismo diálogo, como trataré de esbozar más adelante, debe partir de la misma conciencia de la finitud que cruza al ser humano. La antropología filosófica que piensa al ser humano como un ser en la cultura, y su pensamiento se desenvuelve en el lenguaje, es una antropología avocada a su finitud.

Por lo tanto, la expresión está condenada a las mismas cadenas. En la metáfora que Benjamin retoma para ilustrar la cuestión, después del drama de la manzana (que no es sino una antigua representación del drama del mal), y más aún, después de Babel (metáfora que usa Steiner), el entendimiento se ve opacado por una insuficiencia del lenguaje. La necesidad de la traducción constante de los contenidos en el lenguaje<sup>482</sup>, aun en el constante esfuerzo del diálogo, entristece el ideal de la comunicación como comunión perfecta.

Finitud significa entonces, a fin de cuentas, la capacidad del ser humano de asombrarse y abismarse, de recibir la diferencia, el encontrarse en el lenguaje como un punto o una perspectiva, un *ser-en-el-mundo* que encuentra su certidumbre última en la muerte; de ser falible y reconocer que el mundo le rebasa. Finitud, por último, que sólo una actitud de mesurada humildad redime. Es, para una ética, la conciencia de no llegar a absolutos, de no

---

<sup>480</sup>Gianni Vattimo, *La sociedad transparente. op. cit.* p. 121 y ss. Vattimo pone en evidencia (como también hace Steiner en su obra citada) como incluso las formulaciones científicas acuden a formas narrativas propias del discurso mítico en aras de “llenar de sentido” los hechos.

<sup>481</sup>Lo anterior se encuentra principalmente argumentado en el capítulo anterior. Véase *supra*: 2.1.2.

<sup>482</sup>Véase *supra* en el capítulo 1, apartado 1.4. “El silencio y el milagro: la dialéctica del acercamiento y la distancia”. Mi argumentación corre al parejo de los siguientes textos: Walter Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres” en *Ensayos escogidos. op. cit.* George Steiner, *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción. op. cit.* Paul Ricœur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido, op. cit.*

tocarse a sí ni al *otro* que, no obstante, no es sino el envés de la condición humana que podría pensarse en su plenitud de pasarse del *ser-con* los *otros* al *ser-para* los otros, la trascendencia.

### 3.1.2. La libertad y trascendencia: el otro y la ética

No obstante, esta lectura de la finitud está, podría decirse, pensada completamente de cara a la muerte. La figura aquí sería la de la extinción, de la cual no se puede esperar sino humildad de pensamiento. No contempla el envés de la condición humana, de estar abierta a la creación por el mismo hecho de su finitud. Condición creadora y dadora, avocada a la vida, que no funciona exclusivamente cual límite, sino mejor, parafraseando a Greta Rivara: la muerte como la posibilidad que hace posible toda posibilidad<sup>483</sup>.

En una dialéctica compleja, finitud y trascendencia se ven imbricadas en la definición del ser humano. Al decir de Ricœur: “el hombre está tan destinado a la racionalidad ilimitada, a la totalidad y a la beatitud como obcecado por una perspectiva, arrojado a la muerte y encadenado al deseo”<sup>484</sup>. La noción de libertad no puede ser reducida a una simple posibilidad de elegir, cual dioses omnipotentes podrían únicamente; es la situación existencial del reconocimiento de la finitud y la acción a partir de ella.

Dicho de otro modo, la finitud es condición de posibilidad de una infinitud, no de facto, pero sí en potencia. El ser humano, al ser un *ser-para-la-muerte*, es también un *ser-para-la-vida*. No hay contradicción en tal afirmación, más bien, ambas se implican. Pensar la muerte es pensar la vida, y la finitud no está orientada a un quietismo o una inmovilidad, sino al constante esfuerzo de su superación.

Por lo tanto, como se lee desde las primeras páginas de *La condición humana*, vida y muerte (en un sentido que supera al biológico) juegan un papel imprescindible en el filosofar de Hannah Arendt<sup>485</sup>. Para la filósofa alemana, quizá en un guiño a su mentor, vida y muerte van de la mano y son constitutivos de la condición humana. En su exégesis de esta dualidad en la Grecia antigua extrae la diferencia fundamental entre dioses y seres humanos,

---

<sup>483</sup>Greta Rivara Kamaji, *La muerte. Ontología de la finitud. op. cit.* p. 54.

<sup>484</sup>Paul Ricœur, *Finitud y culpabilidad. op. cit.* p. 23.

<sup>485</sup>Véase el capítulo primero “*Vita activa and the Human Condition*” en *The Human Condition. op. cit.* pp. 7-21.

contraposición entre inmortalidad (pero no eternidad) y mortalidad<sup>486</sup>. La mortalidad, vista desde este punto, es exclusiva de los seres humanos; ni siquiera para las especies animales, la conciencia de la muerte juega algún papel. Los animales son inmortales a su manera, pues la vida se perpetua en la especie, formando siempre parte del cosmos durable en el que la humanidad se sabe huérfana y caduca.

En el imaginario mitológico la mortalidad es marca exclusivamente humana, es la diferencia con lo animal, como Arendt pone en claro: “The mortality of men lies in the fact that individual life, with a recognizable life-story from birth to death, rises out of biological life”<sup>487</sup>. Este despuntar diferenciante se ha querido, en esta investigación, concordante con el *pensamiento simbólico* y la cultura, dependiente a su vez del hecho de nacer y morir que reclaman un sentido. En suma, en la falibilidad que la mortalidad representa también hay un acto de creación, el hecho de que el ser humano esté posibilitado de irrumpir en lo que en la naturaleza sólo sería cíclico: “This is mortality: to move along a rectilinear line in an universe where everything, if it moves at all, moves in a cyclical order”<sup>488</sup>.

Mientras que Heidegger contempla el ser en su totalidad eminentemente relativa a su muerte, de la misma (que rompe la inmortalidad relativa al existir) Arendt deduce la capacidad de crear, actuar y ser inicio: la acción, que en contraposición de la labor (el hecho de procurar la existencia), y el trabajo (producir y crear útiles en ambos sentidos de la palabra), es única en cuanto que caracteriza la vida de los seres humanos como seres humanos que viven, y actúan, entre y para otros. La acción representa una adición cualitativa a la mundanidad, contemplada en sentido práctico y de subsistencia en el trabajo y la labor.

Dos consecuencias asoman la antropología filosófica de Hannah Arendt: por un lado, ser inicio significa agregar a la vida natural algo, lo cual evidentemente hace referencia a la cultura. En un sentido correlativo, desde las filas del criticismo kantiano, recién entrado el siglo pasado, Charles S. Peirce ya había, definido el pensamiento del símbolo (que para Cassirer va a ser esenciar para su definición de cultura) como del orden de la terceridad, de

---

<sup>486</sup>*Ibidem*. p. 17 y ss. *Passim*.

<sup>487</sup>“La mortalidad humana recae en el hecho de la vida individual, con una reconocible historia de vida del nacimiento a la muerte, se eleva más allá de la vida biológica” (traducción mía). *Ibidem*. p. 19.

<sup>488</sup>“Esto es mortalidad: moverse a lo largo de una línea rectilínea en un universo donde todo, si se mueve, lo hace en un orden cíclico”. Hannah Arendt, *The Human Condition. op. cit.* p. 19.

la generación de un interpretante posible por la puesta en relación entre un signo y su objeto. Una visión dinámica del proceso de adición de sentido a la naturaleza<sup>489</sup>.

Por el otro lado, el fundamento de la libertad en Arendt es el potencial de todo inicio, lo cual configura el mundo humano como un pluriverso. El ejercicio de la libertad se encontraría, entonces, en la posibilidad de producción y de rejuego en el universo simbólico más como una plataforma, que como una limitante. Si el dominio del símbolo atestigua ya la finitud del ser humano, su polisemia da fe del desdoblamiento en un universo infinito (aunque sujeto a la contingencia del pensamiento humano) de posibilidades. La creación artística, como subversión espontánea de lo simbólico (del orden de la terceridad, como diría Everaert-Desmedt<sup>490</sup>), puede servir de paradigma de acción política.

El acento, por lo tanto, recae en la posibilidad de comenzar siempre algo nuevo (“Because they are *initium*, newcomers and beginners by virtue of birth, men take initiative, are prompted into action”<sup>491</sup>). Como ya argumenté, aunque desde un enfoque diferente<sup>492</sup>, en Arendt lo nuevo, y la pluralidad del ser humano como inicio, constituye un factor político cuyo sentido es la libertad: “With the creation of man, the principle of the beginning came into the world itself, which, of course, is only another way of saying that the principle of freedom was created when man was created but not before”<sup>493</sup>.

Ambas cuestiones: a) el factor cultural o la acción como algo que se le agrega al mundo, y b) la natalidad o lo nuevo como factor político, coinciden en una noción de libertad avocada a la posibilidad, la autonomía y la infinitud como fundamentos de una antropología filosófica que sólo tiene sentido para-otros, y que, a pesar de estar basada en el régimen de la finitud, la trascienden en su ser social (entendiendo el ser social como un ser, precisamente, para-otros).

El pensamiento simbólico no se detiene en facilitar la adaptación del ser hacia su entorno; el arte, por ejemplo, al igual que otras formas simbólicas no tiene una relación directa con el

---

<sup>489</sup>Charles S. Peirce, *La ciencia de la semiótica. op. cit.* También, “Tricotomía” en *Obra filosófica reunida. Tomo I (1867-1893)*. Fondo de Cultura Económica, México, 2012, pp. 323-327.

<sup>490</sup>Nicole Everaert-Desmedt, *La comunicación artística: subversión de las reglas y nuevo conocimiento. op. cit.*

<sup>491</sup>“Debido a que son *initium*, recién llegados y principiantes por virtud del nacimiento, los seres humanos toman la iniciativa, son llamados a la acción” (traducción mía). *Ibidem.* p. 177.

<sup>492</sup>En especial en *supra*: Capítulo 1. sub-apartado 1.3.1.

<sup>493</sup>“Con la creación del ser humano, el principio del comienzo llegó al mundo mismo, lo cual, por supuesto, es sólo otra forma de decir que el principio de la libertad fue creado cuando el ser humano fue creado pero no antes” (traducción mía). *Idem.*

mantenimiento de la vida, sino al contrario, va más allá, hacia los dominios de la imaginación simbólica y la creación. Igualmente, el arte, por seguir con el ejemplo, no sería concebible en la fantasía de un Robinson Crusoe. Como cualquier otra manifestación humana que se alce sobre lo finito (y es dudoso que la propia supervivencia pudiese darse en la total soledad), sólo es trascendente en la socialidad.

A partir de esta premisa, se supera un simplismo pesimista que legitimaría sin dudas a las visiones teológicas sobre la fatalidad, sin dejar de aprender de ellas. El desdoblamiento de la antropología filosófica propuesta en el primer capítulo tiene su énfasis tanto en la finitud del ser humano que lo obliga a forcejear constantemente con su ambiente, como en la pluralidad de las formas de la vida cultural. Como ya se puso en cuestión anteriormente<sup>494</sup>, la indeterminación y la autonomía de la vida humana y de sus expresiones conducen a una reflexión sobre la libertad fundada en el fondo sobre la finitud.

No cabe duda que la trascendencia de la *finitud* se encuentra en el para-otros. Paradójicamente el *otro*, como *radicalmente otro*, pone en predicamentos la existencia de *mismo*. Se le concibe como potencialmente peligroso, amenazante. Esto es a lo que anteriormente me referí como producción imaginaria de la *totalidad*<sup>495</sup>: el *otro* no aparece al *mismo* como es, sino como una mistificada imagen que encarna el temor y la angustia, como lo que presuntamente es: un reflejo negativo de la representación del *mismo* o de la comunidad. Es éste el que verdaderamente puede ser denominada *otro*, aquel que se separa del *mismo*, que es opuesto a él.

Más profundamente, el *otro* es amenazante para la *totalidad*. Su alteridad inconmensurable, su autonomía, introduce la dosis de juego, variación y diferencia que esta pretende controlar. Se puede ver en todas partes: Bauman (por poner un ejemplo de entre la sociología de la exclusión) exhibe como los refugiados modernos, engranes defectuosos para la maquinaria del Estado y el capitalismo moderno, son recluidos en guetos manteniendo a salvo la unidad nacional<sup>496</sup>. Se produce la *totalidad* (el gueto) para salvaguardar la *totalidad*.

En el control de la pluralidad que de la autonomía humana emana operan las dos lógicas que antes definí cuando hablaba de la *totalidad por el anverso*, como una aparente salida de los significados trascendentales. La primera del “sólo una cosa vale”, la segunda del “todo

---

<sup>494</sup>Véase *supra*: capítulo 1, apartado 1.3.1.

<sup>495</sup>Véase *supra*: capítulo 2, apartado 2.2.3.

<sup>496</sup>Véase: Bauman, Zygmunt. *Archipiélagos de excepciones*. Katz, Barcelona, 1º reimp., 2008, 134 pp.

se vale”, en efecto, el encuentro con lo diferente y el pluralismo que se pretende pensar es problemático, como lo expresara Durand siguiendo a Paul Diel: se puede caer tanto en la “perversión despótica” como en la “perversión autística”<sup>497</sup>, que tienen común la reducción de la diferencia a un juego interior.

En la relación dialógica la negación del *otro* se aprecia en la configuración de *mismo* como *totalidad*. En la apoteosis del poder, *mismo* lo es todo y *otro* queda superado o integrado, sin juicio propio, sin iniciativa, pierde el resquicio último de la libertad: poder pensar e interpretar el mundo. En el anverso, *mismo* ignora a *otro*, se recluye en su fortaleza interior. El psicoanálisis desde Freud ha reconocido la experiencia en que la psicosis estalla a partir de un trauma<sup>498</sup>. El *otro*, en su radicalidad, encarna lo traumático.

La experiencia de la síntesis abarcadora tiene en Hegel su máximo exponente. En su formulación dialéctica, el *yo* (el *mismo*) y el *otro* son contradictorios y la pervivencia se obtiene únicamente a través de la negación de alguno. En la subjetividad como *totalidad* de la síntesis, *mismo* no trasciende su *finitud*. La integración no es trascendencia cualitativa, por mayor alcance cuantitativo que pueda tener.

No obstante, un nuevo nivel de conciencia hace imposible pensar en la violencia y la negación del *otro* como soluciones intelectuales. La idea de redención cristiana<sup>499</sup> pone fin al rito sacrificial, tan representativo del pensamiento mítico. Para de Maistre, se trata de destruir las “potencias maléficas” que tienen su fortaleza en la creencia de una divinidad irascible que tiene que ser aplacada con la sangre de las víctimas.

René Girard sitúa el inicio de la modernidad en el desenmascaramiento por parte de la Pasión de Cristo de los procesos de victimización de las sociedades míticas<sup>500</sup>. La catarsis sobre el chivo expiatorio, según Girard, desde entonces, deja de tener la legitimidad que la comunidad demandaba para restaurar su equilibrio. La cruz se convierte en el símbolo de la

---

<sup>497</sup>Gilbert Durand, “La ética del pluralismo y el problema de la coherencia” en *La crisis espiritual en Occidente. Las conferencias de Eranos*. Siruela, Madrid, 2011, p. 165.

<sup>498</sup>Véase: Sigmund Freud, “Mas allá del principio del placer” en *Obras Completas. Tomo 7. op. cit.*

<sup>499</sup>A propósito de la redención, afirma de Maistre: “siempre y en todas partes se ha creído que el inocente podía pagar por el culpable [...] pero el cristianismo ha rectificado esta idea y mil otras que, incluso en su forma negativa, habían dado por adelantado, un testimonio decisivo. Bajo el imperio de esta ley divina, el justo (que nunca cree serlo) trata sin embargo de acercarse a su modelo por el lado doloroso. Se examina, se purifica, hace esfuerzos que parecen sobrepasar su humanidad, para obtener finalmente la gracias de poder ‘restituir lo que no ha robado’”, *Tratado sobre los sacrificios. op. cit.* p. 69.

<sup>500</sup>Véase: René Girard, “El triunfo de la Cruz” en *Veo a Satán caer como el relámpago. op. cit.* pp. 141-234.

autoinmolación y de la culpabilidad de los victimarios. Adjudicando o no todo el mérito al cristianismo y al judaísmo, es innegable el “saber bíblico” sobre la violencia.

La situación, a la que anteriormente referí como *producción imaginaria de la totalidad*, tiene en el *otro* a su víctima preferida, aquella con la que su sangre reconcilia los conflictos de la que él se haya absuelto, proceder propio, según Girard, de los mitos. Como extranjero total, es el idóneo “chivo expiatorio”: es inocente y culpable a la vez, inocente de culpa, culpable de problemas ajenos. Es la viva imagen de la desigualdad y la violencia estructural<sup>501</sup>.

La negación debe ser desestimada, y en esta operación del pensamiento que se dirige a lo exterior nace una ética fundamental. Afirma Umberto Eco con una contundencia que resume la tesis que se pretende defender: “Cuando entra en escena el otro, nace la ética”<sup>502</sup>. Una ética del *otro* afirma que la relación con la alteridad no es contradictoria (y por tanto la reacción ante ella no debe ser de afirmación-negación); como trasluce en filosofías de la diferencia la pluralidad es lo constitutivo del mundo social<sup>503</sup>, una aceptación de esta condición primordial es el punto de partida que la concepción del mundo: la inevitabilidad del juego de diferencias que una *totalidad* pretende exorcizar. Como afirmara Derrida, con el aparecer del otro el devenir prosigue.

La ética es la *trascendencia* de la *finitud* como responsabilidad para el *otro* y por la pluralidad. No rechazo la postura de Arendt cuando afirma que el sentido de la política es la pluralidad<sup>504</sup>, sino considero que asoman dos caras de la misma moneda: una ética radical es siempre una postura política, así como una decisión política tiene que ser siempre ética. “El fin justifica los medios” es la muestra clara de la suspensión política de la ética.

Como el actuar ético rompe con la *totalidad*, la reflexión entronca con lo antes dicho sobre el *animal simbólico*. El encuentro con el *otro* se da, preeminentemente en el diálogo: forma humana fundamental de comunicación, lenguaje en acción, que requiere (condición *sine qua*

---

<sup>501</sup>Cfr. Terry Eagleton, *Terror Santo*. Debate, México, 2008, pp. 155-156.

<sup>502</sup>Umberto Eco, “Cuando entra en escena el otro, nace la ética” en Umberto Eco y Carlo María Martini, *¿En qué creen los que no creen?* Taurus, México, 1º reimp., 2015, pp. 105-119

<sup>503</sup>En este sentido, Hannah Arendt considera que el sentido de la política es preservar la pluralidad, y por tanto la libertad. Con matices distintos, diferentes filósofos llamados “posmodernos” adquieren posiciones que concuerden con eso. Remito respectivamente: Hannah Arendt, *The Human Condition. op. cit.* y *¿Qué es la política? op. cit.* Además de: Benjamín Arditi, *El reverso de la diferencia. Identidad y política. op. cit.*

<sup>504</sup>*¿Qué es la política? op. cit.*

*non*) de un interlocutor que se comporte como ser activo<sup>505</sup>. En el otro se expresa un mundo válido (relatividad del logos frente al mythos), una subjetividad que le es propia y que sólo podrá ser compartida en el lenguaje, en una intersubjetividad.

El lenguaje aquí juega un papel indispensable como *médium*, tiene la doble función de ocultar y mostrar a la vez. Levinas no tiene ninguna duda en anunciar que pensará, como base de su proyecto filosófico, que el lenguaje pone en relación al *mismo* y al *otro*: la búsqueda del discurso que no reste autonomía será el discurso ético<sup>506</sup>. En la interacción con el *otro* hay una igualdad a pesar de la diferencia que entre un *mismo* y un *otro* se presenta, la palabra que los conduce mutuamente. La ética del *otro* es fundamentalmente una ética del diálogo al mismo tiempo que una ética del conocimiento y del reconocimiento.

La reflexión sobre el diálogo adquiere aquí otro tono. ¿Qué significa el diálogo para la relación con la otredad? Simple y llanamente el diálogo es la renuncia al uso de la fuerza, de la violencia coercitiva, para imponer un punto. Con el diálogo se retarda el momento en que se llega al último fin. Porque la imposición no es más que la negación del *otro*, de la indeterminación de que emana su libertad y su autonomía. El diálogo es por sí mismo un comportamiento ético.

Por otra parte, en el trasfondo del argumento de la negación se encuentra la muerte. La muerte es la negación realizada hasta sus últimas consecuencias, reducción del grado de oscilación del juego de diferencias a cero. En la muerte se extingue la libertad tal como la concebía Arendt, ya no es posible un nuevo comienzo, es simplemente el fin. La *totalidad* abarca inexorablemente lo yermo, lo que es totalmente objeto.

Si la muerte es la experiencia existencial por excelencia, aquella que como argumenté brinda al ser humano la conciencia de su finitud, no hay nada más más serio después de la muerte de *mismo*, que la muerte del *otro*. Probablemente, más allá de toda ética, la dominación misma pensada fundamentalmente como negación del *otro* no sea sino un desesperado intento (aunque probablemente el más radical) de engañarse a sí mismo sobre la ineluctable condición de ser arrojado en el mundo.

¿Cómo conciliar esta dialéctica en lo que atañe a este texto, en el diálogo? Si por un lado *finitud* es existir en el mundo como un ser limitado, el comercio de expresiones con el *otro*,

---

<sup>505</sup>Remito nuevamente al breve pero ilustrativo artículo de Émile Benveniste, “El aparato forma de la enunciación” en *Problemas de lingüística general II*. Siglo XXI, México, 1977, 282 pp.

<sup>506</sup>Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*. op. cit. p. 34.



la comunicación, es de por sí improbable. Adquiere certidumbre existencial a través de la conciencia en la muerte: la alteridad total y la incomunicabilidad total (nadie puede compartir su morir). La *finitud*, por tanto, provee una actitud de *distancia* ontológica o existencial. *Distancia* a la comprensión y en la interacción.

Empero, sólo se le podría hacer justicia a la condición humana considerando el envés: el ser humano, efectivamente, se comunica. No se trata de mónadas ahogándose en su soledad existencial, ni cuya angustia les recluya en su interior en pasividad absoluta. El ser humano puede tener acceso a lo diferente, puede trascenderse. El lenguaje, dice Levinas, es el tipo de relación entre *mismo* y *otro*<sup>507</sup>. Relación y mediación, plantean una entrada indirecta, quizá difícil, pero abierta, a fin de cuentas. Un *acercamiento* que se entenderá como traducción intersubjetividad y diálogo.

*Distancia* y *acercamiento* pretendo sean la piedra de toque de la relación dialógica intersubjetiva ética por excelencia pues ponen en conjunto la preocupación por la precariedad humana y su capacidad de superarla. En la lejanía entre *mismo* y *otro* descansa la libertad de ambos, en la proximidad, la posibilidad de la ética como un saber estar juntos en el mundo.

---

<sup>507</sup>Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*. op. cit. p. 34.

## 3.2. RECONOCIMIENTO Y DISTANCIA

*Todos somos responsables de todo y de todos, y yo más que los otros*<sup>508</sup>.

**Fiodor Dostoyevsky**

*¡Ser o no ser, la alternativa es ésa!*<sup>509</sup>.

**William Shakespeare**

### 3.2.1. Reificación, reconocimiento y praxis

La teoría marxista tenía en el concepto de *reificación* una idea bastante acertada sobre los procesos mediante los cuales el olvido de la persona da paso a la violencia más cruda. En el decir de Axel Honneth sirve para “designar una disposición en relación con el mundo que es errónea [...] cosificación (*Verdinglichung*) significa tratar y percibir a las personas como cosas”<sup>510</sup>, que tiene su origen en una crítica a la relación de mercantilización que presupone el capitalismo, que en un ejercicio especulativo podría haber tenido su origen en el intercambio de bienes (que se ha vuelto el prototipo de la relación intersubjetiva), y que hizo a los individuos voltear a ver el mundo con ojos en términos de beneficios, cálculos instrumentales y acciones estratégicas<sup>511</sup>. Pero que, en su fundamento, y de ahí la importancia que recae en la cuestión, “me sigue pareciendo -recalca Honneth- que tiene sentido preguntarse si determinadas formas de genocidio presuponen este tipo de disposiciones”<sup>512</sup>.

Ahora bien, para Honneth se abren dos vías de estudio: además de la vertiente sociológica, para el autor la reificación tiene una dimensión ontológica (que en estricto marxismo podría conceptualizarse como “ideológica”)<sup>513</sup>. La reificación implica una visión deformada de los

---

<sup>508</sup>Fiodor Dostoyevsky *loc. cit.* Esther Cohen, “Prólogo” en Umberto Eco y Carlo María Martini, *¿En que creen los que no creen?* *op. cit.* p. 11.

<sup>509</sup>William Shakespeare, *Hamlet, príncipe de Dinamarca. op. cit.* p. 160.

<sup>510</sup>Axel Honneth, *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social.* Katz, Buenos Aires – Barcelona, 2010, p. 63.

<sup>511</sup>Retomo la formulación de Georg Lukács, “La cosificación y la conciencia de clase del proletariado” en *Historia y conciencia de clase.* Instituto del Libro, La Habana, 1970, p. 110-230.

Este brevísimo estudio es deudor y siguen en mucho la argumentación de Honneth: “La reificación en Lukács” en *Reificación. Un estudio sobre la teoría del reconocimiento.* Katz, Buenos Aires, 2007, pp. 23 y ss.

<sup>512</sup>Axel Honneth, *Reconocimiento y menosprecio... op. cit.* p. 65.

<sup>513</sup>*Ibidem.* p. 61 y ss.

otros y de la realidad. La preocupación versaba sobre la imposición de una determinada forma de ver el mundo, de una subjetividad sobre otras (impuesta y falsa, si se quiere) como una forma de acceder a la realidad a través de una interpretación unívoca.

Para Lukács, la reificación como forma de conducta distorsionada se extiende desde el primordial intercambio mercantil hasta constituirse como una “segunda naturaleza” del ser humano, por consiguiente deja de ser un problema particular de la economía política. Enfocarlo como un problema estructural, para Lukács, permitirá dar luz sobre las actitudes del ser humano frente al mundo: “Porque solamente en este caso se puede descubrir en la estructura de la relación mercantil el prototipo de todas las formas de objetividad y de todas las formas correspondientes de subjetividad en la sociedad burguesa”<sup>514</sup>.

Es menester, siguiendo a Honneth, distinguir entre una conducta premeditada o intencional (lo cual incluye el error) y la forma de una ontología o una cosmovisión no-conscientes, profundamente deudores de una filosofía del sujeto, como acusa Lukács. En la reificación, se trata del segundo caso: se asienta tan profundamente en la praxis para que pueda ser considerada y corregida como un simple error u ofuscamiento cognitivo. Es en mayor grado una *praxis* de deformación (errónea, falsa), lo cual lo vuelve un “hecho social y no un agravio moral”<sup>515</sup>.

Al no ser producto de un programa doctrinario ni traslucir en ella una intencionalidad, Lukács pretende que la *reificación* tenga mayor cercanía con una visión del mundo causada por el capitalismo<sup>516</sup>: con la ideología como hegemonía en Gramsci o en sentido amplio y ultramundano como la concebía Althusser. Por un lado, tenía la desventaja, como todo el marxismo clásico, de tener la necesidad de brindar una aproximación a la praxis verdadera opuesta a la reificante. El problema, por otro lado, trascendía lo plenamente sociológico y adquiriría relevancia en los ámbitos de la ontología social y la antropología filosófica<sup>517</sup>.

La cuestión, para Lukács, consistía en demostrar que la filosofía no había abandonado la relación sujeto-objeto que tenía en la *reificación* una forma de interacción casi prototípica.

---

<sup>514</sup>*Ibidem.* p. 110.

<sup>515</sup>Axel Honneth, *Reificación... op. cit.* p. 31.

<sup>516</sup>Este problema, como hace notar Nick Crossley, es central para el desarrollo de la filosofía de Martin Buber (quien influiría en la obra de Levinas), la forma en que las relaciones intersubjetivas decaen puramente en relaciones de objetivación: “he is nevertheless concerned that I-It relations are beginning to predominate in modern rationalized, industrialized societies and he sees this as a deterioration in the quality of human relations”. *Intersubjectivity... op. cit.* p. 11.

<sup>517</sup>*Ibidem.* p. 32.

Como recalca Honneth, la preocupación era compartida por Heidegger (quien al parecer había leído de forma entusiasta el libro de Lukács), al afirmar la inevitabilidad de tener una relación con la realidad de forma neutral: “Como Heidegger, Lukács también supondría que las condiciones reificadas sólo constituyen un marco de interpretación falso, un velo ontológico detrás del cual se esconde la facticidad de la forma efectiva de la existencia humana”<sup>518</sup>.

Pero plantear la cuestión de esa manera sólo permitía avanzar elucidando una vía alternativa, una visión del mundo que desembocara en una praxis no reificante, que en su caso consistiría en una recuperación crítica de la *praxis* verdadera a través “del velo” de la falsa. Esto significa que “siempre debe comportarse de la misma manera respecto de su entorno, con implicación e interés”<sup>519</sup>, lo cual no significa únicamente la comprensión de una racionalidad de lo otro, sino una disposición afectiva positiva hacia ello. Honneth aclara con perspicacia que esta particular concepción de “reconocimiento” no está limitada a las relaciones intersubjetivas, sino que va más allá hacia toda la mundanidad, lo cual la sitúa en el exterior de las perspectivas comunicativas<sup>520</sup>.

Es una *praxis* no reificante pues tiene como preocupación “conservar una interacción fluida con el mundo circundante”<sup>521</sup>, una suerte de armonía existencial y una curiosidad por el mundo en tanto compuesto de entes distintos, en vez de una preocupación por el *mismo*. Se trata de la ontología que constata como el mundo se abre como un pluriverso conformado de entes con valor propio y, en esta medida, cualitativamente relevantes contra la visión reificante que, al menos en Lukács, utiliza gafas cuantificadoras.

Así, Honneth, al abundar en el problema de la *reificación* que ocupó tanto a la teoría crítica como un claro ejemplo de formas de desconocimiento y olvido de la otredad, rescata la noción de reconocimiento como “implicación”, que según afirma, “precede, tanto en lo genético como en lo categorial, a todas las otras actitudes”<sup>522</sup>. La relación de conocimiento, que para Honneth y Lukács está neutralizada afectivamente, es precedida por la relación de “afección”, entendida en el sentido de propensión o inclinación.

---

<sup>518</sup>*Ibidem.* p. 43.

<sup>519</sup>*Ibidem.* p. 47.

<sup>520</sup>*Ibidem.* pp. 49-50.

<sup>521</sup>*Ibidem.* p. 55.

<sup>522</sup>*Ibidem.* p. 51.

Las pruebas que se obliga a proporcionar Honneth para sustentar su argumentación vienen tanto de la psicología del desarrollo como de las investigaciones de Stanley Cavell. La primera ha planteado (superando el cognitivismo) que la relación con el mundo es primariamente afectiva, de identificación emocional con una figura e imitación mediante las cuales se logra tener una perspectiva descentrada del egocentrismo temprano hacia la realidad, en las investigaciones de Peter Hobson y Michael Tomasello<sup>523</sup>.

Las investigaciones de Tomasello<sup>524</sup> en antropología evolutiva brindan sustento a la tesis del reconocimiento en ambos planos: filogenético como ontogenético. Por una parte, Tomasello se esfuerza en demostrar que la comunicación de los simios es, en una medida limitada, intencional, por lo tanto, contempla que el interlocutor pueda comprender activamente la intención referida a través de la comunicación gestual.

Tomasello enfatiza la importancia de la comunicación gestual como base de la comunicación intencional. La comunicación, tomada en el sentido de su complejidad, tiene que pasar en su desarrollo por la ostensión gestual para referir a la realidad, mientras que las vocalizaciones primitivas sólo podían expresar estados anímicos de quien las emitía. Forma de comunicar que no lo es todo en la comunicación humana, como hace ver el Wittgenstein de las *Investigaciones*, si todo se puede señalar es que el lenguaje funciona aun como una calca de la realidad, lo que retrotrae a la visión figurativa del *Tractatus*...<sup>525</sup>

En la comunicación de la intencionalidad, con las limitaciones que caracterizan a las interacciones de los primates más cercanos a los homínidos, se reconoce al destinatario de las emisiones como un ser activo<sup>526</sup>, es decir, capaz de responder de forma inteligente a las comunicaciones.

Para la comunicación humana, ya no se trata de una estructura reducida a la comunicación de una intencionalidad subjetiva (Tomasello refiere estudios experimentales en que un chimpancé puede compartir su intención de forma egoísta, pero no establecer una intención mutua), sino de un ámbito de cooperación a través del cual se comparten intenciones intersubjetivas o grupales. La intención subjetiva se coordina, a través de lenguajes gestuales y verbales, con la intención de los demás, lo cual coloca a la comunicación en el ámbito de

---

<sup>523</sup>*Ibidem*. p. 67 y ss.

<sup>524</sup>Véase: Michel Tomasello, *Los orígenes de la comunicación humana*. Katz, Madrid, 2013, 275 pp.

<sup>525</sup>Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*. Wiley-Blackwell, West Sussex, 4º ed., 2009, *passim*.

<sup>526</sup>Cfr. *Ibidem*. pp. 229 y ss.

la ayuda y el altruismo<sup>527</sup>. Esto no sería posible sin la lectura recursiva de la mente en la situación dialógica: “casi con seguridad, hubo un momento en que los individuos comenzaron a comprender algo así como ‘él/ella me ve viéndolo’ y que sólo más tarde se puso de manifiesto la recursividad de ese mecanismo de comprensión”<sup>528</sup>.

La interacción entre individuos amplificada en los seres humanos presupone la mutua consideración de la posibilidad de los interlocutores de participar de la interacción: “todas estas transformaciones son producto de una comprensión mutua estructurada recursivamente, una relación que se entabla entre dos seres humanos o más que saben cada uno individualmente que el otro sabe, y así sucesivamente hasta el infinito”<sup>529</sup>. Reconocimiento fundamental de la subjetividad del *otro* que, no obstante tener su origen utilitario en la supervivencia, es la plataforma de la evolución cultural según Tomasello<sup>530</sup>. Corrobora su hipótesis desde el punto de vista ontogenético retomando investigaciones sobre el desarrollo del lenguaje temprano en infantes que transita de la intencionalidad gestual altruista rápidamente al lenguaje verbal-convencional.

Esta no era una idea desconocida para la filosofía. Tanto Theodor Adorno como René Girard la contemplan como esencial para la naturaleza humana. Del primero, se encuentra casi de pasada en uno de sus aforismos: “Lo humano se aferra a la imitación: un hombre se hace verdaderamente hombre sólo cuando imita a otros hombres. En este comportamiento, forma primaria del amor...”<sup>531</sup>. Como Honneth hace notar esta cita de Adorno es reveladora, más no se encuentra en el núcleo de su argumentación, como sí lo está en el caso de Girard,

---

<sup>527</sup>Para Tomasello, la necesidad evolutiva de cooperar está en la base de los primeros lenguajes (el gestual de pocos mamíferos superiores) al verbal-natural y posteriormente al verbal-simbólico que debido a su sofisticación permite comunicar mucho más allá del aquí y el ahora de la cooperación.

<sup>528</sup>*Ibidem.* p. 240.

<sup>529</sup>*Ibidem.* pp. 239-240.

<sup>530</sup>La visión de la evolución que plantea Tomasello no es, en absoluto, antagónica a lo expuesto en el primer capítulo (especialmente 1.2), en cambio, hay una concordancia en los términos. El paso de la señal y ciertos usos sýgnicos al símbolo en Cassirer se explica ahora por la necesidad de supervivencia como una ventaja evolutiva. No obstante, derivar la cultura entera de las capacidades socio-cognitivas de cooperación es simplificar demasiado las cosas. Roger Bartra rechaza la idea que se deduciría de estos presupuestos como una equivalencia entre la cultura y las habilidades heredadas y desarrolladas evolutivamente. Se lee: “El problema es que esta afirmación resulta banal si no se comprende que entre las habilidades cognitivas y las instituciones culturales hay complejos sistemas sociales y simbólicos que están dotados de una lógica propia, de reglas de desarrollo y estructuras que no pueden reducirse a las habilidades individuales”. En *Antropología del cerebro...* *op. cit.* p. 92.

<sup>531</sup>Theodor Adorno, *Minima moralia*. Akal, Madrid, 1º reimp., 2013, p. 160.

en cuyo caso la imitación tiene un lugar central en su teoría además de que, para él, el deseo mimético es primordialmente una fuerza positiva.

Sin embargo, la argumentación no se completa hasta no ir más allá de las pruebas que no esté circunscritas al desarrollo genético y cronológico. En las relaciones intersubjetivas es posible observar una praxis de reconocimiento del *otro* en que constituya un punto de apoyo a una ontología social alternativa que le pueda dar cabida como una esfera pre-conceptual al mismo tiempo que como una implicación afectiva. Stanley Cavell basa su tesis en la premisa de que “los sujetos tienen la certeza de tener frente a sí a otro sujeto con cualidades intelectuales, porque están afectados por los estados de sensibilidad de éste de una manera tal que se ven motivados a reaccionar”<sup>532</sup>, esto genera actitudes de reconocimiento que se sustraen (o al menos anteceden) al modelo de la comprensión.

La postura de Jean Paul Sartre sostiene un punto de vista semejante<sup>533</sup>. Sartre parte del principio de que en la relación con el *otro* no se le percibe como cualquier objeto o útil del mundo. El “objeto-hombre” es peculiar porque desestructura la percepción del sujeto cognoscente: el sujeto percibido destaca de entre los demás objetos que se ordenan en relación para él. Sartre argumenta que se le puede observar percibiendo el mundo de forma análoga a cómo *mismo* lo observa: se puede observar a X calculando, meditando y actuando sobre la realidad circundante. La fuga del mundo de la percepción de *mismo* está dada por las propias relaciones de percepción que *otro* establece con el mundo, se trata de una perspectiva que le es ocultada: ambos comparten una realidad, pero no les es asequible como al *otro*<sup>534</sup>.

Sin embargo, todavía no se ha encontrado en el *otro* su subjetividad. Ésta se destaca cuando el sujeto cognoscente se percibe como percibido. El ser que mira se descubre mirado, como un objeto que destaca para el *otro*. El mundo se fuga completamente en la perspectiva del *otro*: “En la revelación y por la revelación de mi ser-objeto para otro debo poder captar la presencia de su ser-sujeto”<sup>535</sup>. La libertad del otro, apunta Sartre, se encuentra en su

---

<sup>532</sup>Axel Honnet, *Reificación... op. cit.* p. 78.

<sup>533</sup>Sobre todo, el apartado sobre “La mirada” en *El ser y la Nada*. Losada, Buenos Aires, 5º reimp., 2013, pp. 354 y ss.

<sup>534</sup>Sartre argumentará después que el *otro* vuelve a ser objetivado, como una totalidad, una “*Gestalt*” cerrada pero particular. Por ejemplo, el *otro* que es encontrado leyendo, en el ejemplo de Sartre, es reducido a la percepción de “‘*hombre leyente*’ como diría ‘piedra fría’”. *Ibidem.* p. 359.

<sup>535</sup>*Idem*

posibilidad de objetivar a *mismo*, en el mirar expresa toda su potencialidad, toda su actividad. El reconocimiento primero es de su subjetividad en contraste con la yerma objetividad de la realidad. El *otro* puede dirigir la mirada a *mismo* y actúa en consecuencia su actuar.

Como hace notar Alfred Schutz, la analogía de Sartre “presupone que he encontrado primero al Otro en su subjetividad...”<sup>536</sup>. Huelga decir que Sartre no rehúye plenamente a la relación sujeto-objeto, sino que únicamente la suspende en la aparición del *otro*, al que *mismo* reconoce al tiempo de reconocerse objeto, para después buscar invertir la situación. Schutz, retomando a De Waelhnes, aduce que la posibilidad de objetivar al *otro* como una forma de recobrar la subjetividad y la libertad de *mismo* y viceversa tiene mucho de la herencia de la dialéctica hegeliana, por lo tanto, el reconocimiento no trasciende una relación de intersubjetividad, es decir, en la que ambos se encuentren como sujetos<sup>537</sup>.

Por último, la revolución en filosofía del lenguaje impulsada por los autores de los *actos de habla*<sup>538</sup>, especialmente en el ámbito del discurso y la comunicación, pone de manifiesto que el *otro* no es un llano receptor de información, que podría ser neutral, sino un sujeto susceptible de comprender activamente la emisión. La comprensión, como trataré de argumentar posteriormente, implica el diálogo con una alteridad que posee su propia “verdad” y ante la cual es necesario establecer un puente. Desde el punto de vista de la pragmática, el interlocutor se dirige al alocutario en espera de que este se implique en la interacción.

Desde el punto de vista semántico, el discurso no se limita a significados referidos a una realidad, se cuele en ella la intencionalidad. El acto de habla funciona (es comprendido en el sentido de la intención) únicamente si el alocutario es prendido dentro de la interacción (el conocimiento de las reglas es fundamental para Searle<sup>539</sup>) como un sujeto capaz de semantizar adecuadamente<sup>540</sup>. La interacción comunicativa presupone a cada instante el reconocimiento del *otro* como un sujeto autónomo en la medida en que puede “llevar el paso”

---

<sup>536</sup>Alfred Schutz, *El problema de la realidad social*. Amorrortu, Buenos Aires, 2° ed., 2° reimp., 2008, p. 186.

<sup>537</sup>*Ibidem*. p. 189.

<sup>538</sup>Remito nuevamente John L. Austin, *op. cit.* y John Searle, *op. cit.*

<sup>539</sup>John Searle, *Actos de habla. op. cit.* p. 42 y ss.

<sup>540</sup>El ya citado experimento de la caja China, donde Searle ilustra la diferencia entre el procesamiento por decodificación que podría ser característico de un computador, y la capacidad de referir a una realidad, propia de un ser humano.



de la conversación, comprender adecuadamente las alocuciones y actuar en consecuencia con inteligencia de quien está inmerso en el lenguaje.

Esta implicación mutua permite que el interlocutor reconozca en el sujeto hablante la validez de estados mentales que escapan al dominio del saber, por lo tanto, de la comprensión en sentido lógico-científica. Excluir esta forma de racionalización de la intersubjetividad no supone que se reconozca la subjetividad del esquizofrénico como válida; la retórica moderna ha puesto sobre la mesa la relación recíproca y dependiente entre lenguaje y pensamiento, abriendo el horizonte a múltiples formas de racionalización lingüística. Ratificar la tesis de Honneth tiene como trasfondo la relación afectiva que, como ya se argumentó, tiene una fundación genética en el desarrollo del niño y, probablemente, otra en las actitudes cooperativas como estrategia de supervivencia.

En el fondo, subyace la distancia fundamental en la relación entre *mismo* y *otro*, que pone en entredicho su fundamentación como una relación asimilación de un objeto por un sujeto, ni siquiera por la interpretación racional de su perspectiva sin contar con el componente afectivo-emocional. El entendimiento intersubjetivo como una actitud ética y de reconocimiento del *otro*, tal cual se ha planteado, es antes que producto de una comprensión mutua, hija de una actitud de empatía e identificación en la cual la lejanía entre individuos se aprecia en que la conexión depende menos de una adquisición de conocimientos que de la capacidad de constituir una *praxis* de implicación y afectividad.

Retrotrayendo el problema del reconocimiento al ámbito general que era tan caro a la teoría marxista, en tanto teoría de la sociedad, entra de nuevo el punto de visión estructural que permite observar como prácticas de negación trascienden, se convierten en hechos sociales: la contradicción se vuelve, finalmente, negación. La constatación de que en las sociedades modernas operen procesos diversos de alienación, como argumenta Agnes Heller, pueden configurarse como formas diversas de organización social que cristalicen en roles o desigualdad de clases. Las relaciones alienantes de desigualdad social hacen en la *praxis* imposible los contactos personales, incluso cuando las relaciones no son en sí de desigualdad, pero estén fundadas en ella.

Heller no se refiere exclusivamente a la *reificación*, pues queda también comprendida en la alienación la fetichización, u otras formas de *praxis* que niegan toda implicación o reconocimiento. El ejemplo de dos señores feudales, cuya posición en el espacio social está

fundada en su superioridad, y que, a pesar de ellos ser iguales, su trato es de señores feudales y no de personas, evidencia como, incluso en una relación de igualdad fundada en el desconocimiento del trasfondo estructural de las relaciones sociales obstaculiza el reconocimiento en un sentido no distorsionado.

A la alienación producto de la desigualdad estructural, Heller antepone la humanización del *otro* como rasgo sustancial. Sin descartar que cierto tipo de tratamiento instrumental sea necesario para realizar objetivaciones sociales. Verbigracia, un matrimonio brinda felicidad a quien lo contrae, lo cual en cierta medida presupone una cierta instrumentalización del *otro* (ineluctable) a la vez que se convierte en un fin en sí. Por lo tanto, la alienación no puede reducirse llanamente a la consideración del *otro* como instrumento, sino únicamente constituye una *praxis* suturada como una *totalidad*, en el léxico que emplee anteriormente; cuando no puede ocurrir de otra forma.

Así lo expresa Heller: “La vida cotidiana está alienada (y en la medida en que) la *función instrumental domina todas mis relaciones humanas*, cuando la relación con otro hombre, es decir, el otro hombre (los otros hombres), *como objetivo*, desaparece completamente”<sup>541</sup>. En consecuencia, la relación misma se verá alienada sí la desigualdad marca de forma determinante la instrumentalización de uno en favor de otro.

El grado de alienación, dice Heller, es observable en los contactos cotidianos y la restitución del carácter humano no alienado ocurre cuando “*el contacto se desarrolla entre hombres particulares concretos y no entre portadores de roles*”<sup>542</sup>. Sin embargo, volviendo a los matices, la *praxis* de implicación no significa un igualitarismo *tout-court*, que poco tendría que ver con el reconocimiento y mucho con ideologías y prácticas que, como recuerda Hannah Arendt, fueron más bien características de movimientos radicalmente anti-jerárquicos como el estalinismo y el fascismo<sup>543</sup>.

La *praxis* de reconocimiento, por lo tanto, no concibe a la desigualdad como perjudicial *a priori*, sino sólo a aquella fundada en ideologías y dogmas justificadores del *status quo* que tengan por principio una relación de desconocimiento o negación del ser del *otro* y su libertad: “El opuesto real de la desigualdad no es, por tanto, la igualdad, sino la ‘igualdad

---

<sup>541</sup> Agnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*. Ediciones Península, Barcelona, 2° ed., 1987, p. 365.

<sup>542</sup> *Ibidem*. p. 360.

<sup>543</sup> Véase: Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. *op. cit.*

libre' en la que el contacto interpersonal es efectivamente un contacto de hombre a hombre, entre 'este ser humano' y 'aquel otro ser humano'"<sup>544</sup>.

El fin de un humanismo social consiste, precisamente, en recuperar como teoría crítica la dimensión del "ser humano" en la muy amplia noción de sociedad sobre la base de las relaciones entre *mismo* y *otro*<sup>545</sup>. Claro está, estas relaciones no se detienen en el reconocimiento siendo este únicamente la condición de posibilidad para que la relación se desarrolle *in extenso*. Sin embargo, antes de evaluar la construcción de sociedad, es menester radicalizar el reconocimiento ético, tal como lo expondré, siguiendo a Levinas, en el próximo apartado.

### 3.2.2. Anti-ontología (o metafísica) y reconocimiento

El mismo problema que versa sobre las formas del prejuicio, los imaginarios míticos y científicos, las *doxas* y, en general, los *médiums* de conocimiento como formas en que un *mismo* adquiere poder y reduce a *otro*; ocupó a Emmanuel Levinas quien lo contempla, al menos en apariencia, desde una óptica diferente, aunque desemboque en reflexiones en cierta medida paralelas, como intentaré demostrar. Alumno de Husserl y de Heidegger en la universidad de Friburgo "Levinas filosofa casi en contra de ellos"<sup>546</sup>, se horroriza de cómo su admirado maestro colabora con el régimen Nacional Socialista alemán y rompe con él, preocupándose por eliminar de su ontología fundamental todo lo que tuviera el tufo de dominación.

Para Levinas se trata de subvertir el dilema que desvelara a Hamlet, no es ni ser ni no ser, sino ser de *otro* modo. En la anti-ontología levinaseana primará la ética sobre el ser. La identidad del sujeto, en tanto sujeto, no es más que una desgarradura: el fundamento es evacuado y en su lugar el *otro* es acogido con responsabilidad total. Para conseguirlo, Levinas

---

<sup>544</sup>Agnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana. op. cit.* p. 361.

<sup>545</sup>"Cuanto más numerosas son las relaciones interpersonales que surgen sobre una base libre de igualdad, tanto más humanizada está la sociedad". *Ibidem.* p. 363.

<sup>546</sup>Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía del lenguaje. op. cit.* p. 313. El texto de Mauricio Beuchot presenta una breve pero esclarecedora síntesis de la concepción del lenguaje que emana de la obra de Levinas, especialmente *Totalidad e infinito*.

tiene que desenmascarar a la filosofía ortodoxa, que ni con Heidegger pudo dar el salto, en pro de la ética, filosofía primera.

El objeto primero de su crítica es la ontología heideggeriana, que tiene el efecto de la integración de *otro* a *mismo*. La premisa de partida: conocer es dominar, la teoría misma es la forma en que la cosa se rinde al concepto; presumir una visión neutral del ser es el último engaño de su apresamiento. La ontología, para Levinas, arrastra desde Aristóteles hasta Heidegger el modelo de estar fundada en la visión y la luz como inteligencia del ser (al igual que la teoría, por lo cual no es posible una teoría de la ética) es una relación en que *mismo* se sitúa en una perspectiva de asimilación frente al mundo<sup>547</sup>.

A este estado de asimilación Levinas le denomina “gozo”, caracterizado por el hecho de que la relación con el mundo antes que compuesta por “útiles”, a la manera de Heidegger, se encuentra conformado por “alimentos”<sup>548</sup>, primer reconocimiento cualitativo de las cosas del mundo en cuanto conformadoras del sujeto y, a la vez, en posición de ser integradas por *mismo*. Como hace ver Gibu Shimabukuro, en el *gozo* el mundo constituye el sujeto, pues sólo se goza “de” algo que no se es. Así, en confrontación a la importancia que le da Honneth a la valoración positiva o cualitativa de los entes por parte del sujeto (visión heredada de una filosofía que no puede superar o ser más allá de la filosofía del sujeto), Levinas opone un distanciamiento que, en la experiencia ética, se da en el *rostro*.

Por lo tanto, la visión (la integración de los objetos a la luz de la mirada) y el encontrarse el mundo a la mano, son del orden de la sensación que a su vez sólo puede ser pensada como preconcepción, como el prejuicio, tan caro a los hermeneutas. Comprender, afirma el filósofo, es contener. La inteligencia no se halla desligada del poder. El mundo que se brinda como elemento, como uniformidad, es clasificado, dividido, repartido, valorizado, ante un mundo refractario a toda posesión<sup>549</sup> La ingenuidad de afirmar que no es posible una visión

---

<sup>547</sup>*Totalidad e infinito*. pp. 207-214.

<sup>548</sup>Ricardo Gibu Shimabukuro expresa con claridad la relación de gozo que establece el sujeto con el mundo en la filosofía de Levinas: “El gozo del ser separado es la confirmación de que el sujeto se relaciona con el mundo disfrutando los contenidos de la vida. El gozo nunca es de sí mismo, sino de otra cosa”, en *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas*. Ítaca-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México-Puebla, 2011, p. 92.

<sup>549</sup>La refractariedad de dominio, se hace patente en la respuesta mítica a ese “algo” inconmensurable del mundo que derrama al *mismo*, el cual sólo puede integrarlo en su inmanencia, el gozo y su trabajo sobre él, pero que aún así, en la perspectiva del devenir, se abre (se descentra): “Pero este desbordar el elemento la sensación, que se muestra en la indeterminación con la que el elemento se ofrece a mi disfrute, toma un sentido temporal. La cualidad en el disfrute, no es cualidad de algo. Lo sólido de la tierra que me soporta, el azul del cielo sobre mi cabeza, el soplo del viento, el rizarse del mar, el brillo de la luz, no van aferrados a una sustancia. No vienen

neutra es negarse a reparar en el reconocimiento de la posibilidad de otras visiones como límite, o finitud, de la de *mismo*, como apertura a *otro*.

Ya determinado el carácter nocivo de la ontología, Levinas acomete a fundar una relación que anteceda a la ontología a la cual llama “metafísica” en razón de que, al estar orientada al *otro*, “trasciende” en una relación caracterizada por un *deseo metafísico*, deseo por el *otro*<sup>550</sup>. Así, para mantener la heteronomía el filósofo lituano prescribe la prioridad de la *metafísica* (exclusivamente como el la comprende) ante toda ontología. El ser, para Levinas, se encuentra fragmentado, abierto<sup>551</sup>.

“El Deseo es deseo por lo absolutamente Otro”<sup>552</sup>, alteridad radical que evoca una relación metafórica con lo que es lanzado más allá, alteridad del Altísimo. El deseo de Levinas prefigura un estar siempre de cara con Dios<sup>553</sup>. Por ende, la metafísica levinaseana parte de un alejamiento o distancia entre el *mismo* y el *otro*, heteronomía del mundo, que tiene su fundamento en el abismo que los separa (y cuya conciencia es el principio de su ética). Como él afirma, el deseo de lo *otro* es una “relación que no es desaparición de la distancia, que no es acercamiento [...] relación cuya positividad viene del acercamiento”<sup>554</sup>.

Distancia, por lo tanto, puede ser definida como la actitud ética que en el diálogo pretende mantener la autonomía del *otro*. Autonomía del yo garantizada por la heteronomía constitutiva que, por otra parte, se puede ver comprometida por las visiones del mundo que el *mismo* emplea contra el *otro*. En este sentido, la distancia es en primera instancia una hermenéutica al poner el énfasis la revelación del *otro* como ente en detrimento de la interpretación.

El desafío para Levinas consiste en preservar la autonomía en un mundo que se encuentra, antes de la existencia, pleno de otros que pueden sobre él: lo pueblan, lo trabajan, lo

---

de ninguna parte. Este hecho de no venir de ninguna parte, de venir de ‘algo’ que no es, de aparecer sin que haya nada que aparezca -y, por consiguiente, de *venir siempre*, sin que yo pueda yo *poseer* la fuente-, esboza el porvenir de la sensibilidad y del disfrute”, *Totalidad e infinito*. pp. 154-155-

<sup>550</sup>La lectura de Emmanuel Levinas sobre este tema está fundamentalmente basada en sus libros: *Totalidad e infinito* y *Ética e infinito*. Ambos ya citados.

<sup>551</sup>Alberto Sucasas, en la revisión a la filosofía levinaseana, lo expresa con claridad: “el monismo del ser es roto por el pluralismo que introduce la epifanía del rostro: duplicidad Mismo/Otro”, en *El rostro y el texto. La unidad de ética y hermenéutica*. Anthropos, Barcelona, 2001, p. 17.

<sup>552</sup>*Totalidad e infinito*. op. cit. p. 29.

<sup>553</sup>“En el acceso al rostro, ciertamente hay también un acceso a la idea de Dios” en *Ética e infinito*. op. cit. p. 78. Como afirma Gianni Vattimo en entrevista Gianni Vattimo (entrevista) “Mi filosofía como ontología de la actualidad” en *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento. Gianni Vattimo. Hermeneusis e historicidad*. op. cit. pp. 38 y ss.

<sup>554</sup>*Totalidad e infinito*. op. cit. p. 28.

transforman; al tiempo que la irrupción del *mismo* amenaza al ser del *otro*: el extranjero, el foráneo es siempre amenazante. Es justamente aquí donde se encuentra el *quid*, la existencia del *otro*, pensada tradicionalmente como contradictoria, que “pone en cuestión” al *mismo*, es el fundamento de la ética<sup>555</sup>.

Remando contracorriente, Levinas parte de la premisa de que la autonomía de *mismo* no niega la de *otro*, la esencia de la autonomía no es más que la posibilidad de tender hacia lo infinito, que encuentra su realización (su trascendencia) en el deseo por lo absolutamente *otro*. Afirma: “Lo infinito en lo finito se produce como Deseo”<sup>556</sup>. Sin embargo, por la estructura misma de la relación, un ser finito hacia un infinito<sup>557</sup>, es un deseo que no puede ser colmado, un deseo infinito: bondad.

La manifestación del *otro* en la relación ética con *mismo* (relación en que ambos se mantienen absueltos, conservan su autonomía) es la epifanía del *rostro*. Para Levinas, en consecuencia, este constituye un acceso pre-ontológico del *otro*, lo cual tiene una dimensión ética al anteponer al *otro* (la metafísica de la trascendencia, la ética) a toda ontología<sup>558</sup>. El mismo observa que el “acceso al rostro” sólo podría pensarse como un acceso al ente en cuanto tal. Comporta una anterioridad filosófica del ente respecto del ser, en un sentido que constituye una ante-hermenéutica, no pide ser interpretado, sino ser recibido tal cual:

Pienso, -nos dice- más bien, que el acceso al rostro es de entrada ético. Cuándo usted ve una nariz, unos ojos, una frente, un mentón, y puede usted describirlos, entonces usted se vuelve hacia el otro como hacia un objeto. ¡La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos!<sup>559</sup>

El *rostro*, en su decir, se revela como epifanía, es un ente que perfora. Se resiste a ser encauzado por el esquema de la visión que reduce *otro* a *mismo* (ver, dice Levinas, como una forma de operar en el mundo, de apropiarse el mundo) que no ha superado la dicotomía tan

---

<sup>555</sup>Dice Levinas: “A esta puesta en cuestión de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se le llama ética”. *Ibidem*. p. 39.

<sup>556</sup>*Ibidem*. p. 48.

<sup>557</sup>Sucasas llama la atención sobre dos modos de lo infinito en Levinas: como “presencia en lo finito” (infinito) y como negación de lo finito (infinito). *El rostro y el texto. op. cit.* p.19.

<sup>558</sup>*Totalidad e infinito. op. cit.* pp. 207-214.

<sup>559</sup>*Ética e infinito. op. cit.* p. 71.

propia de la filosofía del sujeto y el objeto<sup>560</sup>. La visión, al igual que la teoría, como inteligencia del ser, es una relación en que *mismo* se sitúa en perspectiva de asimilación frente a *otro*.

En cambio, la visión ante-hermenéutica del *rostro* es representativa en grado máximo de una “ética de lo real” como la denomina Eagleton:

lo ético es la versión levinaseana del concepto lacaniano, en el que la ‘relación’ con el Otro presenta toda la fuerza traumática, todo ese absolutismo, distanciamiento de uno mismo, tenacidad, alteración, ahistoricidad, infinito, singularidad, no asociación, imposibilidad, obsesión y poder transformador de la ética más allá de la ética de Jacques Lacan<sup>561</sup>.

El deseo por lo *otro* es tan absoluto como el *otro* mismo lo es. Como hace notar Eagleton, no se trata de una cierta combinación entre afinidad y autonomía, el *rostro* del *otro* exige un auxilio en sus imperativos términos: “me roba mi autonomía y me arroja a una especie de abyección traumatizada”<sup>562</sup>. En la lección del psicoanálisis, la no-relación, o relación imposible, es puro deseo. Levinas no niega esto cuando afirma que el deseo metafísico es el deseo por excelencia ya que no puede ser colmado.

Siendo fiel a lo planteado alrededor de la noción de *rostro*, aduce que el contacto legítimo es el *vis a vis*, en el que la presencia no queda coartada por la necesaria “falsedad” de una representación. La situación se adelgaza hasta el mínimo en que el imperativo ético no puede obviarse, en que la mirada no puede evadir. “Manifestarse como rostro es *imponerse* [...] como la rectitud misma del cara a cara, sin intermediación de ninguna imagen, en su desnudez”<sup>563</sup>.

---

<sup>560</sup>*Totalidad e infinito. op. cit. Idem*

<sup>561</sup>Terry Eagleton, *Los extranjeros. Por una ética de la solidaridad*. Paidós, Madrid, 2010, pp. 397 y ss.

<sup>562</sup>*Ibidem.* p. 401.

<sup>563</sup>*Totalidad e infinito. op. cit.* p. 222.

Por otra parte, la influencia de Martin Buber es clara en la relación con el *otro* en Levinas, tiene de trasfondo la relación con el *Tú* que se resiste a la objetivación, no muy lejana a la reificación de Lukács y Honneth. Se lee, al respecto, en Buber: “Únicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo, como hombre, y marche desde este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador. Es claro que un acontecimiento semejante no puede producirse más que como un sacudimiento de la persona como persona”. *¿Qué es el hombre? op. cit.* p. 145.

Tras esa imposición, la decisión ya es, antes que nada, ética. Las palabras del filósofo lo dicen con elocuencia: “El rostro está expuesto, amenazado, como invitándonos a un acto de violencia. Al mismo tiempo, el rostro es lo que nos prohíbe matar”<sup>564</sup>. Entonces los caminos se bifurcan, se puede responder por él o actuar sobre él, pero no se puede eludir la decisión ni su carácter. Consiste en la resistencia del débil, del extranjero, del desfavorecido (siempre figuras imaginarias de la alteridad), es la resistencia sin poder, resistencia ética.

La alteridad del *otro* encuentra su mejor vehículo (el que expresa la infinitud) en el *rostro* pues éste rompe con el mundo conocido, desgaja las representaciones que se puedan tener. En el momento cumbre, el enemigo puede mirar a los ojos y descubrir bajo la armadura un rostro humano. Por tanto, su acceso es puerta al *otro* como infinito. En él hay reconocimiento de la autonomía en su radicalidad. Nuevamente, la muerte se encuentra ejecutada, como espada de Damocles, siempre pendiente ante la fragilidad y la desnudez del mirar a la cara al *otro*. Y como se encarga de demostrar, la relación con lo infinito no corresponde al dominio del saber, sino del deseo, o, más bien, del Deseo metafísico, aquel que no puede ser colmado (como el abismo, la distancia, lo lejano).

La ética levinaseana, si bien pospone la ontología en su nombre, si se esfuerza en delinear claramente una *praxis* del acercamiento. La proximidad entre *mismo* y *otro* se encuentra, al igual que en el estudio anterior, en el lenguaje, pero con un énfasis marcado: el lenguaje y el discurso atestiguan la distancia. El *decir* y lo *dicho* disienten: para el filósofo el primero tiene mayor relevancia pues implica la responsabilidad por el *otro*: “es el hecho de que ante el rostro yo no me quedo ahí a contemplarlo sin más: le respondo. El decir es una manera de saludar al otro, pero saludar al otro es ya responder de él”<sup>565</sup>.

El *decir* tiene el carácter imperativo del acogimiento del *otro*. Sobre el rostro no escrutado vela el precepto bíblico “no matarás”, que, al tener anterioridad a toda imagen, presupone una naturaleza anti-hobbesiana. Primero fue el rostro y luego el verbo, y, para Levinas, el verbo es acogida y responsabilidad. La proximidad, a diferencia de lo que podría decirse de los actos de habla, no estriba en el contenido, lo semántico (lo *dicho*), sino en el hecho mismo del *decir*.

---

<sup>564</sup> *Ética e infinito. op. cit.* p. 72.

<sup>565</sup> *Ética e infinito. op. cit.* p. 74.



El *deseo metafísico* es un deseo de acogida: “Deseo sin satisfacción que, justamente, *entiende y escucha* el alejamiento, la alteridad y la exterioridad de Otro”<sup>566</sup>. El valor de la relación se encuentra en la distancia. La recepción de la palabra es la renovación de la responsabilidad: hay que contestar, hay que procurar. En el recibimiento del *decir* hay, ya, una preocupación que emana del reconocimiento de su alteridad.

Hay, también, un intento de superar la resonancia heideggeriana sobre la conciencia de la finitud a través de la muerte. El ser no mira a lo largo de su existir únicamente de cara a la muerte. Se trasciende en el *otro*, en el deseo absoluto por la alteridad que lo supera (teísmo o bondad). El “ser ahí” no es un ser sólo (o más bien, no tiene por qué estar condenado a eso), existencialmente angustiado que se oculta la verdad en máscaras míticas y religiosas. Hay una cierta religiosidad en la idea levinaseana de la alteridad radical como una trascendencia (trans-ascendencia): “el otro es lo más sagrado”<sup>567</sup>.

Como lo escribiera Paul Ricœur, ya anciano, en su libro póstumo de reflexiones: no morir solos, la operación dar-recibir da paso a la exterioridad en el sentido de Levinas<sup>568</sup>. La prueba de la soledad existencial del *dasein*: la muerte no puede ser arrebatada, que se nace sólo y se muere sólo es una certeza ineluctable; no obstante, colmada al trascenderse en la idea de lo exterior, lo *otro*, lo *infinito*, da pie a una ontología en el diálogo (que Levinas llama metafísica), en el discurso ético como palabra dada.

La crítica a la noción de sistema como herramienta conceptual para aprehender la relación ética es elocuente en este punto: parte por refutar la premisa de la reversibilidad de la relación, el *deseo metafísico* no ocurre como una constante. En un lenguaje que recuerda las palabras de Derrida sobre el centramiento de la estructura y la *totalidad* que reduce el juego de diferencias controlándolo, Levinas opone la trascendencia como medida de autonomía y libertad de la alteridad: “Esta exterioridad absoluta del término metafísico, la irreductibilidad del movimiento a un juego interior, a una simple presencia de sí a sí mismo, es lo que pretende la palabra ‘trascendente’”<sup>569</sup>.

---

<sup>566</sup>*Totalidad e infinito. op. cit. p. 29.*

<sup>567</sup>Para Levinas la distancia es tanto más insuperable como la responsabilidad inmanente. Citando a Dostoyevsky afirma que la responsabilidad por el *otro* hace de *mismo* único, así como la muerte para Heidegger, nadie puede arrebatarse a *mismo* la responsabilidad. *Ética e infinito. p. 85.*

<sup>568</sup>Paul Ricœur, “Hasta la muerte. Del duelo y de la alegría” en *Vivo hasta la muerte* seguido de *Fragmentos*. Fondo de Cultura Económica, México, 1º reimp., 2014, p. 42 y ss.

<sup>569</sup>*Totalidad e infinito. op. cit. p. 30.*

El deseo y la epifanía tienen, más bien, la forma del acontecimiento en el que *mismo* (que es a su vez *otro*) se acerca a *otro* sin dejar de ser él, sin que los papeles puedan ser intercambiados y la relación leída en signo contrario, como en las teorías derivadas de la cibernética para la comunicación. Gilbert Durand realiza una contundente crítica a las desviaciones estructuralistas protocibernéticas en las que ambos términos de la interacción se reducen a polos equivalentes. Esta tendencia, dice Durand, se caracteriza por dar por sentada una auto transparencia del lenguaje y, en consecuencia, a la comunicación por descontada<sup>570</sup>. Una actitud en demasía cargada sobre el acercamiento, para utilizar el aparato conceptual de este texto, en el cual la singularidad cede al empuje de la interconexión.

A la par, Levinas pretende demostrar que la relación entre *mismo* y *otro* es el discurso, el cual atestigua la distancia. El filosofar occidental, sostiene, ha elevado la *mayéutica* socrática a regla de actuar en la que *mismo* trae hacia sí únicamente lo que ya poseía desde un principio. El discurso, perfilando una variación del imperativo categórico kantiano, es una relación no alérgica a la alteridad que se percibe como enseñanza.

El deseo metafísico (siempre ejecutado en el fondo de la relación ética) tiene, como praxis, un acento que lo distingue de otras posturas sobre el reconocimiento. La finitud acentuada es la mejor manera de mantener a uno a salvo del otro. Cuando el filósofo lituano expresa: “Lo infinito en lo finito [...] se produce como deseo”<sup>571</sup>, es un deseo que no puede ser colmado, la bondad absoluta de la recepción del *otro* en el *mismo*. En la reivindicación del *otro* se encuentra la reivindicación del imperativo kantiano que sólo puede ser conservada, según Levinas, si el *otro* como fin es, al mismo tiempo, posibilidad e infinito. El alejamiento que esto presupone es obviamente infinito.

La perspectiva de Levinas no se sustrae a las críticas. La pregunta, como Vattimo se apresura a objetar<sup>572</sup>, queda en el aire: ¿Y si el otro de Levinas, aquel *radicalmente otro* como se esfuerza en remarcar, no fuera el extranjero sino, más bien, en la lejanía, el enemigo, Hitler? Si bien Levinas no duda en formular un concepto negativo de libertad como aquella

---

<sup>570</sup>Véase: “Estructuras y metalenguajes” en *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra. op. cit.* pp. 39-90.

<sup>571</sup>*Totalidad e infinito. op. cit.* p. 48.

<sup>572</sup>Gianni Vattimo (entrevista) “Mi filosofía como ontología de la actualidad”. *op. cit.*

justificación para pasar por encima a la alteridad, la determinación y recepción de una exterioridad absoluta no deja de ser problemática<sup>573</sup>.

La apertura y la responsabilidad total por los *otros* pueden encubrir más una megalomanía de la abnegación, o una tiranía de la bondad que mina en mucho nociones caras a otros humanismos como el amor y la solidaridad. Cuando la noción se extiende hasta el infinito es imposible apreciar los grados intermedios. El de Levinas es el humanismo del mártir, el sufriente que se retira a la inacción y al sufrimiento. Como apunta Eagleton, en su concepción de total apego al *prójimo*: “El ser humano sin duda iría a la horca por uno, pero es poco probable que resulte un animado compañero de pub”<sup>574</sup>.

Igualmente, el problema surge en aquellas situaciones sociales en que la subordinación es condición *sine qua non* de la productividad (que estaría más en consonancia de la crítica estructural que emprende el marxismo contra la sociedad burguesa industrial). La ética de lo real levinaseana corre el riesgo de caer en un quietismo extático, en una distancia que no puede ser franqueada bajo ninguna circunstancia en un sentido tan extremo que la comunicación misma (al igual que toda clase de práctica social) queda en suspenso.

Por otra parte, el exceso de vivir en la plena apertura al *otro*, en el acceso al *rostro* sin una traza de ley moral, de orden simbólico, de ontología o imaginario puede llegar a confundir la apertura como acogimiento del *otro* como *prójimo*, con el odio descarnado, a muerte. “¿Qué es lo que el *otro* quiere de mí?” puede formularse la pregunta como un acto de responsabilidad para con él, pero hay poca distancia con una forma de constitución de *mismo* el preguntarlo con envidia o recelo.

Una apología de la diferencia, llevada hasta sus últimas derivaciones como consecuencia radical de un régimen de la finitud, pondría en riesgo la comunicación misma. Para Emmanuel Levinas, antes que traducción (o comprensión) el lenguaje es responsabilidad por el *otro*<sup>575</sup>. El énfasis debe ponerse en el “antes” pues en la relación dialógica que intento caracterizar, a pesar de todas las desconfianzas, conservo aun como objeto el intercambio comunicativo. El “antes” funciona como un “pero”, como un control a la comprensión y lo

---

<sup>573</sup>Eagleton pone el acento al preguntarse “¿Y si el ‘rostro’ que afrontamos es el de un psicópata con una pistola apuntando a un grupo de alumnos en clase?” en *Los extranjeros...* p. 425.

<sup>574</sup>*Ibidem.* p. 417.

<sup>575</sup>*Totalidad e infinito. op. cit.* p. 223.

Eagleton expresa claramente la responsabilidad por el *otro* en Levinas: “La pregunta ética tradicional, ‘¿qué debo hacer?’, se convierte en ‘¿qué es lo que el Otro quiere de mí?’” en *Los extranjeros... op. cit.* p. 399.

que posteriormente trataré de esbozar como acercamiento. El lenguaje, en Levinas, es primeramente reconocimiento.

Por otra parte, el pensamiento de Levinas ayuda a introducir el punto de vista ético a este problema que, para la teoría política marxista, era más una cuestión programática vinculada a la emancipación social y la crítica de las ideologías. En Levinas, por el contrario, la ética del *otro*, como señalara Jacques Derrida, se niega a reducirse a líneas de acción o reglamentos: “no olvidemos que Levinas no quiere proponernos leyes o reglas morales [...] sino la esencia de la relación ética en general. Pero en la medida en que esta determinación no se da como *teoría* de la Ética, se trata de una Ética de la Ética”<sup>576</sup>.

En ella, *mismo* y *otro*, con la posibilidad de la muerte como trasfondo, establecen la relación de socialidad fundamental. Paradójicamente, relación sin fundamento, puesto que encuentra su necesidad en lo *infinito*, aquello radicalmente exterior y cuyo contenido formal siempre queda corto en relación al fundamento de la idea. El *otro* es *infinito* para la relación ética, en ese reconocimiento primordial descansa su autonomía. Relación, al mismo tiempo, de la finitud, de la debilidad, pues se contenta con la “misericordia” y el “hambre”, es decir, con la conciencia de la pequeñez.

En la relación intersubjetiva el *yo* de *mismo* se constituye en la interacción con el *otro*. Este primer reconocimiento es la actitud ética por excelencia de donde nace toda esperanza de interacción social y comunicación. No obstante, queda claro que el reconocimiento de la radicalidad del *otro* no puede abrumar al sujeto, sino servir de condición de posibilidad para una relación que vaya más allá de la recepción a ultranza. El reconocimiento no *totaliza* la intersubjetividad, como el propio Levinas admite, aunque con recelo, del *rostro* del *otro* brota el discurso.

Si el reconocimiento propugnado por el marxismo y el problema que este indaga alrededor de la noción de *reificación* es moral, y, a la larga, político, el reconocimiento que indaga Levinas, puede decirse, le subyace, al ser *ético*. Sin ánimo de construir una teoría de la ética (un conjunto de leyes y normas ante las que Derrida enseña a desconfiar, y que Levinas, al

---

<sup>576</sup>Continúa Derrida: “En este caso, es, quizá, grave que no pueda dar lugar a *una* ética determinada, a leyes determinadas, sin negarse y olvidarse de sí misma. Por otra parte, esta Ética de la Ética ¿está más allá de toda ley?, ¿no es una ley de leyes? Coherencia que rompe la coherencia del discurso sostenido contra la coherencia. Concepto infinito, oculto en la protesta contra el concepto”. Jacques Derrida, “Violencia metafísica” en *La escritura y la diferencia*.

menos sobre este particular, señala su vacuidad) ambos constituyen “líneas de fuga”, puntos de quiebre, de la *totalidad*.

### 3.2.3. El *otro* místico y la experiencia privada (la distancia como imposibilidad)

A través de una postura que defiende la radicalidad e inconmensurabilidad de la relación entre *mismo* y *otro* se llega al punto en que el acercamiento será posible bajo la salvaguarda de la ética. En la cuestión, no obstante, la autonomía funciona como bisagra y plantea la pregunta ¿qué tanto puede ser comunicado? Levinas mismo parte de la premisa: “En realidad, el hecho de ser es lo más privado que hay; la existencia es lo único que no puedo comunicar; yo puedo contarla, pero no puedo dar parte de mi existencia”<sup>577</sup>.

¿Qué tanto de ese ser es comunicable? Queda claro que, de tratarse de pura subjetividad, experiencia o lenguaje privado, la interacción comunicativa no tendría lugar. El mero reconocimiento, simple y llano, a pesar constituir la ventana al *otro*, no está completo. El propio Levinas está consciente que después del *rostro*, emerge la palabra, el discurso ético que en su perspectiva recae en el *decir* como responder por él, como aplazar *ad infinitum* la hora de la traición y la violencia.

El *otro* de Levinas, se podría decir, se encuentra al final del camino: en su subjetividad, su secreto, se encuentra su autonomía. La epifanía que de él se tienen resembra el encuentro con Dios: ante él, *mismo* se convierte en profeta, un ser humano enfrentado a lo inescrutable, a su destino<sup>578</sup>. Se trata de dos subjetividades inconmensurables (*mismo* y *otro* no son variables matemáticas en una “ecuación comunicativa”), esta sería una definición precisa de la *distancia*, una lejanía ética entre un *mismo* y un *otro* que, sin embargo, pueden estar juntos. La relación que establecen es, sin duda, intersubjetiva, pero no a la suerte de un acoplamiento o una fusión, sino de un milagro.

---

<sup>577</sup> *Ética e infinito. op. cit.* p. 53.

<sup>578</sup> En ese sentido, el profetismo es una entrega a los designios, muchas veces oscuros, de un *deus absconditus*. “Y es que el profeta no puede disponer de Dios y de su Palabra, sino que es Dios y su palabra quienes disponen del profeta” en Fuglister, N. “Profeta” en *Gran enciclopedia teológica Mercaba*. p. 442.

La capacidad de *mismo* de comprenderlo es limitada, su pensamiento se encuentra acechado y circundado por su propia debilidad, tanto cuanto *otro* introduce lo que siguiendo a Derrida se ha llamado un momento de *indecibilidad* (porque *otro* es *radicalmente otro*).

Lo que Derrida dijera sobre la capacidad de juzgar, de un juez, aplica completamente al encuentro con el *otro*. El juicio que el *mismo* puede hacerse sobre el *otro* es siempre una decisión, una nueva interpretación. El *otro* es a un tiempo incomprensible e inconmensurable, hay en la relación con él un residuo místico, que no puede ser explicitado y necesita abrirse un nuevo camino, inédito. Se lee en *Fuerza de ley*: “cada decisión es diferente y requiere una interpretación absolutamente única que ninguna regla existente y codificada podría ni debería garantizar absolutamente”<sup>579</sup>.

De esta actitud de recelo, atendida a su finitud, conviene al diálogo cierta prudencia, cuya actitud ética es el reconocimiento de la inconmensurabilidad de la subjetividad ajena<sup>580</sup>. Reconocimiento del *otro* en cierta medida se vuelve reconocimiento de la finitud del *mismo*: de su ser situado en el mundo en una perspectiva contingente y en cierta medida arbitraria, de la finitud del lenguaje mismo y de su posibilidad expresiva y, claro está, finitud del ser ante lo que no puede conocer *a priori*.

Se podría afirmar que Ludwig Wittgenstein llega a conclusiones confluyentes por otra vía. El análisis lógico del lenguaje basado en la teoría de la figuración que expone en el *Tractatus...* concluye con la indicación de que la escalera debe ser tirada después de usarse (conclusión sólo decepcionante para los positivistas lógicos)<sup>581</sup>. La metáfora funciona si se piensa a un Wittgenstein que tirando el artefacto se encuentra, ante su asombro, flotando en el vacío, sin caerse.

A todo aquello que se resiste a la verificación empírica, Wittgenstein le llama “lo místico” o lo metafísico. En términos de Wittgenstein (6.522): “Existe en efecto lo inexpresable. Tal cosa *resulta ella misma manifiesta*; es lo místico”<sup>582</sup>. Ante lo *místico*, es imposible

---

<sup>579</sup>*Fuerza de ley... op. cit.* p. 53.

<sup>580</sup>Aunque si algo ha puesto en claro el psicoanálisis al “descentrar” al sujeto es, también, la inconmensurabilidad de la subjetividad propia.

<sup>581</sup>Remito nuevamente al *Tractatus...* (6.54) “Mis proposiciones son elucidaciones de este modo: quien me entiende las reconoce al final como sinsentidos, cuando mediante ellas -a hombros de ellas- ha logrado auparse por encima de ellas. (Tiene, por así decirlo, que tirar la escalera una vez que se ha encaramado en ella.)”. *Tractatus lógico-philosophicus. op. cit.* p. 276.

<sup>582</sup>*Ibidem.* p. 275.

posicionarse, escapa totalmente a toda posibilidad de conocimiento, por ende, el lenguaje mismo no lo alcanza y, si lo hace, se podría hacer notar los vacíos que la expresión comporta.

Ante la imposibilidad ya reseñada<sup>583</sup>, llegué a afirmar las deficiencias de tal postura, de las que el autor es consciente cuando comina al lector a no hacer caso de las líneas que lee. En el acto de comunicar, al cual le es propio una función referencial (entendida como Roman Jakobson, “una orientación hacia el contexto”<sup>584</sup>, un decir algo sobre la realidad) reduciría bajo la visión del *Tractatus* la comunicación al silencio, pues nada de la realidad podría ser dicho con completa certeza<sup>585</sup>.

No se trata de suscribir una posición en concordancia con el positivismo lógico del *Tractatus*, en la cual el conocimiento que se tiene del mundo debe ser verificado (y calificado en términos de verdad y falsedad) en la medida en que las figuras lógicas del pensamiento casen con la realidad. Más aun, se trata de pasar por encima del *Tractatus*, y darle a lo místico un sentido ético a partir de los argumentos anteriores, de voltear hacia el *otro* y tirar la escalera.

En un sentido fundamental, si se derivara una ética, el *otro*, poseedor único de su ser y garante de su propia autonomía (muy a la manera de Levinas, sí la epifanía de su aparición prefigurara la epifanía divina), constituiría un *otro místico*. Aquel ante quien la frase final del libro ya no refiriera una actitud de conocimiento sino una iniciativa ética: “De lo que no se puede hablar, hay que callar la boca”<sup>586</sup> (6.54). A partir de esta idea, sobre el *otro* no se puede hablar en el sentido en que Wittgenstein consideraba las proposiciones (un decir con firmeza).

Dice Xirau a propósito de Wittgenstein<sup>587</sup> que en el encuentro con el mundo (cuya existencia es inefable) el filósofo tiene conciencia de su pequeñez... ¿No ocurre lo mismo

---

Lo místico, por lo tanto, es lo que rebasa el orden de lo que lo verificable lógicamente, y por lo tanto lo incognoscible, en primer lugar, que las cosas sean y no otra cosa: “Lo místico no consiste en *cómo* es el mundo, sino en *que sea*”. *Ibidem*. p. 273.

<sup>583</sup>Véase *supra* 1.3.

<sup>584</sup>Roman Jakobson, “El metalenguaje como problema lingüístico” en María Susana González Reyna, *Teorías del Discurso. Antología. op. cit.* p. 77.

<sup>585</sup>Bertrand Russel contaba la siguiente anécdota, quizá con cierta ironía: “En una ocasión mantuvo, por ejemplo, que todas las proposiciones existenciales carecen de significado. Esto sucedió en un aula, y le invité a considerar la proposición “en este momento no hay hipopótamos en esta habitación”. Cuando rehusó creerlo miré debajo de todos los pupitres sin encontrar ninguno, pero siguió sin convencerse”. *Tractatus... op. cit.* p. 281.

<sup>586</sup>*Tractatus... op. cit.* p. 278.

<sup>587</sup>Ramón Xirau, *Palabra y silencio. op. cit.* p. 87.

con el *otro*, ante cuya diferencia (inescrutabilidad, intimidad, autonomía... de sus estados mentales o de su experiencia privada) poco es posible decir? La actitud que se puede adoptar entonces es la del escéptico: un “pensamiento débil”. ¿Quién es el escéptico? Xirau responde: el escéptico es quien “suspende” el juicio<sup>588</sup>.

Se lee ahora de Wittgenstein: (6.51) “El escepticismo *no* es irrefutable, sino un sinsentido obvio, pues quiere plantear dudas allí donde no se puede preguntar. Pues una duda sólo puede existir allí donde existe una pregunta; una pregunta sólo donde existe una respuesta y esta última sólo donde *puede decirse* algo”<sup>589</sup>. El *otro* no es sino la prueba clara de la finitud del *mismo*, el borde donde la comprensión o es opresiva o es insuficiente.

Para rematar el argumento, nada viene mejor que un aforismo, pues con la potencia expresiva de quien dice mucho con pocas palabras, Wittgenstein define el límite hacia lo que, más allá, sólo se puede esbozar una apertura y un reconocimiento a lo que se revela sin poder comprenderse, en una actitud de recogimiento y humildad: (6.52) “Sentimos que, aun cuando *todas las posibles* preguntas científicas hayan obtenido una respuesta, nuestros problemas vitales ni siquiera se han tocado. Desde luego, entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta”<sup>590</sup>.

Ahora bien, si desde una perspectiva ética el ser del *otro* es apenas vislumbrable, no es ésta la única reflexión que se puede realizar desde Wittgenstein. La cuestión, si se retrotrae a los primeros planteamientos directos que establecen una conexión unívoca entre la realidad y pensamiento, o entre signos y objetos, presupondría la comunicación bajo el modelo de la decodificación-ostensiva de todos los contenidos comunicables. Esto, en primer lugar, tendría la consecuencia que Wittgenstein menciona en el prólogo: “lo que en cualquier caso puede decirse, puede decirse claramente”<sup>591</sup>.

Pero tal frase viene seguida de una sentencia tanto más rotunda como enigmática: “y de lo que no se puede hablar, hay que callar la boca”<sup>592</sup>. El costo de la comunicación simplificada

---

<sup>588</sup>*Ibidem.* p. 146.

<sup>589</sup>*Tractatus...* p. 274.

<sup>590</sup>*Idem*

Este “revelarse” sin poder comprenderse queda más claro si se lee el siguiente aforismo: (6.521) “La solución del problema de la vida se trasluce en la desaparición de este problema. (¿No es ésta acaso la razón por la que los hombres a los que, después de intensas dudas, les resultó claro el sentido de la vida, no pudieran decir, en ese momento, en qué consistía tal sentido?) *Ibidem.* p. 275.

<sup>591</sup>103

<sup>592</sup>*Idem*



por la univocidad es el silencio que imperiosamente tiñe de duda todo discurso. He aquí el gran costo de la semántica como adecuación a la realidad, y lo que, de acuerdo a mi argumentación, introducirá una última *distancia* entre *mismo* y *otro*: la traducción debida a la naturaleza profundamente simbólica y, por lo tanto, polisémica, del lenguaje.

La necesidad de traducir la experiencia privada por la inadecuación fundamental entre la palabra y el pensamiento, contrario al punto de vista de Wittgenstein y el solipsismo lingüístico mediante el cual introduce el problema de la palabra como *alétheia*, es decir, como develación y ocultamiento, lo cual me permitió afirmar anteriormente que, en términos de una antropología filosófica el ser humano no es sólo un *animal simbólico*, sino, por que se encuentra con el mundo a través de esta doble operación procede a interpretarlo, es un *animal hermenéutico*<sup>593</sup>.

Asimismo, en el diálogo, el lenguaje, que no es espejo del mundo sino, más bien, un *médium*, constriñe lo que es enteramente privado en aras de la comunicación. Cuando Ricœur afirma que ante la limitación por la cual “Mi experiencia no puede convertirse directamente en tu experiencia. Un acontecimiento perteneciente a un fluir del pensamiento no puede ser transferido como tal a otro fluir del pensamiento”<sup>594</sup>, pone el énfasis donde la *totalidad* se rompe. En la inadecuación que convierte toda comunicación en una traducción del pensamiento al lenguaje no hay síntesis que valga.

Finalmente, la *distancia* no es absoluta. La comunicación acontece, la soledad existencial y la finitud doblan las manos. Es, como había anticipado, la otra cara de esta condición dialéctica, tanto sujeta a la naturaleza humana atada al símbolo, al *mythos* y al lenguaje (como intenté demostrar en el primer capítulo), como derivada, también, de la doble condición de finitud en infinitud que asombra a la condición humana. Mientras tanto, Paul Ricœur puede hablar de un “milagro”, y este da pie para desarrollar la otra cara del diálogo, el *acercamiento*:

Aun así, no obstante, algo pasa de mí hacia ti. Algo es transferido de una esfera de vida a otra. Este algo no es la experiencia tal como es experimentada, sino su significado. Aquí está el milagro. La experiencia tal como es experimentada, vívida, sigue siendo privada, pero su significación, su sentido, se hace público. La comunicación en esta

---

<sup>593</sup>Remito nuevamente al cuarto apartado del primer capítulo de este texto.

<sup>594</sup>Paul Ricœur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, op. cit. p. 30.

forma es la superación de la no comunicabilidad radical de la experiencia vivida tal como fue<sup>595</sup>.

---

<sup>595</sup>Paul Ricœur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, op. cit. pp. 29-30.

### 3.3. ACERCAMIENTO INTERSUBJETIVO

*Se representa a dos hombres que se sientan uno junto a otro en cualquier lugar solitario del mundo. No hablan entre sí, ni se miran, nunca se han dirigido el uno al otro. No se tienen confianza, nada sabe el uno de la vida del otro; hoy por la mañana, temprano, se han conocido en el paseo. En ese instante ninguno piensa en el otro; no necesitan saber lo que piensan. Uno de ellos se sienta en el banco común a su manera: tranquilo, amigablemente inclinado a todo lo que pueda venir [...] Al otro hombre, sin embargo, no lo delata su postura, él es un hombre contenido, reprimido; pero quien lo conoce sabe que sobre él pesa el haber sido excomulgado de la infancia, que su represión no es pose y que tras toda pose se ubica, en él, el impenetrable no-poderse comunicar. Y entonces -en una de esas horas que consiguen romper los siete sellos de hierro de nuestro corazón- se disuelve, imprevisiblemente, la excomuni3n. Tampoco el hombre dice ahora una sola palabra. Y a pesar de ello, hace algo [...] ¿Qué 'sabe', ahora, del otro? Ya no necesita saber alguno. Pues donde ha imperado la franqueza interhumana ha acontecido la palabra dial3gica<sup>596</sup>.*

**Martin Buber**

#### 3.3.1. Descentramiento, simetría, espontaneidad y proximidad

Aparece a la vista de *mismo* un *otro*, representa todo lo que él considera amenazante o desagradable. No obstante, puede mirarlo al *rostro* y reconocerle como un ser humano, ante todo, alguien a quien no debe hacer daño. Probablemente le ha hablado y en su decir, sin duda, le ha reiterado que lo reconoce. Un trivial “buenos días” puede bastar, es una declaración de paz perpetua por más temeroso que se le pueda hallar. Quizá ésta, como diría Levinas, es la experiencia ética por excelencia, pero no lo es todo.

---

<sup>596</sup>Martin Buber *loc. cit.* Diana Marengo Sandoval, “La diversidad cultural y su dimensión textual” en Ana Goutman (coord.) *Diversidad cultural*. Ítaca, México, 2013, p. 31.

Considérese como ejemplo este caso: *mismo* pertenece a la secta *x* que aborrece a la secta *y*. En un paseo por despoblado vislumbra, en un arroyo caudaloso, a un niño, un *otro* (de la secta *y*, obviamente) que se ahoga. *Mismo* le reconoce por el imperativo superyoico del acogimiento del *otro* (tiene una epifanía de su *rostro*, quizá) y se lanza al agua arriesgando la vida hasta salvarlo. Ahí ha ocurrido un milagro, una vida deja de correr peligro. Acto seguido le da la espalda y sin dirigirle palabra se marcha. En este recogimiento hacia el *otro*, que como apuntara Eagleton podría decantar en un neurótico recogimiento hacia la culpabilidad de *mismo*, no ha habido comunicación todavía. Es más la experiencia de la subjetividad de *otro* sustrayéndose a la de *mismo*, no ha habido relación, sólo respuesta.

En el reconocimiento de la subjetividad del *otro* se aprecia la distancia con *mismo*, distancia que le permite autonomía, libertad y secreto. Empero, la distancia se acorta con la palabra, del reconocimiento parte el lenguaje en el cual hay un acercamiento. La misma definición del ser humano como un *animal simbólico* tiene esto como trasfondo<sup>597</sup>, qué decir de la más antigua definición de Aristóteles como el animal con *logos*<sup>598</sup>, que recaía en las peculiares formas de organización gregaria del ser humano. En la discusión sobre el *mythos*, el símbolo y la cultura se encuentra subrepticamente la temática del *otro*, pues todos estos fenómenos conllevan en algún momento a formas de su concepción e interpelación.

En la relación dialógica (comunicación por excelencia), *mismo* se abre al *otro* de forma que comparten un mundo común que se objetiva en los símbolos y lenguajes que utilizan para comunicarse, a este acontecer de un mundo común se le ha conceptualizado desde diversas tradiciones como *intersubjetividad*<sup>599</sup>. La historia del concepto tiene relevancia para determinar su contenido específico y poner en relieve el pensamiento sobre lo social que ha tratado el tema del *otro*.

Como parte de la fundamentación última de las ciencias y la filosofía, Edmund Husserl se encuentra ante el escoyo que ya atormentaba a Descartes, ¿cómo saber qué es real?, quien como bien se sabe, partía de la conciencia de sí para afirmar la conciencia del mundo. Husserl ve en este filosofar un problema y una oportunidad<sup>600</sup>, le es imposible suscribir esta forma de

---

<sup>597</sup>Véase: Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica*. *Op. cit.*

<sup>598</sup>Véase: Aristóteles, *Política*. *Op. cit.*

<sup>599</sup>El curso de esta argumentación sigue de cerca la muy bien elaborada por Nick Crossley, *Intersubjectivity. The Fabric of Social Becoming*. *op. cit.*

<sup>600</sup>Tanto que presenta sus *Meditaciones Cartesianas* afirmando que “casi se la podría llamar neocartesianismo”. Tecnos, Madrid, 3º ed., 1º reimp., p. 3.

pensar pues somete a la filosofía a un subjetivismo radical, pero toma de Descartes, para la fenomenología, el argumento de la conciencia del *ego* como existencia<sup>601</sup>.

La fenomenología versa sobre cómo el mundo se ofrece a la conciencia, siendo la conciencia siempre intencional, es decir, de o hacia algo. Inaugura así su *idealismo trascendental*, bajo el argumento que los contenidos de la conciencia le son necesariamente significativos al sujeto y su significado depende de sus propias acciones como sujeto trascendental.

Sin embargo, el problema de la intencionalidad como adecuación al mundo conlleva dificultades. Husserl, mediante su reducción fenomenológica, suspende toda creencia en la trascendencia de los fenómenos como le son accesibles a la conciencia, para centrarse en la conciencia del ser consciente: “El mundo no es para mí, en general, absolutamente nada más que el que existe y vale para mí en cuanto consciente de tal *cogito*”<sup>602</sup>, esto le llevará a afirmar que el *ego cogito* es la “base apodícticamente cierta y última de todo juicio”<sup>603</sup>, haciendo depender la significación de su sujeto trascendente, al mismo tiempo que reduce al *otro* a un fenómeno más accesible a la conciencia, un ente intramundano como cualquier otro. En esta medida, el sujeto se auto-constituye en la conciencia que tiene del mundo.

El mundo, suspendido en la radicalidad que pretende su análisis (que desborda en univocidad en cuanto reduce la idea de la ciencia a la adecuación de evidencia con experiencia) ya no puede ser considerado más que como pretensión. En la reducción del fenómeno a la conciencia que tiene *mismo* de él (la percepción), la comunicación deja de ser posible pues los significados ya no pueden ser compartidos:

Esto concierne también a la existencia intramundana de todos los otros ‘yoes’, de modo tal que de derecho ya no podemos hablar en el plural comunicativo. En efecto, los otros hombres y los animales son para mí tan sólo datos de la experiencia, en virtud de la experiencia sensible que tengo de sus cuerpos físico-orgánicos, de cuya validez no puedo servirme, ya que también ella está puesta en cuestión<sup>604</sup>.

---

<sup>601</sup>Es ilustrativo de este punto que el primer apartado de la Introducción se llame: “Las meditaciones de Descartes como prototipo de la autorreflexión filosófica”. *Ibidem.* pp. 3 y ss.

<sup>602</sup>*Ibidem.* p. 29.

<sup>603</sup>*Ibidem.* p. 25.

<sup>604</sup>*Ibidem.* p. 26.

Como bien expresa Crossley, la concepción de Husserl también presenta problemas adicionales. El empezar por la autoconstitución del sujeto da pie al solipsismo en sentido idealista, mediante el cual el mundo sólo puede ser comprendido a partir del sujeto. Esto es una consecuencia de que el sujeto sólo se construya por observación y no por interacción comunicativa<sup>605</sup>. El sujeto (*mismo*) no deja de estar centrado, ya no sobre la conciencia solipsista de su existencia por su pensar, pero no ha escapado a su conciencia de pensar el mundo en sus términos.

En este punto resulta familiar e ilustrativa la postura del primer Wittgenstein sobre el solipsismo al radicalizar al sujeto transcendental y al desconocer la complejidad de la dimensión significativa del lenguaje. “Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo”<sup>606</sup> (5.6) no es sino la confirmación de cuanto aprecia Wittgenstein el solipsismo<sup>607</sup>, la equiparación que realiza entre el mundo objetivo (la realidad) y el mundo subjetivo es el resultado de la teoría de la figuración que sólo reconoce una relación unívoca entre lenguaje (y pensamiento) y realidad<sup>608</sup>.

Como el filósofo austriaco anuncia, realismo y solipsismo coinciden, ambas por su forma de estructurar el lenguaje como *totalidad* en dos operaciones disímiles pero confluyentes. Así, anuncia (5.64): “El yo del solipsismo se contrae hasta un punto sin extensión y queda la realidad coordinada con él”<sup>609</sup>, lo que no está muy lejos de afirmar que el sujeto se expande (o trasciende) hasta coordinarse igualmente con el mundo.

El significado, como en Husserl, al ser propio del sujeto y sin visas de ser compartido, abre las puertas al relativismo total que es el prelude de la incomunicación (5.634): “Todo lo que vemos podría también ser de otro modo. Todo lo que, en suma, podemos describir, también podría ser de otro modo. No hay orden alguno *a priori* de las cosas”<sup>610</sup>. Queda claro que, de no haber significados comunes, toda interacción que quiera decir algo es una invitación a un silencio que parecería omnipotente, de irónica autorefutación. El

---

<sup>605</sup>*Intersubjectivity... op. cit.* pp. 7 y ss.

<sup>606</sup>*Tractatus... op. cit.* p. 234.

<sup>607</sup>Afirma en 5.62: “Esta afirmación da la clave para tomar una decisión respecto de la pregunta acerca de en qué medida el solipsismo es una verdad. Pues lo que el solipsismo *quiere decir* es totalmente correcto, sólo que no se puede *decir*, sino que se muestra. Que el mundo es *mi mundo* es algo que se muestra en los límites del *lenguaje* (del solo lenguaje que yo entiendo) significan los límites de *mi mundo*”. *Ibidem. op. cit.* p. 235.

<sup>608</sup>Así es posible citar repetidas veces las contundentes afirmaciones: (5.63) “Yo soy mi mundo”, (5.632) “El sujeto no pertenece al mundo, sino que es más bien un límite del mundo”, etcétera. *Ibidem.* p. 237.

<sup>609</sup>*Ibidem.* p. 238.

<sup>610</sup>*Ibidem.* pp. 237-238.

reconocimiento de lo *místico* como lo que no puede ser comprobado por el sujeto, se resiste al decir en el sentido fuerte de Wittgenstein al ser total alteridad.

En Husserl, siguiendo a Crossley, la situación toma un rumbo paralelo: en primer lugar, el sujeto se constituye únicamente por observación, no por interacción (de nuevo, punto de vista solipsista del sujeto). En consecuencia, sólo toma en cuenta la percepción como forma de conocimiento del mundo, en detrimento del lenguaje y del discurso. El rechazo es consecuencia lógica de la visión imperialista de la percepción, por cuanto el significado se ve reducido a un acto de conciencia, lo cual deja de lado la posibilidad de que sea compartido. Resulta, como sentencia Crossley críticamente, un mundo monádico e incomunicable<sup>611</sup>.

A pesar de que Husserl sea consciente de la tentación del solipsismo (en la medida en que era imperativo superar el cartesianismo), se ve ineluctablemente atrapado en su noción de significación. Su quinta meditación conduce a una relación intersubjetiva trascendental que, plantea, consiste de tres etapas de una “intencionalidad empática”: a) el *otro* (*alter ego* para Husserl) es percibido por *mismo* (*ego*). El encuentro ocurre en cuanto su corporalidad se introduce en su campo de percepción como cualquier objeto hacia el que la conciencia refiere intencionalmente, es llevado de la realidad a la psique como fenómeno participante del mundo.

Sin embargo, es patente que no se trata de un objeto cualquiera, sino de un *ego* extraño, cuyo cuerpo es similar al de *mismo* que lo percibe, a esto Husserl le denomina *apercepción analogizante* (b) que, fundada en la copresencia del *otro* también ahí permite una “transferencia *aperceptiva a partir de mi propio cuerpo orgánico*”<sup>612</sup> como una forma mediata (o imaginaria) de conciencia de la subjetividad del *otro*, sobrepasando el obstáculo de la limitación de *mismo* a su propia corporalidad y, en consecuencia, su percepción. La posibilidad de la transferencia descansa en la similitud como percibida, como un cierto grado de iconismo como motivación para la relación analogizante entre un cuerpo y *otro*.<sup>613</sup>

Por último, para explicar la condición de posibilidad de la peculiar relación analogizante, Husserl introduce una última noción: c) un *apareamiento* (*Paarung*) como “el presentarse

---

<sup>611</sup>*Intersubjectivity... op. cit.* p. 7-8.

<sup>612</sup>Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas. op. cit.* pp. 146-147.

<sup>613</sup>Dice Husserl: “sólo una similitud que, dentro de mi esfera primordial, enlace aquel cuerpo físico con mi cuerpo físico puede ofrecer el fundamento de motivación para la aprehensión *analogizante* del primero con *otro cuerpo orgánico*”. *Ibidem.* p. 147.

configurado como par<sup>614</sup> *ego* y *alter ego*, como la formación de una pluralidad a través de una asociación en la que dos entes distintos pueden ser tratados en una relación de similitud bidireccional, constituyendo una unidad superior<sup>615</sup>. Esto, por último, lleva a una transgresión intencional en que “se efectúa una transferencia de sentido en los elementos apareados, esto es, se lleva a cabo la apercepción de uno de ellos con el sentido del otro”<sup>616</sup>. Esta transferencia es verificada en el actuar concordante de *otro* con la operación de *mismo* en el mundo.

Para Husserl, pareciera ser, *X* establecería una relación intersubjetiva con *Y* al reconocerlo como análogamente humano y aprendería su sentido en su actuar, concordante con el suyo, en la situación dada cocinar (si mete la mano al sartén y se quema, se verifica en su reacción el continuo que *X* contempla en su experiencia). La concordancia y la continuidad, poniendo a prueba la teoría, podrían servir de un elemento conservador de la situación intersubjetiva en el cual, como se demostrará a continuación, no se ha salido de una cierta forma de *solipsismo*, en la medida en que se recurre a la percepción: un traer el mundo a *mismo*, aunque sea análogamente, y la experiencia: la continuidad del mundo que concibe *mismo*, como determinantes de la relación intersubjetiva.

Empero, en una ética como esa no hay espacio para un entendimiento ni un *acercamiento* al *otro* como verdadero *alter*, sino sólo la integración a la experiencia de *mismo*. Terry Eagleton realiza una excepcional exposición de cómo la caridad, al ser una forma de satisfacción personal, niega de forma subrepticia al *otro*. La caridad, en la exposición de Eagleton, se encuentra definida en la subjetividad de *mismo*. No hay un verdadero reconocimiento ni ética solidaria, sino el regusto por la afirmación de la identidad de un yo idealizado (imaginario, en términos psicoanalíticos) a través de actos presuntamente humanitarios<sup>617</sup>. *Mismo* ayuda al *otro* en sus términos. A partir de su condición aislada presupone imaginariamente que *otro* necesita.

Ahora bien, el problema del solipsismo en sus diversas formas sirve para aproximarse a la concepción de intersubjetividad. La tradición después de Husserl encontró dos caminos

---

<sup>614</sup>*Ibidem*. p. 148.

<sup>615</sup>Se lee: “un mutuo y viviente evocarse, y una coincidencia mutua, que intercambia los respectivos sentidos objetivos”. *Ibidem*. p. 149.

<sup>616</sup>*Idem*

<sup>617</sup>Terry Eagleton; *Los extranjeros... op. cit.* p. 67 y ss.



para lidiar con la cuestión del *otro* y la relación con *mismo*. El primero, con Martin Buber<sup>618</sup>, constituía un intento de ruptura de la visión fenomenológica al pugnar por la radicalidad del *otro*, en una argumentación fuertemente cargada de teología. En la tradición filosófica alemana de estudios sobre el *otro*, Buber se opone al trascendentalismo husserliano con un *dialogismo*<sup>619</sup> que va a permitir a más profundidad que la auto-constitución de *mismo*.

En el breve libro *¿Qué es el hombre?* expresa su postura ante el problema con claridad: “Más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en el ‘filo agudo’ en el que el ‘yo’ y el ‘tú’ se encuentran se halla el ámbito del ‘entre’”<sup>620</sup>, ámbito de espiritualidad en Buber, quien no reniega que sea una dimensión de lenguaje. Una relación, a fin de cuentas, que da la pauta para pensar la intersubjetividad como una avocación al *otro*, una apertura de un mundo que no pertenece ni a *mismo* ni a *otro*, un “entre-mundo” que es un *descentramiento*.

En el fondo de la cuestión, para Buber, el problema de la definición del ser humano se encuentra en la difícil tensión entre este como ser solitario y como ser social. Por ende, al igual que su discípulo, Emmanuel Levinas, su reflexión sobre la relación intersubjetiva es, además de teológica, principalmente ética.

Para Buber la identidad de *mismo* no antecede a la de *otro*, ni la funda, el *otro* no es reducido a la percepción que se tiene de él y por tanto la identidad de *mismo* no se puede considerar en referencia autárquica, en esto consiste esencialmente una identidad no auto-centrada. Es en el comercio con la alteridad es donde *mismo* aparece. A la eterna interrogante “¿Qué es el hombre?”, Buber invita a entenderlo “como el ser en cuya dialógica, en cuyo ‘estar-dos-en-recíproca-presencia’ se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del ‘uno’ con el ‘otro’”<sup>621</sup>. La premisa de que el ser humano sólo se realiza como tal en la relación dialógica implica descentrar la definición antropológica del individualismo como del colectivismo. Para Buber, ambos enfoques implican perder de vista al ser humano, el primero aislándolo en sí, cuando su subjetividad se vuelve todo; el segundo reduciéndola a nada.

El *reconocimiento* de la otredad, como argumenté en el apartado anterior, da pie al descentramiento en la relación intersubjetiva. Buber denuncia los dos caminos en que se

---

<sup>618</sup>Aunque también son cercanos a Buber y destacados del pensamiento judaico Franz Rosenzweig y el ya multicitado Emmanuel Levinas.

<sup>619</sup>Tal como los distingue y compara Michael Theunissen, *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*. Fondo de Cultura Económica, México, 2013, 590 pp.

<sup>620</sup>Martin Buber, *¿Qué es el hombre?* op. cit. p. 149.

<sup>621</sup>*Ibidem*. pp. 150-151.

pierde el espíritu del ser humano (que identifico con dos formas de construcción de la subjetividad como una *totalidad*, en las dos vías antagónicas y perniciosas) el individualismo moderno, o su contraparte, el comunitarismo asfixiante<sup>622</sup>. La tensión que tiene que ver con el estar juntos lleva a Buber a considerar el “espacio del entre” la pauta ética de las relaciones intersubjetivas.

En Husserl, el *otro* es un *mismo* ajeno, en contraposición a Buber, con quien el *yo* se encuentra con un *tú*. Husserl, al darle ese estatuto plantea una disyunción difícil de distinguir: o por un lado se la puede interpretar como un *mismo* aislado existencialmente o, por el contrario, paradójico, como un *mismo* en quien el aislamiento no es importante pues es superado por una identificación ante-dialógica, una no-mediación total. Ambos casos, incluso el que tiene un marcado acento de monadismo, la subjetividad se estructura como *totalidad*.

Implica, en segundo lugar, que las dos subjetividades, a pesar de su alteridad (infinita, tanto para Buber como para Levinas<sup>623</sup>) se encuentren en un plano de igualdad. Desde el punto de vista ético la relación intersubjetiva es *simétrica*. En el diálogo se encuentran entre iguales. Empero, el hecho de que Buber caracterice las relaciones actuales como tendientes a la forma Yo-Ello de cosificación e instrumentalización pone sobre aviso de la constante posibilidad de asimetría. En esta tensión constante se ejemplifica con claridad el potencial político de la intersubjetividad.

No se podría hablar de *simetría*, por ejemplo, en una relación en que un trabajador (un *otro*) no pudiera interpelar al patrón bajo ninguna circunstancia, misma situación de las monarquías orientales en que los siervos no podían ni siquiera mirar al rostro al emperador. En el devenir de la modernidad ilustrada, las revoluciones liberales han representado un avance considerable aunque imperfecto en la nivelación de las asimetrías que fundamentaban las estructuras de dominio en las sociedades feudales y monárquicas, donde el derecho a la palabra o a la interpelación era denegada. Como demostró Habermas, el espíritu del proyecto

---

<sup>622</sup>*Ibidem*. pp. 142 y ss.

<sup>623</sup>Paul Ricœur, con acierto, plantea los dos polos de la asimetría a partir de Husserl, como preminencia de *mismo*, y con Levinas, como preminencia del *otro*. En *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. Fondo de Cultura Económica, México, 1º reimp., 2013, pp. 197-206.

moderno consiste fundamentalmente en la democratización de la esfera pública en el cual los individuos puedan encontrarse como iguales e intercambiar opiniones<sup>624</sup>.

La *simetría*, o la falta de, develan el carácter potencialmente político de las relaciones intersubjetivas, entendidas ya como asimetría estructural de distribución de capitales simbólicos para hacer uso efectivo de la palabra, como es para Bourdieu<sup>625</sup>, o como una lucha para el reconocimiento de un estatus de participación política, como para Honneth<sup>626</sup>.

La *simetría* es correlativa a la *espontaneidad* de la interacción. Más allá del responder por el *otro*, en la relación con el *otro* se preserva su autonomía en la intersubjetividad no estructurada, no capturada por relaciones de poder. Haciendo el hincapié en la *simetría* y la *espontaneidad*, se obtiene la renuncia, según Buber, al ejercicio del poder sobre el *otro*. En la *simetría*, *mismo* renuncia a poder sobre el *otro*, en la *espontaneidad* ambos se entregan al goce (deseo, diría Levinas) del contacto con el *otro*.

Buber aduce que la “conversación de verdad” es aquella “cuyas partes no han sido concertadas de antemano sino que es del todo espontánea, pues cada uno se dirige directamente a su interlocutor y provoca en él una respuesta imprevista”<sup>627</sup>. Ciertamente, la crítica de Buber es en gran medida al devenir moderno de la sociedad de su tiempo y sus imperativos de eficiencia y progreso. La relación por excelencia es la conversación que lleva y no es llevada, por lo cual pondrá el acento sobre la espontaneidad del encuentro y lo fortuito.

En la relación en que el marido impone a la mujer los tópicos de la conversación de la cena no hay posibilidad de que ella pueda expresar sus intereses, inquietudes o quejas; mismo caso de los gobiernos autoritarios que prohíben que se hable de ciertos tópicos por interés político o, en el caso de los fundamentalismos religiosos, por el mero temor de que “puedan pensar diferente” En pocas palabras, Buber aboga por una relación intencional en un sentido particular en cuanto orientada hacia la alteridad, pero siempre bajo la norma de la relación

---

<sup>624</sup>Aunque Buber difícilmente estaría de acuerdo con la visión del espacio público como un espacio racionalizado orientado al entendimiento como Habermas, la democratización de la esfera pública parte de una simetría de la interlocución.

Véase: Habermas, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública*. Gustavo Gili, Barcelona, 11º reimp., 2011, 352 pp.

<sup>625</sup>Véase: Bourdieu, Pierre. *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Akal, Madrid, 2008, 207 pp.

<sup>626</sup>Véase: Honneth, Axel. *Reconocimiento y menosprecio*. op. cit.

<sup>627</sup>*Ibidem*. pp. 147-148.

no codificada que se rehúsa a caer en los terrenos de la reificación o la racionalidad instrumental que ponga en entredicho la relación directa Yo-Tú.

Hay evidencia para afirmar que el influjo de ésta crítica llevó a Husserl a repensar el modelo de la intersubjetividad egocéntrica que centrada en *mismo* no podía dejar de considerar a *otro* desde la percepción. En su póstuma obra, apenas publicada en fragmentos, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* introduce el concepto de “mundo de vida” (*Lebenswelt*) como un mundo compartido *a priori* en el cual la identidad de *mismo* y *otro* se constituyen<sup>628</sup>.

El concepto de “mundo de vida”, no obstante, será esencial en el desarrollo del concepto de intersubjetividad desde su cercano colaborador, Alfred Schutz, pues con él se culmina el descentramiento solipsista que, para esta investigación, presupone el reconocimiento de la presencia del *otro* como constitutiva del *mismo*, así como la avocación hacia él. Si bien la alternativa abierta por Buber (desde donde partiría después Levinas) es de ruptura, Schutz y sus colegas emprenden una tarea de continuación crítica y radicalización de la aventura fenomenológica de Husserl.

La crítica que le hace Schutz a Husserl, quien plantea que la relación intersubjetiva se da a través de una constitución monádica del sujeto (primero soy, luego percibo a los demás desde mí, sin poder superar la forma del observador frente a lo observado), va sobre esto último consiguiendo igualmente descentrar el sujeto en la relación: “To reduce to the sphere of oneness, he argues, necessarily presupposes a definition of oneness, which in turn presupposes some sense of what does not belong to self and is therefore other. A consciousness of self, in other words, always already entails a sense of the other”<sup>629</sup>.

En otras palabras, no sólo se trata de un reconocimiento previo del *otro* a través de la ética, como lo planteara Levinas, sino que la definición del *yo* ya presupone una relación de conocimiento sobre lo que no soy. La identidad de *mismo* es ya intersubjetiva: antes se debe tener conciencia de la alteridad para poder definir la subjetividad propia. El reconocimiento de la alteridad, desde el punto de vista sociológico, es desde sí intersubjetivo. El *yo* (como representación de la identidad de *mismo*) no existe si no es a través de *otro*. Esto lleva finalmente, como corolario, que la experiencia de los otros se obtiene a través del lenguaje y

---

<sup>628</sup>Cfr. *Intersubjectivity... op. cit.* p. 14.

<sup>629</sup>*Ibidem.* p. 9.

otros sistemas de signos de forma que podemos "compartir" el mundo de forma significativa y no sólo intuir que el *otro*, por analogía, lo percibe de forma similar.

En consecuencia, a la fenomenología de Husserl, Schutz adereza “la gran contribución de Max Weber [...] haber establecido los principios de un método que procura explicar todos los fenómenos sociales [...] con relación al ‘sentido presupuesto’ que el actor vincula a su acción”<sup>630</sup>, dando entrada a una visión de la acción desarrollada en marcos de sentidos compartidos hace del significado una cuestión intersubjetiva, en vez de relativa a una subjetividad.

Igualmente pertinente es la recensión que realiza Schutz de la obra de Sartre (e indirectamente de Hegel). Como ya se expuso, Sartre plantea que en el encuentro con el *otro*, *mismo* se encuentra con el prójimo como portador de una subjetividad, primer reconocimiento no objetivante que, empero, no trasciende a una relación en que ambos términos mantengan su subjetividad pues, necesariamente, entran en conflicto y se reducen mutuamente, con la mirada, a la calidad de objeto<sup>631</sup>. El reconocimiento implica desde este punto de vista una intención de dominación, de coartar la libertad.

Schutz reniega de esta postura que limita la relación a la percepción<sup>632</sup>, punto desde el cual se conserva la dualidad sujeto-objeto que, en su univocidad, no deja otra posibilidad que la reducción a una fuente de conocimiento o dominio. Para Schutz, en la relación lingüísticamente mediada la interpelación ocurre porque los interlocutores reconocen al *otro* como un interlocutor apto para el entendimiento, por lo cual, logran una coordinación de realidades a través de los significados compartidos. Una relación intersubjetiva en la cual *mismo* no reifica a *otro* ni teme ser instrumentalizado<sup>633</sup>.

Si bien reniegan de una “intersubjetividad egocéntrica”, como la llama Crossley, Alfred Schutz y sus discípulos Thomas Luckmann y Peter Berger profundizan sociológicamente en el quehacer fenomenológico del filósofo de Friburgo. Desde este enfoque, la realidad intuitiva por excelencia es la de la vida cotidiana, como suprema realidad, un mundo pre-

---

<sup>630</sup> Alfred Schutz, *El problema de la realidad social. op. cit.* pp. 141-142.

<sup>631</sup> Jean Paul Sartre, *El ser y la Nada. op. cit.* p. 354 y ss.

<sup>632</sup> La crítica de la percepción que realizara Levinas en *Totalidad e infinito* es confluyente en algunos puntos. Como ya argumenté, Levinas pretende romper el dominio de la percepción (de lo que se domina visualmente como un “estar a la mano”) a través de: a) la noción de *rostro* como la experiencia ética fundamental, b) la importancia del discurso medio de descentramiento (con los matices particulares del autor).

<sup>633</sup> Alfred Schutz, *El problema de la realidad social. op. cit.* p. 192.

interpretado y que no se cuestiona conscientemente<sup>634</sup>. Sin embargo, esta realidad no es la del individuo aislado, que proyecta su subjetividad sobre el mundo: “La realidad de la vida cotidiana se me presenta además como un mundo intersubjetivo, un mundo que comparto con otros [...] En realidad, no puedo existir en la vida cotidiana sin interactuar y comunicarme continuamente con otros”<sup>635</sup>.

Berger y Luckmann no renuncian totalmente a la percepción analógica y el emparejamiento, como conciencia de que el *otro* concibe la realidad de forma similar a como *mismo*: “Sé que mi actitud natural para con este mundo corresponde a la actitud natural de otros, que también ellos aceptan las objetivaciones por las cuales este mundo se ordena”<sup>636</sup>. Se aprecia la tensión entre la adquisición de conciencia del *otro* desde el punto de vista de la observación de su actuar análogo al de *mismo* e inductivamente calificado como equivalente, en una conceptualización que pareciera que reduce nuevamente a *otro* a la percepción que se tiene de él en la relación.

No obstante, al radicalizar el proyecto fenomenológico hacia la visión constructivista de la realidad social como realidad intersubjetiva, tienen que abandonar la visión trascendental y plantear con más detenimiento las propiedades de ese mundo compartido, ese “mundo en común” en el cual “hay una correspondencia continua entre *mis* significados y *sus* significados en este mundo”<sup>637</sup>. El énfasis en el *descentramiento*, desde esta perspectiva, recae en que el mundo compartido ya no es el mundo para uno, sino un mundo construido significativamente (simbólicamente, en concordancia con Cassirer) en el cual la acción y el discurso tiene sentido para los otros.

Los significados, ya en total contradicción con la visión de Husserl, dejan de depender de la subjetividad de *mismo*, son objetivaciones compartidas del mundo en común, son intersubjetivas. Sólo a través de las significaciones se puede tener indicio de la subjetividad del *otro* (y agregaría el psicoanálisis y la psicología analítica que incluso de la de *mismo*). El *descentramiento* implica ya una distancia con el *otro* y el mundo, en la forma de un conjunto de mediaciones. De entre ellas adquiere preeminencia el lenguaje sobre las demás, ya que

---

<sup>634</sup>“La vida cotidiana se presenta como una realidad interpretada por los hombres y que para ellos tiene el significado subjetivo de un mundo coherente”. Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad. op. cit.* p. 34.

<sup>635</sup>*Ibidem.* p. 38

<sup>636</sup>*Idem*

<sup>637</sup>*Ibidem.* p. 39.

“las objetivaciones comunes de la vida cotidiana se sustentan por la significación lingüística”<sup>638</sup> y el lenguaje, como las demás objetivaciones significativas, sólo tienen sentido en un mundo de y para *otros*.

Si desde el punto de vista de la ética filosófica de Buber la intersubjetividad resaltaba principalmente la *simetría* y la *espontaneidad*, desde el punto de vista sociológico la *proximidad* es preeminente. La relación intersubjetiva, como realidad compartida tiene en el “cara a cara” su forma prototípica de interacción (aducen los autores que sólo en el “cara a cara” el otro es plenamente real), de lo que se sigue que es primordialmente dialógica.

Sin embargo, la *proximidad* da que pensar. El *mundo de vida* no es una construcción abierta, sino, por el contrario un orden acabado, de concepciones que no se cuestionan, en los cuales la reflexión filosófica, la crítica y la ética aun no son posibles.

Empero, el mero aparecer del *otro* en el mundo de vida puede responder a condiciones de reificación, fetichización, alienación... El “cara a cara” está en tensión permanente entre las ritualizaciones, convencionalismos y tipificaciones, codificadas culturalmente con que *mismo* se encuentra a *otro*, y el potencial de la flexibilidad y la espontaneidad, es decir, la posibilidad de corregir las actitudes hacia el *otro* por el acto de presentarse su subjetividad a la de *mismo* vívidamente. En una dialéctica compleja en que se articula el “cara a cara” sobre diferentes sistemas simbólicos y doxas que funcionan como tipificaciones o categorizaciones, facilitando la comprensión del entorno social y, por lo tanto, una operación efectiva.

Las claves comprensivas se ponen en juego en el devenir del diálogo. Sólo en la plena presencia de la intersubjetividad las preconcepciones pueden pasar por el tamiz del diálogo, que obliga a abrir los ojos a lo diferente, y reconfigurarse. El *otro* puede dejar de ser el extraño amenazante que puede parecer gracias a los prejuicios del conocimiento socialmente construido, para revelarse como un amable vecino respetuoso del prójimo. Esta reconversión no podrá facilitarse sin la proximidad adecuada que ponga a *mismo* en posibilidad de conocerlo.

En la plenitud de la conversación la comprensión se refresca, más allá de un acercamiento fenomenológico a la intersubjetividad, es menester un injerto hermenéutico desde donde se responda ¿cómo comprender al *otro*? ¿qué reflexión se debe hacer de su subjetividad por la

---

<sup>638</sup>*Ibidem.* p. 53.

vía del lenguaje? Pensar en un verdadero *acercamiento* necesariamente debe pasar por el ámbito en que las subjetividades se ponen en común, *mismo* y *otro* se encuentran en el lenguaje, en detrimento de la visión egocéntrica que reduce al *otro* al efecto de la percepción de *mismo*. Un estudio constructivo sobre la intersubjetividad, y que pueda conservar la impronta de la ética antes delineada, debe conservar en la comprensión el reconocimiento de la autonomía y libertad del *otro*, sólo asequible en la relación dialógica, así como la espontaneidad que su irrupción inyecta.

### 3.3.2. El injerto hermenéutico: comprensión del *otro* y apertura

En la relación intersubjetiva la *proximidad* pone en vilo la *espontaneidad*. Como ya aseveré, la plena presencia del *otro* puede significar su encasillamiento en tipificaciones y estereotipos codificados culturalmente. El conocimiento socialmente distribuido de la realidad puede advertir sobre el *otro*, y a pesar del reconocimiento de su humanidad, *mismo* puede pasar de lado. *Mismo* necesita de ese conocimiento para enfrentarse a un mundo que, en su finitud, le supera. Lo hace al establecer una regularidad, diría Nietzsche ilusoria, sobre el mundo que lo acoge pues no deja de ser, Heidegger *dixit*: un ser arrojado<sup>639</sup>.

Tal como lo piensa Gadamer, este conocimiento inherente a *mismo* tiene la forma del prejuicio, al que no se le puede abandonar. En este uso, prejuicio no tiene un carácter peyorativo (como el sentido común le atribuye), el prejuicio es el carácter históricamente definido de la pre-comprensión, el horizonte lingüístico<sup>640</sup>. La subjetividad de *mismo* está limitada histórica y culturalmente al ámbito en que se desenvuelve, la tradición<sup>641</sup>.

---

<sup>639</sup>O en la versión igualmente pesimista de E.M. Cioran, los seres humanos como ángeles caídos por no poder tomar partido por un bando en una batalla celestial, en su duda, son condenados a purgar la incertidumbre en la tierra, en la búsqueda de una verdad que los redima. En *Desgarradura*. Tusquets, México, 2013, 170 pp.

<sup>640</sup>Sobre el carácter histórico de la comprensión véase: Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I. op. cit.* pp. 331 y ss.

<sup>641</sup>El término de *formación* (*Bildung*) es muy caro a Gadamer. Consiste en un “elevarse” por encima de la perspectiva de la tradición (y no sólo a través de la educación, sino en el espectro amplio de un humanista convencido) para poder comprender y acoger puntos de vista diversos. Así “formación significa poder contemplar las cosas desde la posición del *otro*”. Hans-Georg Gadamer (N. del T.); *Verdad y Método I, op. cit.* p. 38.



El prejuicio es la posibilidad comprensiva que, en el encuentro con el *texto* (el discurso del *otro*, su ser, el mundo...) se debe abrir o trascender. La receptividad es el camino por el cual se evita contar con él como ámbito en el que la subjetividad quede centrada. Este ámbito es, nuevamente, el del “entre”, el de la intersubjetividad donde el prejuicio ceda al diálogo como puesta en común de la realidad.

Pero esta receptividad no presupone ni ‘neutralidad’ frente a las cosas ni autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios. Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas<sup>642</sup>.

La interpretación encuentra en el diálogo el encuentro modelo. *Mismo* no puede dejar de serlo, no puede abandonar su *horizonte* histórico y lingüístico, pero en el diálogo con el *otro* se anticipa a sí *mismo* para dar acogida a sus opiniones. El “hacerse cargo” no es sino un control ético hacia una comprensión de la alteridad de lo que se le presenta, un respeto fundamental por su propio *horizonte* y la autonomía de vivir en él.

Gadamer se vale de la metáfora topológica de los *horizontes de interpretación*, que pone el énfasis en cómo el mundo *se abre* a la comprensión humana: “‘Horizonte’ evoca la experiencia viva que todos conocemos. La mirada está dirigida al infinito de la lejanía, y este infinito retrocede ante nosotros con cada esfuerzo, por grande que sea, y con cada paso, por grande que sea, se abren siempre otros nuevos horizontes”<sup>643</sup>. El mundo sólo existe como horizonte, lo que alcanza a la mirada, significativamente.

Emplazada desde esta perspectiva, se pone de manifiesto que no se *mira* el mundo con la visión de los científicos (abstracción altamente racionalizada la que realizan) sino en el tejido simbólico que es principalmente del dominio del *mythos* y el prejuicio. No obstante, el *mundo* que se abre al horizonte aún no es el *mundo*, como pensarían un partidario del solipsismo. Éste dilata la perspectiva hasta que confluya con exactitud con el *mundo*, o la contrae en aras de volver un escepticismo radical para el que cualquier verdad fuera equivalente. En el diálogo, en cambio, el *mundo* surge del confluir de perspectivas: “En efecto, cuando se hace

---

<sup>642</sup>*Ibidem*. pp. 335-336.

<sup>643</sup>Hans-Georg Gadamer, *Arte y Verdad de la palabra*. Paidós, Barcelona, 2012, p. 122.

mundo, ha venido al lenguaje algo plenamente esencial, la eclosión en horizontes abiertos, el fundirse en horizontes abiertos”<sup>644</sup>

Los horizontes se fusionan y en ese fusionarse estriba la posibilidad de un *entendimiento del mundo* por el acto de poner en común, de ser próximos, ambos entre sí y a una realidad. La verdad del mundo es un *entender* asequible sólo como entendimiento del *otro*. La comprensión del mundo sólo sucede a través del entenderse en el mundo como un ponerse de acuerdo sobre él: “comprender, entender (*Verstehen*) es comprenderse, entenderse (*Sich-Verstehen*) en el mundo”<sup>645</sup>.

Esta verdad tiene antes que un saber, un saberse, una autocomprensión a través y en el *otro*: ésta tentativa está dada de antemano en la palabra que se da, pues toda expresión además de presuponer un “para alguien” (¿de no ser así, para qué existe el lenguaje?) contiene la posición del hablante frente al mundo y consigo mismo (qué se dice y cuál es la relación del *mismo* con lo que se dice).

La analogía con la mirada es ilustrativa. El punto de vista de *mismo* y el del *otro* no convergen, por fuerza hay que buscar un acercamiento. La comprensión y su explicitación, la interpretación (la forma en que se comprende), indispensablemente requieren que los horizontes se fusionen para posibilitar la comunicación, que no puede tener otra intención que la de (re)conocer al *otro*.

Es precisamente en el diálogo en el que se da este “poner en común”, lo que Roman Jakobson llamaba *función referencial del discurso*<sup>646</sup>. Este mundo sobre el que se habla, como ya afirmé, no es un mundo vacío. El hablar, como ya se trató de asentar, no es una acción aislada en un vacío que propicie la hiperconducción y la transmisión de información, digna de una electrónica. Nunca se habla en el vacío, sino sobre un entramado de sistemas culturales, relatos y marcos de sentido que vuelven la tarea casi imposible cuando los interlocutores no son conscientes de la diferencia cultural que entre ellos abisma.

La fecundidad del intercambio comunicativo tiene como trasfondo la necesidad constante de llevar lo dicho por el *alter* al *contexto*, reconducir el *otro* al *mundo* y viceversa, en un rejuego constante que acerque a *mismo* a la comprensión de la situación comunicativa. Se

---

<sup>644</sup>*Ibidem*. p. 125.

<sup>645</sup>*Ibidem*. p. 121.

<sup>646</sup>Roman Jakobson, “El metalenguaje como problema lingüístico”. *op. cit.*

usan las nociones texto y contexto en un sentido particular que le es propio a la filosofía hermenéutica. Sólo en esta dialéctica compleja la verdad se torna verdad del “entre”.

La *fusión de horizontes*, de subjetividades, permite vislumbrar una verdad intersubjetiva como construcción común de la comprensión del *otro*. Sólo se puede hablar de verdad en este sentido en contraposición a *totalidad*. Las ciencias naturales, de cuya reflexión Gadamer cautamente se aparta, son monolíticas: cualidad positiva en cuanto les permite construir un corpus coherente, pero negativa en cuanto destierran un conjunto de conocimientos que no se prestan a la validación en sus términos.

El modelo unívoco de acercamiento al *mundo* cae por su peso. El acercamiento no puede obviar la pluralidad. Se tiene que empezar por recordar que la cuestión de *mismo* frente a *otro* atañe a una forma de traducción, ya que la experiencia privada tiene que decantarse en palabras que la restringen<sup>647</sup>. Sólo en las palabras del *otro* y su actuar se tiene rastro de su subjetividad (dicho coloquialmente, no se puede leer el pensamiento). La intersubjetividad necesita un injerto hermenéutico, un ejercicio comprensivo que tiene su cauce en el diálogo.

La filosofía del diálogo, tal como tomada de Gadamer, pretende rectificar la tensión que existe entre el conocimiento socialmente distribuidos y la tipificación del otro, y la *proximidad* y la *espontaneidad*: “cuando hablamos, pensamos en volvernos comprensibles a nosotros y al otro de tal modo que el otro pueda respondernos, confirmarnos o rectificarnos. Todo ello forma parte de un auténtico diálogo”<sup>648</sup>. En esta apertura en el diálogo hay una superación más radical de la *mismidad* que la que plantea Levinas, cuyo *mismo* no ha podido trascender más que en su interior (en su infinitud, en su monadismo) su finitud. En el diálogo *mismo* se trasciende en el *otro*.

Falta precisar entonces ¿cómo es este diálogo que funde horizontes? En un sentido que recuerda mucho la *espontaneidad* de Buber, Gadamer afirma: “Acostumbramos a decir que ‘llevamos’ una conversación, pero la verdad es que, cuanto más auténtica es la conversación, menos posibilidades tienen los interlocutores de ‘llevarla’ en la dirección que desearían”<sup>649</sup>. La *espontaneidad* tiene que ver con la presencia real del *otro* en la relación como las

---

<sup>647</sup>No citaré nuevamente la exposición que hace Ricœur del problema, por miedo a cansar al lector. Se puede revisar el apartado 1.4 del primer capítulo para dilucidar la naturaleza hermenéutica de la relación interhumana, así como el apartado 3.1 de este capítulo para recordar el sentido que pretendo adjudicarle al diálogo como superación de la finitud como soledad existencial.

<sup>648</sup>*Ibidem*. p. 124.

<sup>649</sup>Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I. op. cit.* p. 461.

posibilidades de mantener la comprensión en vilo, constante y abierta. La pregunta auténtica es la vía de la apertura.

¿Cómo mantener la espontaneidad en la comprensión? ¿Cómo ir más allá de la pre-comprensión? En el fondo atañe al reconocimiento de que el *otro* hacia quien *mismo* se dirige, tiene algo que decir. ¿Qué forma de interpelar lo logra mejor que una pregunta? Busca antes que el decir el hacer, la *perlocución*<sup>650</sup>, poner en juego la subjetividad del *otro*, procurar que se revele. Intenta, como lo demuestra J. L. Austin, invocar la reacción del destinatario. Sólo una pregunta irónica buscaría no tener respuesta o, como el interrogador judicial, que ya estuviera prefijada.

La comprensión hace uso de una pragmática orientada al entendimiento<sup>651</sup>. El contenido semántico de la pregunta, más allá del contexto y las reglas, de la conversación auténtica tiene el sentido de clarificar la situación de comunicación. Se puede hablar entonces de una *comunidad de sentido* por la pregunta, como una pragmática mínima que no requeriría un contexto cultural compartido más allá del lenguaje y la duda de “si he entendido bien”. Como bien enseñaron los teóricos de los actos de habla, no puede haber diálogo sin comunidad de sentido, pero estrictamente, sólo puede haber diálogo bajo estas condiciones, pues el sentido del diálogo es el *otro*; la dilación del momento de la violencia muda en pro de una comprensión siempre perfectible. El reconocimiento de la subjetividad del *otro*, la *distancia*, implica que la comprensión que se tenga sobre él sea un esfuerzo constante, como trascendencia de la soledad existencial que con la conciencia de la muerte plantearía una *distancia* insalvable entre interlocutores.

En el ejercicio de pregunta-respuesta se pone en juego: a) el reconocimiento pleno del *otro* como un ser autónomo, ante quien la “verdad” de *mismo* queda suspendida; b) el reconocimiento del lenguaje como un campo simbólicamente estructurado que la pregunta pone en cuestión: una pregunta es, ante todo, demandar si “¿nos podemos entender?”. Así, se busca afinar lo que hay en común, el diálogo mismo, y lo que lo hace posible. Si los fenomenólogos partían de la realidad como algo hecho, en el interés sobre el *otro* desde un

---

<sup>650</sup> Un acto *perlocucionario* es el que al “decir algo producirá ciertas consecuencias o efectos sobre los sentimientos, pensamientos o acciones del auditorio, o de quien emite la expresión, o de otras personas”.

John L. Austin; “Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones. Conferencia VIII” *op. cit.* p. 110.

<sup>651</sup>En este punto la hermenéutica es, de suyo, ya una pragmática. Se lee en Gadamer sobre la noción de hermenéutica desde Schleiermacher: “Partiremos del lema de que en principio comprender significa entenderse unos con otros. Comprender es, para empezar, acuerdo”. *Verdad y Método I. op. cit.* p. 232.

punto de vista ético no se puede acoger con tanto entusiasmo una perspectiva descriptiva, en cierto sentido conservadora.

En la pregunta se reflexiona sobre el lenguaje, como una cuestión implícitamente metalingüística<sup>652</sup> de luminosidad sobre sí mismo. Como suscribe Gadamer: “La interpretación tiene que dar con el lenguaje correcto si es que quiere hacer hablar realmente”<sup>653</sup>. Poner en claro aquello que permite el diálogo, el lenguaje como asunto, el mundo ya hablado al que llegan las partes. La forma fundamental de la comprensión es la pregunta: “Sólo comprendemos cuando comprendemos la pregunta para la que algo es respuesta”<sup>654</sup>.

Si el mundo se compone de la pluralidad de *horizontes*, la comprensión debe negarse a centrarse en un juego limitado de ellos, a la reducción al juego de diferencias, a la *totalidad*. El encuentro con el *otro*, en la integración o la síntesis, es encuentro con *mismo*. No puede haber una comprensión correcta, en otros términos, finita o total del *otro*. Esto sería regresar al esencialismo y al positivismo que tanto se ha evitado: la crítica marxista a la *reificación* es especialmente ilustrativa. La violencia del discurso impone un contorno definido a la subjetividad, las relaciones asimétricas de poder constituyen al “sujeto”<sup>655</sup>. Adviene un final de la interrogación y, a la postre, el regreso al desconocimiento y la negación.

En cambio, preguntar, siguiendo con Gadamer, es poner en duda la verdad. “Preguntar permite siempre ver las posibilidades que quedan en suspenso”<sup>656</sup>. Resulta de no negar en el *otro* la posibilidad de su verdad, de la que, si se buscan sus raíces, siempre se encuentra un *mythos* fundante. No hay vida humana por fuera del pensamiento simbólico, por lo tanto no hay discurso que se pueda considerar fijado en correspondencias unívocas, como formulación autoevidente que asome por encima de todo. A la ciencia, que pretende erigirse en la piedra

---

<sup>652</sup>Remito de nuevo al entendimiento de Jakobson en “El metalenguaje como problema lingüístico”, *op. cit.*

<sup>653</sup>Hans-Georg Gadamer; *Verdad y Método I*, Sígueme, Salamanca, 13ª edición, 2012, p. 477. Gadamer utiliza la expresión “hacer correctamente hablar” pues tanto en la interpretación de un texto como en el encuentro con la alteridad el interlocutor se encuentra en un diálogo, salvo que el texto es la materialización inmutable del autor. El filósofo argumenta que el escritor se mide por su capacidad de recrear la fuerza lingüística del diálogo, superándola en ocasiones, como es el caso de la poesía. Hans-Georg Gadamer, *Arte y Verdad de la palabra*, *op. cit.*, p. 58 y ss.

<sup>654</sup>*Idem*

<sup>655</sup>La tradición francesa contemporánea, en contraposición a la anglosajona y la alemana, enfatiza el papel de diversas formas de ejercicio del poder en la “conformación del sujeto”. Así Foucault, por ejemplo, dedica minuciosas genealogías a construcciones históricas de la subjetividad (*Véase: Historia de la locura en la época clásica I y II, Vigilar y castigar, Historia de la sexualidad...*). Althusser remarca la capacidad de la ideología de constituir discursivamente a los “sujetos” en *La filosofía como arma de la revolución*. *op. cit.*

<sup>656</sup>Hans-Georg Gadamer; *Verdad y Método I*, *op. cit.* p. 453.

de toque de la diferencia basta con replicarle, como Tolstoi: “La ciencia carece de sentido puesto que no tiene respuesta para las únicas cuestiones que nos importan, las de qué debemos hacer y cómo debemos vivir”<sup>657</sup>.

En la relación intersubjetiva la voz del *otro* se escucha, los límites de la subjetividad encuentran zonas de traducción para propiciar un entendimiento. Tanto desde la semiótica moderna con Yuri Lotman<sup>658</sup>, hasta la hermenéutica (Gadamer, Ricœur) la relación intersubjetiva puede pensarse como la búsqueda analogías, puntos de encuentro. El diálogo mismo es una analogía: pone en común dos seres diferentes por lo que los hace iguales.

Por otra parte, la superposición de una subjetividad implica la contención, la referencia a una relación unívoca, a un significado trascendental. “La palabra nosotros, cuando se imprime o se pronuncia en las pantallas, se ha vuelto sospechosa”<sup>659</sup>, se lee de Peter Berger. En la enunciación, a través del discurso se posiciona el locutor y el interlocutor en una realidad compartida<sup>660</sup>. Eliseo Verón refiere que el uso de nominalizaciones explicativas (el “nosotros” inclusivo, el “pueblo”) es típico de la comunicación política<sup>661</sup>, que, paradójicamente, nace sólo en el contexto de las democracias modernas. Antinomia del esfuerzo democrático, que requiere para cumplimentar su misión de la espectacularización de lo político. ¿No es el “sceptre”<sup>662</sup>, aquel que asume el mando de la representación de los *otros*, al igual que el discurso populista que enuncia al pueblo como un todo unitario<sup>663</sup>, muestras claras de procesos mediante los cuales las subjetividades son integradas en un mismo horizonte?

La discusión sobre la diversidad cultural sirve de modelo, radicalizando el planteamiento para captar la complejidad de la relación no sólo donde la diferencia es patente, sino ahí donde, por pasar inadvertida, no se la tematiza. Al igual que la dosis de diferencia cultural “produce detonaciones en serie que hacen estallar los límites autorreferenciales...”<sup>664</sup> de la cultura hegemónica, así el *otro* considerado en su radical autonomía “hace estallar” los

---

<sup>657</sup>León Tolstoi *loc. cit.* Max Weber, *El político y el científico. op. cit.* p. 203.

<sup>658</sup>Yuri Lotman, “Acerca de la semiósfera” en *La semiósfera I*. Cátedra, Madrid

<sup>659</sup>Peter Berger, *loc. cit.* en Ana Goutman, “De la indignidad del hablar por los Otros” en Ana Goutman (coord.) *Diversidad cultural. op. cit.* p. 29.

<sup>660</sup>Émile Benveniste, “El aparato formal de la enunciación” en *Problemas de lingüística general II. op. cit.*

<sup>661</sup>Eliseo Verón, “La palabra adversativa” en Eliseo Verón (et. al.) *El discurso político*. Hachette, Buenos Aires, 1987, pp. 11-26.

<sup>662</sup>Pierre Bourdieu, *¿Qué significa hablar?... op. cit.* pp. 85 y ss.

<sup>663</sup>Véase: Ernesto Laclau, *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica, México, 2º ed., 2006, 312 pp.

<sup>664</sup>Ana Goutman, *op. cit.* p. 20.

límites de la subjetividad de *mismo*. La indignidad del hablar por los *otros* comienza con la lucha por el reconocimiento y la autenticidad, la de la voz que se escucha, que clama que tiene algo que decir de suyo, máxime sobre sí *mismo*. El ser se hace escuchar en el lenguaje.

¿Qué es más valiosa, para la comprensión de la *otredad*, que la opinión que tiene de sí? Rescatar la palabra del *otro* es reconstruir el sentido de su ser, sólo a través de su discurso se tiene entrada a su subjetividad. Poder hablar de los *otros* es retomar su perspectiva “desde el punto de vista del nativo”, en una compleja dialéctica entre lo asequible de forma “próxima” y lo que llega sólo a través de una palabra<sup>665</sup>. El diálogo es de entrada una dialéctica: la relación entre un *mismo* y *otro*, en que *mismo* puede acoger la perspectiva de *otro*, pero no puede deshacerse de la suya propia. Dialéctica entre un *acercamiento* y la *distancia*.

En suma, comprender la *otredad* no es sólo revivir la opinión ajena, es dejar que llegue a la propia. Se sabrá que se le comprende cuando se le puede presentar al *otro* sí mismo en la medida en que él se reconozca. Antes que una epistemología, comprender es existir. La interrogación es un proceso infinito que termina únicamente con la muerte. Busca construir la verdad como un devenir interpretando (e interrogando) sobre el *otro* y el mundo<sup>666</sup>. El reto del diálogo consiste en articular una ética que permita conciliar la pluralidad de la vida social y su libertad a la vez que se pretende un acercamiento. *Mismo* necesita de la comprensión de *otro* y de su *horizonte* para “completar el mundo”. En el diálogo se rescata la perspectiva del *otro* en un mundo que se ha racionalizado alrededor del polo unitario del *logos*, como si el mismo corpus de la razón no descansara en un lenguaje y una cultura.

En el universo simbólicamente construido y lingüísticamente mediado<sup>667</sup> prima la pluralidad de sentidos, ecos que resuenan hasta sobre lo que es en apariencia objetivo, cauto, yermo o muerto. Como ya argumenté, el diálogo no es la excepción. Se aleja de la posibilidad de la transmisión inequívoca de información hacia la resonante y desbordante interpretación del sentido de la alteridad. La objetividad, si sigue valiendo la pena usar el término, es un producto de la pluralidad, de cómo el mundo se completa con las visiones de los demás, con la comprensión de *horizontes* en cuestión alrededor de un objeto.

---

<sup>665</sup>Clifford Geertz les llama “fenómenos de experiencia próxima” y “fenómenos de experiencia lejana”. La interpretación de la cultura, según Geertz, se mantiene en la oscilación de esta dialéctica. “Desde el punto de vista del Nativo” en *Conocimiento Local. op. cit.* pp. 73-90.

<sup>666</sup>La pregunta “¿me entiendes?” (preocupación por el *otro*) pone en cuestión, además, “¿fui claro?” (interrogación sobre el *yo*) y “¿las palabras que utilizo son apropiadas?” (sobre el lenguaje).

<sup>667</sup>Que fue objeto de estudio del primer capítulo de esta tesis.

Las modernas tecnologías de la información tienen palabra en este tema desde los últimos años. La actitud de apertura de los *horizontes* perfectamente definidos permite un rejuego que Vattimo atribuye a la emergencia de la sociedad de la comunicación como una sociedad posmoderna introduce a *mismo* en la posibilidad de una trascendencia hacia la pluralidad. Las identidades locales quedan liberadas de un centro ordenador que garantizara el ejercicio asimétrico de poder, la dominación, que permite su manifestación. En la interacción de *mismo* con esos *otros* (por fin) liberados acontece un efecto de *extrañamiento* como consecuencia de la arbitrariedad e historicidad de la propia identidad<sup>668</sup>.

El efecto de *extrañamiento* implica la actitud interpretativa de apertura que requiere de mantener en suspenso el cierre de la relación intersubjetiva. La comprensión del *otro*, podría decirse, es la heurística de la comprensión del *yo* de *mismo*. Como Vattimo sugiere: “Si profeso mi sistema de valores -religiosos, éticos, políticos, étnicos- en este mundo de culturas plurales, tendré también una aguda conciencia de la historicidad, contingencia y limitación de todos estos sistemas, empezando por el mío”<sup>669</sup>.

El sentido de la libertad, prosigue Vattimo, no recae más en el reconocimiento de la realidad como una realidad objetiva y la posibilidad de actuar en consecuencia. Con la inclusión del *otro* en el horizonte, la cuestión se vuelve mucho más dinámica. El fundamento último se vuelve la posibilidad de la subversión y la emancipación como trascendencia por y hacia el *otro* a la cual *mismo* no puede negarse: “la libertad como oscilación continua entre la pertenencia y el extrañamiento”<sup>670</sup>.

Esto tiene sentido en la medida en que el *ethos* de la modernidad, radicalizado en las sociedades posmodernas, de aprecio hacia lo nuevo y lo diferente, confluyera con una ética como la que he delineado. Se puede aceptar que las condiciones de esta apertura se deben en gran medida al advenimiento de la globalización con una aceleración (para usar el término de Paul Virilio) sin precedentes en la historia humana. En cambio, la tesis que se podría derivar sobre la importancia de los medios en la consecución cabal de la libertad como Vattimo la piensa es un poco más cuestionable y la historia moderna, pletórica de fundamentalismos de todo tipo (desde Donald Trump hasta el Estado Islámico) con gran presencia en las pantallas, se ha encargado de matizar.

---

<sup>668</sup>Gianni Vattimo, *La sociedad transparente. op. cit.* pp. 73 y ss.

<sup>669</sup>*Ibidem.* p. 85.

<sup>670</sup>*Ibidem.* p. 86.



Sólo en el contexto de una relación intersubjetiva tiene sentido lo que Vattimo achaca a los *mass media*. Si bien estos han agudizado la experiencia de la diferencia en las sociedades modernas (o posmodernas), de ellos no proviene ningún impulso hacia la tolerancia. Es más, como una crítica a la economía política de los medios de masas (que no tiene cabida en este texto) se podría afirmar, en la línea de la escuela de Frankfurt y otros estudiosos de la cultura de masas<sup>671</sup>, que la tendencia que estos imponen es a la banalización de los productos en aras del consumo: esa igualdad muy desigual.

La apertura que proveen los *media*, como Vattimo argumenta, va de la mano de la necesidad de ampliar los horizontes de lo comunicable. No toma en cuenta, no obstante, que la oferta de sentido que ponen sobre la mesa siempre está pre-ordenada por los imperativos del consumo. La intersubjetividad cibernética o mediatizada se encuentra vaciada del *otro* como se presenta realmente en el diálogo “cara a cara”. El mismo medio juega un papel de metalenguaje que explicita como debe ser interpretado: él es un *terrorista*, o es un *justiciero social*, según sea el caso... La adjudicación de la *proximidad* y la *espontaneidad* a la relación no es más que la ilusión fantasiosa e imaginaria de un *Lebenswelt* virtual, como Žižek se apresura a apuntar<sup>672</sup>.

Tal forma de proximidad (de *acercamiento* sin *distancia*), es la utopía irreflexiva de realistas, positivistas lógicos y empiristas radicales. La diferencia del *otro* queda anulada, ya sea por el imperialismo mediático o por el prejuicio inflexible: se presenta al *otro* tal cual se le concibe en los marcos de sentido de *mismo*. Funciona como una identificación *tout-court* (que esconde bajo la manga un proceso de integración) pues presupone la existencia de seres iguales, cuya identidad, caso extremo, fuera accesible con una coherencia artificial. Tal visión del mundo lo concibe despoblado de *otros* pero pleno de *yos*.

El lenguaje no permite tal pronominalización, el “yo” no acepta una “s” (tampoco el tú), porque *yo* es único y a la vez es para alguien más un *otro*. Como Wittgenstein atestiguara, la *palabra* sería imposible o, como los extremos se tocan, carecería de sentido, ¿qué comunicación haría falta cuando todos pueden decir lo mismo? o viceversa ¿cuándo nada puede ser dicho con exactitud? Decir algo sería un acto de derroche innecesario. La

---

<sup>671</sup>En su reciente tesis de licenciatura Valeria Olvera Alvarado expone el alcance de las industrias culturales en la degradación de las culturas locales en el altar del consumo. Véase: *Límites y alcances del neoliberalismo en la identidad cultural argentina a través de la industria de la moda en el S. XXI*. FCPyS-UNAM, 2015, 230 pp.

<sup>672</sup>Slavoj Žižek, *El acoso de las fantasías*. Siglo XXI, México, 5° reimp., 2013, pp. 148 y ss.

comunicación no puede obviar la dialéctica, misma que le da sentido. Donde dos cosas son iguales, la comparación es innecesaria; cuando son absolutamente diferentes, no hay comunión posible.

# CONCLUSIONES

Y

## MÁS ALLÁ DE LA ÉTICA: AMOR

(NOTAS PARA UNA INVESTIGACIÓN FUTURA)

*el mundo nace cuando dos se besan*<sup>673</sup>

*Contra el silencio y el bullicio invento la Palabra,  
libertad que se inventa y me inventa cada día*<sup>674</sup>

**Octavio Paz**

Llegar a las conclusiones supone realizar un balance: positivos *versus* negativos. Por los primeros, considero que es el aporte principal de este texto el haber acercado, cuando menos un poco, la filosofía y la teoría social a la comunicación, en una aproximación cuando menos, inusual, cuanto más necesaria. Así, el corpus teórico se aleja de lo que comúnmente se le llama teorías de la comunicación, y que en esta distancia se evidencia lo que Felipe López Veneroni denomina la *fetichización de la comunicación* en la vertiente tecnológica-instrumental que olvida lo que esencialmente es su objeto de estudio: la palabra que se da al *otro*.

En mi argumentación, la comunicación entendida de esa manera tiene un fuerte componente ético que no puede ser rescatada en su visión fetichizada. Esta tesis puede recapitularse brevemente: el diálogo presupone a *otro*, lo reconoce como diferente de sí, pero no como un *otro* pasivo, sino un *otro* activo, que responde. En esto consiste el placer de la conversación, en darle rienda suelta al *otro* en su actividad, que en esto coincide con la palabra ética, ella le pretende restituir al *otro* su libertad y preservar su autonomía. En la verdadera conversación *mismo* renuncia a su poder sobre el *otro*.

La comunicación al servicio de la técnica y del poder se limita a transmitir un mensaje de la manera más eficaz posible, para persuadir en el sentido deseado. Desde la retórica sofística a la propaganda de Goebbels, el común denominador es la imposibilidad de responder. El *otro* es buscado en el punto en que deja de ser realmente *otro* y se comporta como masa: el

---

<sup>673</sup>Octavio Paz, "Piedra de Sol" en *Libertad bajo palabra*. Fondo de Cultura Económica, México, 3° ed., 8° reimp., 2008, p. 254

<sup>674</sup>Octavio Paz, *Ibidem*. p. 12.

sujeto vaciado por la ideología se convierte en la situación deseada, y es a fin de cuentas el sujeto alienado de la palabra.

Indudablemente, los aportes son menores a los déficits, de los cuales soy consciente. La empresa en conjunto merecería en una serie de puntos un tratamiento más complejo del que apenas soy capaz, pero que enumeraré a continuación con la esperanza de en algún momento poder cumplimentarlos:

En primer lugar, tengo que reconocer que las consideraciones sobre la *totalidad* son en demasía abstractas. No hay respuestas concretas sobre cómo operan y cuál es su historicidad. En otra parte intenté un esbozo sobre los sistemas de dominación en que prefiguraba la idea, distinguiendo dos modelos medianamente diferenciables: por un lado, el encierro panóptico, la exclusión que Foucault teorizara en relación a las sociedades disciplinarias y que George Orwell plasmara con maestría literaria en *1984*. Por otra parte, la transición hacia las sociedades de control post-industriales de Gilles Deleuze, el capitalismo cultural y la otra novela icónica de la época: *Un mundo feliz* de Aldous Huxley<sup>675</sup>.

El texto es igualmente opaco en lo que toca a la relación de la *totalidad* con el diálogo, más específicamente, con la subjetividad de los interlocutores. El cómo la identidad de *mismo*, su *yo*, se constituye como una *totalidad* se intuye en la mayor parte del texto, aunque quedó a deber una explicación más detallada en la cual se explore, desde la esfera individual (donde el psicoanálisis lacaniano sería una buena fuente de respuestas), hasta la institución social.

A propósito del apartado sobre la *producción imaginaria de la totalidad* (uno que sin duda disfruté escribir) me hubiera gustado explayarme en ejemplos concretos de construcción de imaginarios con fines de legitimación. Sin llevar a los extremos la argumentación como Girard, quien afirma que todos los mitos justifican la violencia mimética<sup>676</sup>, considero que el recurso del chivo expiatorio tuvo y sigue teniendo vigencia, desde los sacrificios aztecas<sup>677</sup>, hasta el holocausto nazi.

---

<sup>675</sup>Véase: Aguilar Nava, Alejandro y Olvera Alvarado, Valeria. “Un breve esbozo sobre los sistemas de dominación: la lectura crítica de A. Huxley y G. Orwell”, en Edmundo Hernández-Vela Salgado (Ed.) y Sandra Kanety Zavaleta Hernández (Coord.). *Política Internacional. Temas de Análisis 5. op. cit.*

<sup>676</sup>Véase: René Girard, *Ve a Satán caer como el relámpago. op. cit.*

<sup>677</sup>Michel Graulich comienza su libro remarcando lo ampliamente popularizados que se encontraban los sacrificios entre los aztecas. Afirma que para la inauguración del templo principal de México Tenochtitlan sacrificaron la increíble cifra de 80,400 guerreros en 1487. Cfr. Michel Graulich, *El sacrificio humano entre los aztecas*. Fondo de Cultura Económica, México, 2016, p. 11.

En días recientes, la realidad ha enseñado una vez más que al respecto quedan unas cuantas lecciones por aprender. La quema de brujas que inició Donald Trump, excandidato republicano y ahora presidente de Estados Unidos, contra las minorías norteamericanas le otorgó tantos réditos como para llegar a la oficina oval prácticamente sin experiencia política. Pretenda o no lo que arengaba durante su campaña, ha demostrado que, desde el punto de vista discursivo, la confección de un enemigo sirve como nada para la unificación de una comunidad.

Temo, por otra parte, que el argumento más débil de todo mi empeño sea además central. De la dualidad finitud-trascendencia (como infinitud) se desprende la otra: distancia-acercamiento. La finitud, como expuse, se halla claramente en el hecho de la muerte como fin de la existencia, pero realmente tiene que ver con toda limitación del ser humano ligado a su *ser en el mundo*. Falibilidad, indecibilidad, intraducibilidad del pensamiento, la comunicación está marcada por las limitaciones del ser de lenguaje.

Sin embargo, como trato de demostrar, el ser no vive para la muerte, no se remite a sus límites. Los trasciende en el *otro* y, por lo tanto, en la cultura. El lenguaje lo atestigua, no lo habría sin la capacidad de interactuar de alguna manera con el *otro*. Incluso la muerte, ineluctable, puede ser suavizada. “No morir solos” como dijera Paul Ricœur, el gesto magnánimo de la trascendencia que no sería sin la finitud, *mismo* trasciende en el *ser para otro*.

De ahí, el horizonte de futuras investigaciones se abre a muchas líneas de investigación. Levinas ocupa sólo un subapartado, por representar, en mi opinión, una posición paradigmática del pensamiento por el *otro*, pero al respecto, varios más merecen estudios rigurosos: para empezar, Martin Buber, a quien apenas toqué, pero que sienta las bases del pensamiento levinaseano (junto con Franz Rosenzweig), Sartre, Schutz, Derrida, y, muy contemporáneos, Slavoj Žižek y Alain Badiou, por nombrar algunos<sup>678</sup>.

Desde el punto de vista de la recuperación marxista que realiza Axel Honneth desde la tradición de la llamada escuela de Frankfurt post Habermas, el concepto de reificación demuestra seguir dando de qué hablar (al igual que el de ideología, con Laclau y Mouffe), muy a pesar de que después de la primera generación se haya renunciado a una crítica radical

---

<sup>678</sup>Sin embargo, remito al extraordinario y ameno libro de Terry Eagleton donde toca directamente a algunos de los mencionados autores. Véase: *Los extranjeros. Por una ética de la solidaridad. op. cit.*

de la modernidad. Quizá, sólo mediando este sacrificio, se pudo recuperar una cara del humanismo ilustrado, la más congruente con el proyecto de emancipación social y espiritual de los teóricos de las luces.

El grato descubrimiento de que la izquierda política tenía algo que decir sobre la cuestión (en contraposición con el pensamiento de Levinas que pretende ser ante-político) merecería, también para futuras investigaciones, un estudio detallado. Honneth parte del pensamiento de Lukács para saltar de ahí a visiones no tan relacionadas con el marxismo (Heidegger, Dewey...) ¿Qué hay sobre la reificación y el reconocimiento en Jürgen Habermas, Karel Kosick, Agnes Heller y compañía?

Igualmente desde la perspectiva de la sociología del conocimiento, el constructivismo y la fenomenología aplicada a lo social, mi aproximación es lamentablemente reducida. Además de obviar, entre otros, a Scheler y Manheim, precursores del enfoque de Schutz, junto a los igualmente olvidados sucesores de Berger y Luckmann (donde igualmente deberían tener cabida Habermas y Anthony Giddens), dejé para un futuro explorar fructíferos cruces con tradiciones del pensamiento social afines. Mi entusiasmo por explorar el reconocimiento en el interaccionismo simbólico (George H. Mead) y la microsociología (Erving Goffman y Randall Collins), la tradición estructural (Pierre Bourdieu) tendrá que esperar.

Por último, la pregunta clave para todo sociólogo de cepa. Más allá de la especulación, con la mirada fija en el mundo fuera de las letras ¿cómo ocurren estos procesos en situaciones concretas? La idea de un estudio que desde tiempo atrás ronda mi cabeza, sobre los campos en los que se desenvuelven los estudiantes de comunicación de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y la eficacia de los capitales que poseen para desenvolverse en ellos, por poner un ejemplo, sería ideal para complementar el acercamiento a los espacios intersubjetivos de reconocimiento o negación. Las dimensiones de esta tesis y el proyecto que rigió su desenvolvimiento no lo permitía por desgracia.

Hasta aquí, el periplo versó, de una u otra manera, sobre las posibilidades de la palabra ética: aquella que reconoce al *otro*, a su mundo y que lo coloca frente a *mismo* en una situación de renuncia de poder y ruptura de la *totalidad*. Al radicalizar la perspectiva ética del diálogo,

resurge el reconocimiento primordial que supone: el *otro* responde, y en la contestación se hace patente su autonomía y libertad. El *otro* se expresa en sus términos, pone en común su subjetividad y en esa medida sigue siendo *otro*, pero no ya el *otro* aislado o monádico que teme a la muerte y se revuelca en la angustia existencia: trasciende sin traicionarse.

*Mismo*, desde esta perspectiva, no puede dejar de responder por *otro*. En el diálogo se encuentra encadenado a *otro* y lo que lo caracteriza es ‘no poder’: no puede dejar de responder, no puede dejar de comprender, no puede integrar, no puede *totalizar* (ni totalizarse). Se abre un entremedio exclusivo del *animal simbólico*, en el que uno y *otro* al comunicar se comunican a sí mismos y a su mundo. A partir del reconocimiento primero que involucra el diálogo se puede, en este poner con, construir continuamente un entendimiento sin pretensiones instrumentales, sino, por el contrario, que se atiene a la fórmula: comprender es entenderse.

El contenido de la tesis, brevemente resumido en las líneas anteriores, llega hasta este punto. No sobrepasa las expectativas que el título se planteó: el diálogo, la ética y el *otro*. Sin embargo, no lo es todo. Ésta, considero, es la implicación que sirve como base y como mínimo a la convivencia, el *ser con otros* pasa a convertirse en *ser para otros*. Afortunadamente, la vida social no se reduce al encuentro con los demás como *otros*, desconocidos o anónimos a quienes se reconoce y por quienes se responde.

Pueden observarse diversos grados de proximidad y diversas actitudes mucho más complejas y menos teóricas. De entre ellas hay una, el amor, que por la naturaleza del proyecto no tiene cabida en el corpus principal de la argumentación, pero que me contentaré con esbozar en su generalidad, quizá, como notas para una investigación futura.

Por consiguiente, se podría lanzar al aire una última hipótesis: el discurso ético deja de ser necesario cuando se cuenta con el discurso afectuoso, en un sentido que no contrapone afecto o amor a la ética, sino que, más bien, los primeros comprenden a la segunda, la utilizan de plataforma, aun sin tener una reflexión teórica de la misma. El amor por el *otro*, en la forma precisa que trataré de precisar, es la ética del *otro*, llevada hasta sus últimas consecuencias.

El psicoanalista alemán Erich Fromm comienza su libro, *El arte de amar*<sup>679</sup>, situando el amor en el contexto de las sociedades contemporáneas. El amor, afirma, se comprende actualmente como algo que se da mágicamente o que se adquiere de entre un mercado de

---

<sup>679</sup>Erich Fromm, *El arte de amar*. Paidós, México, 1° reimp., 2008, p. 13 y ss.

opciones asequibles a través de diversos medios (belleza, poder...). En este análisis de Fromm, que no renuncia de todo al marxismo, el *otro* en quien se busca amor es un *otro* reificado: antes que una persona se busca un conjunto de características consideradas valiosas socialmente.

Como magistralmente observa Erich Fromm, el ser humano se encuentra en un estado de “separatidad”, no muy diferente a la finitud que Heidegger atribuyera a la angustia existencial de ser arrojado en el mundo. La búsqueda de la reunión con el todo, para pasar a ser parte de la unidad primordial del mundo es una preocupación constante desde que el ser es humano y las formas en que se ha intentado superarla varían según la época y el lugar.

Desde rituales orgiásticos, lugar de fusión de la comunidad en que todos se vuelven uno<sup>680</sup> que pueden coronarse en sacrificios reconciliadores de conflictos miméticos<sup>681</sup>, numerosos estudiosos ven en esta avocación por el todo primario (la *totalidad*) la pérdida de la individualidad en la reunión de un *mismo* colectivo, suturado imaginariamente que actúa bajo los designios irreflexivos de una voz de tono ultramundano. La tesis principal del mismo Fromm en *El miedo a la libertad* corre por ese sentido cuando trata de explicarse el holocausto, como una abdicación a la libertad y un apego al carácter autoritario que asocia con el protestantismo<sup>682</sup>.

Aquí una primera fórmula de lidiar con la libertad: la conformidad con la *totalidad*, el gran Estado, el Leviatán, el sentido común, la ideología, etcétera. Los individuos renuncian a la diferencia, a su autonomía, para identificarse con un significante incuestionable. La metáfora lacaniana vuelve a ser de utilidad: el arreglo es ortopédico, la unión articula las diferencias en una unidad vívida pero imposible. El espejo tiene ese extraño poder de presentar algo como total, como una y única representación.

Otro intento de superación tiene lugar en las sociedades individualizadas. La reivindicación de la libertad como el bien supremo se torna un narcisismo que antes analicé siguiendo a Lipovetsky. La crítica de Fromm no se halla a muchos pasos de distancia. *Mismo*

---

<sup>680</sup>Para Terry Eagleton el ritual orgiástico que tiene como inspiración la divinidad dioniseaca tiene la función de desarmar la individualidad en una *totalidad* imposible: “Disolver el yo en la naturaleza mediante el éxtasis, como hace Dioniso, es caer presa de una violencia atroz. Si la felicidad perfecta no es posible con el yo, tampoco lo es sin él” en *Terror santo. op. cit.* p. 15.

<sup>681</sup>La repetidamente recordada tesis de René Girard, quien afirma que la solución mítica al conflicto mimético en la comunidad pasa por la elección de un chivo expiatorio en quien descargar las tensiones. *Véase: Veo a Satán caer como el relámpago. op. cit.*

<sup>682</sup>*Véase: Erich Fromm, El miedo a la libertad. Planeta-De Agostini, Barcelona, 1985, 325 pp.*



ya no se adecua a un orden imaginario, se alinea totalmente consigo mismo sin dar cabida a nada más en su ser cerrado: él es su propia *totalidad*. La relación con el *otro* es de auto-satisfacción, no hay para él un espacio de autonomía.

Así, al abismo se le intenta superar en la vana ilusión del amor *fast-track* y en el erotismo, en la intimidad gratuita del encuentro sexual tomado sólo como remedo de una relación profundamente sustentada<sup>683</sup>. El amor, para ser una actitud que lleve a la trascendencia hacia el *otro* debe contemplar entregársele más allá del narcisismo momentáneamente saneado por el arrebató pasional: “ese estar ‘locos’ el uno por el otro, como una prueba de la intensidad de su amor, cuando sólo muestra el grado de su soledad anterior”<sup>684</sup>. La consecuencia del puro contacto narcisista es que, cuando se acaba, aún se está sólo. *Mismo* no se abrió a *otro*, se regocijó en su ser para sí.

A diferencia de la palabra ética que también busca colmar ese abismo, el amor lo hace desbordante. La finitud humana siempre es el telón de la existencia, pero lo humano se niega al determinismo que la muerte sugiere. ¿Cómo trascender? ¿Cómo ser más? La respuesta está en el *otro*: “La solución plena está en el logro de la unión interpersonal, la fusión con otra persona, en el *amor*”<sup>685</sup>.

Sin embargo, el camino hacia el amor no puede ser el de la pasión desbocada o la entrega total. *Mismo* debe amarse para amar, debe amar su libertad, debe ser plenamente. No hay amor que no contemple la libertad como su germen (“el amor es hijo de la libertad, nunca de la dominación”<sup>686</sup>). De nuevo, la estructura del lenguaje ayuda a aclarar: es posible amar a alguien (al *otro*) e incluso a sí mismo, pero este acto conlleva un distanciamiento necesario, *mismo* ama a su *yo*, la representación identitaria que tiene de sí.

Amar, en cualquier caso, es trascendencia. Conciencia de la separatividad (a la que yo llamé conciencia de la finitud) y necesidad de trascenderla se conjugan, nuevamente, en una relación de avocación por el *otro*: la existencia cobra sentido con su aparición, pero no puede disfrutarse de su compañía si no se le restituye a cada paso su libertad, su poder ser *otro*. El

---

<sup>683</sup>No creo que la postura de Fromm sea de mojigatería y conservadurismo con la sexualidad. Su crítica va dirigida principalmente en contra del abuso del discurso libertario que relativiza los grados con que se puede discernir lo adecuado y lo benéfico, al igual que los momentos y las situaciones.

<sup>684</sup>Erich Fromm, *El arte de amar. op. cit.* p. 16.

<sup>685</sup>*Ibidem.* p. 27.

<sup>686</sup>*Ibidem.* p. 36.

amor cumple esta función performativamente, es decir, en su empeño no se traiciona, el fin no justifica los medios:

*el amor maduro significa unión a condición de conservar la propia integridad, la propia individualidad. El amor es un poder activo en el hombre; un poder que atraviesa las barreras que separan al hombre de sus semejantes y lo une a los demás; el amor lo capacita para superar su sentimiento de aislamiento y separación, y no obstante le permite ser él mismo, mantener su integridad. En el amor se da la paradoja de dos seres que se convierten en uno y, no obstante, siguen siendo dos*<sup>687</sup>.

No hay en la renuncia del poder sobre el *otro* que implica el amor ánimos de redención, por más que la doctrina cristiana hable del auto-sacrificio como la clara muestra de él. Admirable en muchos sentidos, la concepción cristiana del amor, que se alcanza por la vía dolorosa, se encuentra más cercana al deseo por lo absoluto que el amor por el *otro* como individuo concreto, el *prójimo*. Quien se hace matar (que no es lo mismo que morir) por el *otro* descubre el deseo por su auto-anulación en un ser más grande. El *otro* se confunde con el pretexto en la gloria del auto-inmolado, muestra de la violencia que sublimada, es ejercida contra sí mismo.

En cambio, en la dialéctica que antes ensayé, el amor pasa la prueba. El amor como acercamiento es la unión con la otra persona, el amor como distancia, alienta su libertad. La lógica formal, recuerda Fromm, no puede lidiar con esta antinomia: ser uno sin dejar de ser dos. Los ánimos modernos de cálculo racional y efectividad instrumental haya un objeto esquivo que, como la creación artística (y toda forma de trascendencia radical) toma la vía del derroche, de lo presuntamente innecesario, de lo que se resiste a la visión utilitaria.

El manual ya no es más posible. Como Benjamin adujera, la reproductibilidad técnica evacua el aura de la obra de arte: hace el arte posible y, por lo tanto, probable. En la imposibilidad de la posibilidad de amar el ser humano se abre a la trascendencia. La unión amorosa, para seguir con la terminología, es siempre aurática: en su irreproducibilidad yace la posibilidad de la libertad, como una vía de escape de la soledad del ser, de ser más y ser con (de) *otro* (modo).

---

<sup>687</sup>*Ibidem.* p. 30.

Llevando un paso más la argumentación, toda verdadera libertad requiere del amor, pues sólo se entiende cabalmente la libertad como finitud y su trascendencia. Libertad en la absoluta finitud es ridículamente incapaz, libertad sin finitud es el imaginario panteísta donde la distinción entre el todo, la parte y su acción es innecesaria: Dios no es libre. El amor adquiere entonces la dimensión que Fromm le atribuye, es un arte, no se da en la facilidad o en la espontaneidad, se conquista con un aprendizaje que sólo se consigue en el acto: amar y dejar ser, o como Octavio Paz expresó con su genio poético:

amar es combatir, si dos se besan  
el mundo cambia, encarnan los deseos,  
el pensamiento encarna, brotan las alas  
en las espaldas del esclavo, el mundo  
es real y tangible, el vino es vino,  
el pan vuelve a saber, el agua es agua,  
amar es combatir, es abrir puertas,  
dejar de ser fantasma con un número  
a perpetua cadena condenado  
por un amo sin rostro;  
el mundo cambia  
si dos se miran y se reconocen,  
amar es desnudarse de los nombres<sup>688</sup>

Apostar al amor como una ética es un acto radical. Amar es acoger en lo real, acoger al *otro* sin reparos. No hay nada en el amar que pueda instrumentalizarse, es puro derroche. El ser humano se vuelve más que humano, el que ama construye una épica sobre la trascendencia, el sentido se revela. Hablar de revolución de amor es tautológico, pues amar a alguien siempre implica el cambio profundo, violento, sobre *mismo* que renuncia a lo máspreciado para todo ser viviente: dominar como forma de supervivir.

Posibilidad imposible, unión sin fusión. El continuo tira y afloja de la simetría, donde nada está garantizado sino el continuo empeño por preservar una igualdad que se escapa siempre, pero deja su huella. El amor es, a fin de cuentas, cuidar la libertad propia en la libertad del

---

<sup>688</sup>Octavio Paz, “Piedra de Sol” en *Libertad bajo palabra. op. cit.* p. 255-256.

*otro*. El arte de amar es el arte de vivir, seres arrojados al mundo encontrando la auténtica manera de ser.

¿Qué mejor forma de acabar una disquisición que pretendió ser teórica que con una oda al amor? Quizá sólo cuando se hace hablar el lenguaje a través de un acto creador como en la palabra poética (que no sería poesía sin *otro*, sólo hay verso para alguien) se vislumbra la trascendencia humana como un remedo de la trascendencia amorosa. Esta vez el lenguaje se desdobra con Javier Velaza:

No es inútil amarse,  
finalmente.

Lo mismo que amaestrar serpientes, nos exige  
técnica refinada y perder la vergüenza  
de actuar frente al mundo en taparrabos.

Y unos nervios de acero.

Pero amar es oficio  
saludable también: su liturgia apacigua  
el ocio que enajena -como supo Catulo-  
y perdió a las ciudades más felices.

Bajo la cuerda floja dispone -no pidáis  
una red, porque tal no es posible- otra cuerda,  
tan floja, pero última  
tan inútil a veces,  
bajo la cual no hay nada.

Y entreabre  
ventanas que te orean la cólera y exhiban  
a tu noche otras noches diferentes, y así  
sólo el amor nos salva a fin de cuentas  
del peligro peor que se conoce:  
ser sólo -y nada más- nosotros mismos.

Por eso,  
ahora que está ya dicho todo y tengo  
un sitio en el país de la blasfemia,  
ahora que este dolor de hacer palabra

con el propio dolor  
traspasa los umbrales  
del miedo,  
necesito de tu amor como analgésico;  
que vengas con tus besos de morfina a sedarme,  
y rodees mi talle con tus brazos  
haciendo un salvavidas, para impedir que me hunda  
la plomada letal de la tristeza;  
que me pongas vestidos de esperanza -ya casi  
no recordaba una palabra así-,  
aunque me queden grandes como a un niño  
la camisa más grande de su padre;  
que administres mi olvido y el don de la inconsciencia;  
que me albergues de mí -mi enemigo peor  
y más tenaz-, que me hagas un socaire,  
aunque sea mentira  
-porque todos es mentira  
y la tuya es piadosa-;  
que me tapes los ojos  
y digas ya pasó, ya pasó, ya pasó  
-aunque nada se pase, porque nada se pasa-,  
ya pasó,  
ya pasó,  
ya pasó,  
ya pasó.  
Y si nada nos libra de la muerte,  
al menos que el amor nos salve de la vida<sup>689</sup>.

---

<sup>689</sup>Javier Velaza, “El salvavidas”. Disponible en [<https://prendrelebot.wordpress.com/2016/05/03/el-salvavidas/>] Consultado el 12 de noviembre de 2016.

## FUENTES CONSULTADAS

### BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, Nicola. *Diccionario de Filosofía*. Fondo de Cultura Económica, México, 4° ed., 2004, 1103 pp.
- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. Akal, Madrid, 2007, 317 pp.
- Adorno, Theodor. *Minima moralia*. Akal, Madrid, 1° reimp., 2013, 274 pp.
- Althusser, Louis. *La filosofía como arma de la revolución*. Siglo XXI, México, 2° ed., 22° reimp., 151 pp.
- Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI, México, 2° ed., 26° reimp., 2011, 206 pp.
- Anderson, Perry. *Tras las huellas del materialismo histórico*. Siglo XXI, México, 5° reimp., 2011, 141 pp.
- Arditi, Benjamín. *El reverso de la diferencia. Identidad y Política*. Nueva Visión, Caracas, 2000, 224 pp.
- Arendt, Hannah. *Einichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. DeBolsillo, México, 2016, 440 pp.
- Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza Editorial, Madrid, 8° reimp., 2015, 695 pp.
- Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?* Paidós, Barcelona, 11° reimp., 2015, 156 pp.
- Arendt, Hannah. *The human condition*. Chicago Press, Estados Unidos, 2° ed., 1998, 349 pp.
- Aristóteles. *Aristóteles I*. Gredos, Madrid, 2011, 470 pp.
- Aristóteles. *Política*. Mestas, España, 2010, 2° ed., 316 pp.
- Aristóteles. *Retórica*. Gredos, Barcelona, 2007, 412 pp.
- Austin, John L. “Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones” en González Reyna, María Susana (coord.). *Teorías del discurso. Antología*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010, pp. 105-125.

- Barthes, Roland. *El placer del texto y lección inaugural de la cátedra de semiología literaria del Collège de France*. Siglo XXI, México, 2° ed., 1° reimp., 2014, 116 pp.
- Barthes, Roland. *Mitologías*, Siglo XXI, México, 2° ed., 2010, 256 pp.
- Bartra, Roger. *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*. Fondo de Cultura Económica-Pre-Textos, México, 3° reimp., 2012, 235 pp.
- Bartra, Roger. *Culturas líquidas en la tierra baldía*. Katz, Buenos Aires, 2008, 82 pp.
- Bartra, Roger. *Las redes imaginarias del poder político*. Pre-Textos, Valencia, 2010, 347 pp.
- Bartra, Roger. *Territorios del terror y la otredad*. Fondo de Cultura Económica, México, 2013, 141 pp.
- Bauman, Zygmunt. *Archipiélagos de excepciones*. Katz, Barcelona, 1° reimp., 2008, 134 pp.
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica, México, 1° reimp., 2015, 232 pp.
- Bech, Julio A. *Las raíces mitológicas del imaginario político*. Miguel Ángel Porrúa, México, 2004, 280 pp.
- Bech, Julio A. *Comunicación y cultura. Conceptos básicos para una teoría antropológica de la comunicación*. UNAM, México, 2015, 322 pp.
- Benjamin, Walter. *El autor como productor*, Ítaca, México, 2004, 60 pp.
- Benjamin, Walter. *Ensayos escogidos*. Ediciones Coyoacán, México, 4° ed., 2012, 213 pp.
- Benjamin, Walter. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Ítaca, México, 2003, 127 pp.
- Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Ítaca – Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2008, 118 pp.
- Benveniste, Émile. *Problemas de lingüística general II*. Siglo XXI, México, 18° reimp., 2011, 282 pp.
- Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, Buenos Aires, 2005, 233 pp.
- Beristáin, Helena. *Diccionario de Retórica y Poética*. Porrúa, México, 2010, 9° ed., 520 pp.
- Beuchot, Mauricio. *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2° reimp., 2013, 196 pp.
- Beuchot, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica*. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 5° ed., 2005, 257 pp.

- Blackmore, Susan. *Conversaciones sobre la conciencia*. Paidós, México, 2010, 369 pp.
- Bloch, Ernst. “Entrevista a Ernst Bloch” en Löwy, Michael. *Judíos heterodoxos. Romanticismo, mesianismo, utopía*. Anthropos- Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona - México, 2015, 189 pp.
- Borges, Jorge Luis. *Cuentos completos*. Lumen, México, 2012, 550 pp.
- Borges, Jorge Luis. *Jorge Luis Borges. Ficcionario. Una antología de sus textos*. Fondo de Cultura Económica, México, 4° reimp, 2003, 483 pp.
- Borges, Jorge Luis. *Historia de la Eternidad*. DeBolsillo, México, 2° reimp., 2015, 171 pp.
- Borges, Jorge Luis. *Poesía completa*. Lumen, México, 2011, 647 pp.
- Bourdieu, Pierre. *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*. Siglo XXI, México, 1° reimp., 2012, 189 pp.
- Bourdieu, Pierre. *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Akal, Madrid, 2008, 207 pp.
- Bronowski, Jacob. *El ascenso del hombre*. Fondo Educativo Interamericano (en formato .PDF), 187 pp.
- Buber, Martin. *¿Qué es el hombre?* Fondo de Cultura Económica, México, 29° reimp., 2014, 151 pp.
- Calsamiglia Blancafort, Helena y Tusón Valls, Amparo. *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*. Ariel, Barcelona, 1° reimp., 2001, 386 pp.
- Cassirer, Ernst. *Antropología Filosófica*. Fondo de Cultura Económica, México, 2° ed., 28 reimp., 2013, 335 pp.
- Cassirer, Ernst. *El mito del Estado*. Fondo de Cultura Económica, México, 2° ed., 11° reimp., 2013, 360 pp.
- Cioran, E. M. *Desgarradura*. Tusquets, México, 2013, 170 pp.
- Clément, Catherine. *Claude Lévi-Strauss*. Fondo de Cultura Económica, México, 1° reimp., 2014, 202 pp.
- Cohen, Esther. *La palabra inconclusa. Ensayos sobre cábala*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005, 4° ed., 175 pp.
- Cohen, Esther. *Los narradores de Auschwitz*. Paidós – Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010, 191 pp.



- Crossley, Nick. *Intersubjetivity. The fabric of social becoming*. SAGE, London, 1996, 188 pp.
- Derrida, Jacques. *Fuerza de Ley. El 'fundamento místico de la autoridad'*. Tecnos, Madrid, 2° ed., 1° reimp., 2010, 151 pp.
- Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona, 2012, 413 pp.
- de Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana, México, 3° reimp., 2010, 229 pp.
- de Maistre, Joseph. *Tratado sobre los sacrificios*. Sexto Piso, México, 2009, 78 pp.
- Dosse, François. *Historia del Estructuralismo. Tomo I: El campo del signo, 1945-1966*. Akal, Madrid, 2004, 461 pp.
- Dosse, François. *Historia del Estructuralismo. Tomo II: El canto del cisne, 1967 hasta nuestros días*. Akal, Madrid, 2004, 533 pp.
- Dostoyevsky, Fiodor. *El gran inquisidor*. Taurus, México, 2013, 132 pp.
- Durand, Gilbert. *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*. Anthropos – Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Barcelona – México, 2013, 366 pp.
- Durand, Gilbert. *La crisis espiritual en Occidente. Las conferencias de Eranos*. Siruela, Madrid, 2011, 404 pp.
- Durand, Gilbert. *La imaginación simbólica*. Amorrortu, Buenos Aires, 1971, 147 pp.
- Eagleton, Terry. *Ideología. Una introducción*. Paidós, Barcelona, 2005, 284 pp.
- Eagleton, Terry. *Los extranjeros. Por una ética de la solidaridad*. Paidós, Madrid, 2010, 599 pp.
- Eagleton, Terry. *Terror Santo*. Debate, México, 2008, 174 pp.
- Eco, Umberto. *El nombre de la rosa*. Lumen, España, 1985, cuarta edición, 614 pp.
- Eco, Umberto. *La estrategia de la ilusión*. Gandhi - DeBolsillo, México, 2014, 367 pp.
- Eco, Umberto. *Tratado de semiótica general*. DeBolsillo, México, 2005, 461 páginas.
- Eco, Umberto y María Martini, Carlo. *¿En qué creen los que no creen?* Taurus, México, 1° reimp., 2015, 119 pp.
- Eliade, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*. Era, México, 22° reimp., 2010, 462 pp.
- Elias, Norbert. *La soledad de los moribundos*. Fondo de Cultura Económica, México, 3° ed., 3° reimp., 2015, 139 pp.

- Elytis, Odysseas. *Prosa. Seis ensayos*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001, 265 pp.
- Fernández Christlieb, Fátima. “Prólogo” en Norbert Elías, *La soledad de los moribundos*. Fondo de Cultura Económica, México, 3° ed., 3° reimp., 2015, pp. 7-18.
- Fiasse, Gaëlle (Coord.). *Paul Ricœur. Del hombre falible al hombre capaz*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2009, 157 pp.
- Fink, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Alianza Editorial, Madrid, 1979, pp. 191-202.
- Freud, Sigmund. *Obras Completas. Tomo 2*. Biblioteca Nueva, Madrid, 3° ed., 2006, pp. 343-754.
- Freud, Sigmund. *Obras Completas. Tomo 6*. Biblioteca Nueva, Madrid, 3° ed., 2006, pp. 1941-2412.
- Freud, Sigmund. *Obras Completas. Tomo 7*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2° ed., 2001, pp. 2413-2832.
- Fromm, Erich. *El arte de amar*. Paidós, México, 1° reimp., 2008, 128 pp.
- Fromm, Erich. *El lenguaje olvidado*. Paidós, México, 2° reimp., 2014, 299 pp.
- Fromm, Erich. *El miedo a la libertad*. Planeta-De Agostini, Barcelona, 1985, 325 pp.
- Foucault, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica, México, 2° ed., 1° reimp., 2006, 287 pp.
- Foucault, Michel. *El orden del discurso*. Tusquets, México, 2009, 76 pp.
- Foucault, Michel. *Historia de la locura en la época clásica I*. Fondo de Cultura Económica, México, 2° ed., 14° reimp., 2012, 575 pp.
- Foucault, Michel. *Historia de la locura en la época clásica II*. Fondo de Cultura Económica, México, 2° ed., 14° reimp., 2012, 411 pp.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Biblioteca Nueva – Siglo XXI, Madrid, 2012, 151 pp.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, México, 2° ed., 2° reimp., 2014, 397 pp.
- Foucault, Michel. *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 8° reimp., 2014, 350p p.
- Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Ediciones la Piqueta, Madrid, 2° ed., 1979, 189 pp.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar*. Siglo XXI, México, 2° ed., 1° reimp., 2010, 359 pp.

- Fukuyama, Francis. *¿El fin de la historia? y otros ensayos*. Alianza, Madrid, 2015, 164 pp.
- Gadamer, Hans-Georg. *Arte y Verdad de la palabra*. Paidós, Barcelona, 2012, 157 pp.
- Gadamer, Hans-Georg. *Mito y razón*. Paidós, Barcelona, 1997, 113 pp.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. Sígueme, Salamanca, 2012, 13° ed., 697 pp.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método II*. Sígueme, Salamanca 2010, 8° ed., 429 pp.
- Galeano, Eduardo. *Ser como ellos*. Siglo XXI, México, 8° reimp., 2010, 129 pp.
- García Ramos, Juan Manuel. *La metáfora de Borges*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2003, 91 pp.
- Geertz, Clifford. *Conocimiento local*. Paidós, Madrid, 3° reimp., 2011, 297 pp.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, México, 11ª reimp., 2006, 387 pp.
- Gibu Shimabukuro, Ricardo. *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas*. Ítaca-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México-Puebla, 2011, 144 pp.
- Girard, René. *Veo a Satán caer como el relámpago*. Anagrama, Barcelona, 2° ed., 2012, 248 pp.
- Girard, René y Vattimo, Gianni. *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*. Paidós, Madrid, 2011, 155 pp.
- Goutman, Ana. “De la indignidad del hablar por los Otros” en Goutman, Ana (coord.). *Diversidad cultural*. Ítaca, México, 2013, p. 20.
- Gramsci, Antonio y Forgacs, David (ed.). *The Gramsci reader. Selected Writings 1916-1935*. New York University Press, New York, 2000, 447 pp.
- Graulich, Michel. *El sacrificio humano entre los aztecas*. Fondo de Cultura Económica, México, 2016, 477 pp.
- Habermas, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública*. Gustavo Gili, Barcelona, 11° reimp., 2011, 352 pp.
- Habermas, Jürgen. “La modernidad, un proyecto incompleto” en Hal Foster, *La posmodernidad*. Kairós – Colofón, México, 1988, pp. 19-36.
- Heater, Derek. *Ciudadanía. Una breve historia*. Alianza, España, 2007, 282 pp.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México, 2° ed., 16 reimp., 2012, 479 pp.

- Heller, Agnes. *Sociología de la vida cotidiana*. Ediciones Península, Barcelona, 2° ed., 1987, 418 pp.
- Hinkelammert, Franz. *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. Dríada, México, 2008, 253 pp.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica, México, 2° ed., 18° reimp., 2012, 618 pp.
- Honneth, Axel. *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Katz, Buenos Aires – Barcelona, 2010, 85 pp.
- Honneth, Axel. *Reificación. Un estudio sobre la teoría del reconocimiento*. Katz, Buenos Aires, 2007, 150 pp.
- Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Trotta, Madrid, 2° ed., 2010, 187 pp.
- Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Tecnos, Madrid, 3° ed., 1° reimp., 222 pp.
- Huxley, Aldous. *Un mundo feliz*. Milenium, México, 1999, 287 pp.
- Jakobson, Roman. “El metalenguaje como problema lingüístico” en González Reyna, María Susana (coord.). *Teorías del discurso. Antología*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010, pp. 77-86.
- Jung, Carl Gustav. *Simbología del espíritu. Estudios sobre fenomenología psíquica*. Fondo de Cultura Económica, México, 10° reimp., 2012, 329 pp.
- Jünger, Ernst. *Sobre los acantilados de mármol*. Tusquets, Barcelona, 2008, 220 pp.
- Kant, Immanuel. *¿Qué es la ilustración?* Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1° reimp., 2013, 64 pp.
- Lacan, Jacques. *Escritos I. Siglo XXI*, México, 3° ed., 2° reimp., 2013, 495 pp.
- Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica, México, 2° ed., 2006, 312 pp.
- Laclau, Ernesto. *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014, 169 pp.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 3° ed., 1° reimp., 2011, 246 pp.
- Lévi-Strauss, Claude. *Todos somos caníbales*. Fondo de Cultura Económica, México, 2014, 208 pp.

- Levinas, Emmanuel. *Ética e infinito*. Antonio Machado Libros, Madrid, 2015, 106 pp.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Sígueme, Salamanca, 2° ed., 2012, 351 pp.
- Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío*. Anagrama – Colofón, México, 1° reimp., 2013, 220 pp.
- Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase*. Instituto del Libro, La Habana, 1970, 332 pp.
- Liotard, Jean-François. *La condición posmoderna*. Cátedra, Madrid, 12° ed., 2014, 119 pp.
- Marengo Sandoval, Diana. “La diversidad cultural y su dimensión textual” en Ana Goutman (coord.) *Diversidad cultural*. Ítaca, México, 2013, pp. 31-42.
- Marramao, Giacomo. *Contra el poder*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2013, 110 pp.
- Marx, Karl. *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI, México, 10° reimp., 2013, 410 pp.
- Marx, Karl. *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro (Tesis Doctoral)*. Editorial Ayuso, Madrid, 1971, 81 p.
- Marx, Karl y Engels, Frederich. *Ideología Alemana, Manifiesto del Partido Comunista y El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Colofón, México, 3° reimp., 2008, 192 pp.
- Monsiváis, Carlos. “La luz en el zoológico de las sombras” en Jorge Luis Borges y Francisco Toledo, *Zoología Fantástica*. Galería Arvil – Instituto Nacional de Bellas Artes, México, 2° ed., 2013, 118 pp.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Alianza, Madrid, 3° ed., 1° reimp., 2012, 556 pp.
- Nietzsche, Friedrich. *Consideraciones intempestivas*. Alianza, Argentina, 2002, 205 pp.
- Nietzsche, Friedrich. *El libro del filósofo*. Taurus, México, 2013, 142 pp.
- Nietzsche, Friedrich. *La ciencia jovial*. Biblioteca Nueva – Colofón, México, 2001, 419 pp.
- Nietzsche, Friedrich. *La voluntad de poder*. EDAF, Madrid, 24° reimp., 2014, 680 pp.
- Olvera Alvarado, Valeria (Tesis Licenciatura). *Límites y alcances del neoliberalismo en la identidad cultural argentina a través de la industria de la moda en el S. XXI*. FCPyS-UNAM, 2015, 230 pp.
- Paz, Octavio. *Libertad bajo palabra*. Fondo de Cultura Económica, México, 3° ed., 8° reimp., 2008, 268 pp.
- Peirce, Charles Sanders. *La ciencia de la semiótica*. Nueva Visión, Argentina, 116 pp.

- Peirce, Charles Sanders. *Obra filosófica reunida. Tomo I (1867-1893)*. Fondo de Cultura Económica, México, 2012, 450 pp.
- Perelman, Chaïm. *El imperio retórico*. Grupo Editorial Norma, Santa Fe de Bogota, 1997, 214 pp.
- Perelman, Chaïm y Olbrechts-Tyteca L. *The new rhetoric. A treatise on argumentation*. University of Notre Dame Press, Indiana, 1° reimp., 2013, 566 pp.
- Peters, John Durham. *Hablar al aire. Una historia de la idea de comunicación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, 360 pp.
- Piaget, Jean. *Seis estudios de psicología*. Planeta, México, 1985, 225 pp.
- Ramírez Vidal, Gerardo. *La palabra y el puño. Perfiles de la retórica nazista en el Mein Kampf de Adolfo Hitler*. Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2013, 154 pp.
- Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión, Argentina, Buenos Aires, 3° reimp., 2012, 176 pp.
- Ricœur, Paul. *Anthologie. Points*, Paris, 2007, 427 pp.
- Ricœur, Paul. *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. Fondo de Cultura Económica, México, 1° reimp., 2013, 330 pp.
- Ricœur, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Trotta, Madrid, 2° ed., 2011, 494 pp.
- Ricœur, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI, México, 13° reimp., 2012, 483 pp.
- Ricœur, Paul. *Historia y narratividad*. Paidós, Barcelona, 2014, 4° reimp., 230 pp.
- Ricœur, Paul. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Siglo XXI y Universidad Iberoamericana, México, 6° reimp., 2011, 112 pp.
- Ricœur, Paul. *Vivo hasta la muerte seguido de Fragmentos*. Fondo de Cultura Económica, México, 1° reimp., 2014, 117 pp.
- Rivara Kamaji, Greta. *El ser para la muerte. Una ontología de la finitud*. Facultad de Filosofía y Letras (UNAM)-Ítaca, México, 2003, 131 pp.
- Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social*. Istmo, Madrid, 2004, 219 pp.
- Rovatti, Pier Aldo. “Transformaciones a lo largo de la experiencia” en Vattimo, Gianni y Rovatti, Pier Aldo (eds.) *El pensamiento débil*. Cátedra, Madrid, 5° ed., 2006, pp. 43-75.

- Ryback, Timothy W. *Los libros del gran dictador*. Ediciones Destino, México, 2010, 380 pp.
- Safranski, Rüdiger. *¿Cuánta globalización podemos soportar?* Tusquets, México, 2013, 120 pp.
- Sartre, Jean Paul. *El ser y la Nada*. Losada, Buenos Aires, 5° reimp., 2013, 860 pp.
- Saussure, Ferdinand de. *Curso de Lingüística General*. Planeta-De Agostini, México, 1985, 277 pp.
- Schaff, Adam. *Lenguaje y conocimiento*. Grijalbo, México, 1975, 269 pp.
- Schutz, Alfred. *El problema de la realidad social*. Amorrortu, Buenos Aires, 2° ed., 2° reimp., 2008, 326 pp.
- Schwanitz, Dietrich. *La cultura. Todo lo que hay que saber*. Taurus, México, 2006, 558 pp.
- Sfez, Lucien. *La comunicación*. Publicaciones Cruz, México, 2003, 112 pp.
- Shakespeare, William. *Hamlet, príncipe de Dinamarca*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2° reimp., 2016, 303 pp.
- Sloterdijk, Peter. *Normas para el parque humano*. Siruela, Madrid, 5° ed., 2008, 92 pp.
- Solares, Blanca. *El síndrome Habermas*. Porrúa, México, 1997, 174 pp.
- Soler de Frost, Pablo. *Adivina, o te devoro. El enigma de los símbolos*. Fondo de Cultura Económica, México, 2013, 192 pp.
- Steiner, George. *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*. Fondo de Cultura Económica. México, 3ª reimp., 2013, 529 pp.
- Steiner, George. *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*. Fondo de Cultura económica - Siruela, México, 2° reimp., 2014, 83 pp.
- Steiner, George. *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*. Gedisa, Barcelona, 2013, 140 pp.
- Steiner, George. *Los logócratas*. Fondo de Cultura Económica-Siruela, México, 2010, 1° reimp., 218 pp.
- Steiner, George. *Nostalgia del absoluto*. Siruela, Madrid, 12° ed., 2014, 133 pp.
- Sucasas, Alberto. *El rostro y el texto. La unidad de ética y hermenéutica*. Anthropos, Barcelona, 2001, 271 pp.
- Sutton, Sara. "El por-venir del otro como Otro" en Esther Cohen (ed.), *Jacques Derrida. Pasiones institucionales I*. Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007, pp. 189-206.

- Theunissen, Michael. *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*. Fondo de Cultura Económica, México, 2013, 590 pp.
- Tomasello, Michel. *Los orígenes de la comunicación humana*. Katz, Madrid, 2013, 275 pp.
- Toulmin, Stephen E. *Los usos de la argumentación*. Ediciones Península, Barcelona, 2007, 330 pp.
- Vattimo, Gianni. *Ética de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1991, 224 pp.
- Vattimo, Gianni (coord.). *La secularización de la Filosofía: hermenéutica y posmodernidad*. Gedisa, Barcelona, 1992, 296 pp.
- Vattimo, Gianni. *La sociedad transparente*. Paidós, Barcelona, 6° reimp., 2010, 172 pp.
- Vernant, Jean-Pierre. *Érase una vez... El universo, los dioses, los hombres*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2° ed., 6° reimp., 2010, 211 pp.
- Vernant, Jean-Pierre. *Los orígenes del pensamiento griego*. Paidós, México, 2011, 145 pp.
- Verón, Eliseo. “La palabra adversativa” en Verón, Eliseo (et. al.). *El discurso político*. Hachette, Buenos Aires, 1987, pp. 11-26.
- Virilio, Paul. *El arte del motor. Aceleración y realidad virtual*. Manantial. Buenos Aires, 3° reimp., 2003, 168 pp.
- Vitale, Alejandra. *El estudio de los signos: Peirce y Saussure*. Eudeba, Argentina, 2004, 112 páginas.
- Weber, Max. *El político y el científico*. Alianza, Madrid, 3° ed., 2012, 227 pp.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Fondo de Cultura Económica, México, 2° ed., 2011, 580 pp.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Wiley-Blackwell, West Sussex, 4° ed., 2009, 321 pp.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-philosophicus*. Tecnos, Madrid, 4° ed., 2013, 303 pp.
- Wittgenstein, Ludwig. *Zettel*. Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 3° ed., 1997, 127 pp.
- Xirau, Ramón. *Palabra y silencio*. Siglo XXI – El Colegio Nacional, México, 3° reimp., 2013, 152 pp.
- Slavoj Žižek, *El acoso de las fantasías*. Siglo XXI, México, 5° reimp., 2013, 261 pp.



## HEMEROGRAFÍA

- Aguilar Nava, Alejandro. “Un diálogo para la paz. Una aproximación al otro desde una ética del reconocimiento” en Hernández-Vela Salgado, Edmundo (Ed.) y Sandra Kanety Zavaleta Hernández (Coord.), *Paz y seguridad y desarrollo*. Tomo VIII (pendiente de publicación). Universidad Nacional Autónoma México-Lirio, México.
- Aguilar Nava, Alejandro y Olvera Alvarado, Valeria. “Un breve esbozo sobre los sistemas de dominación: la lectura crítica de A. Huxley y G. Orwell”, en Edmundo Hernández-Vela Salgado (Ed.) y Sandra Kanety Zavaleta Hernández (Coord.). *Política Internacional. Temas de Análisis 5*. Lirio-FCPS UNAM, México, (por publicar).
- Everaert-Desmedt, Nicole. *La comunicación artística: subversión de las reglas y nuevo conocimiento*. En *Acta Poética 22*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, pp.
- Fackenheim, Emil. “The Holocaust and Philosophy” en *The Journal of Philosophy*. Volumen LXXXII, Número 10, 1985.
- Morris, Charles W. “The foundation of the theory of signs” en *Encyclopaedia of the unified sciences* Vol. I No. 2. The University of Chicago Press, EE. UU. 3° ed., 1944.
- Revista Anthropos. Huellas del conocimiento. Gianni Vattimo. Hermeneusis e historicidad*. N° 217, 2007, 224 pp.
- Serrano de Haro, Agustín. “La filosofía ante el Holocausto: orientaciones categoriales y bibliográficas” en *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento. Vigencia y singularidad de Auschwitz. Un acontecimiento histórico que nos da que pensar*. N° 203, 2004, pp. 95-109.

## FUENTES ELECTRÓNICAS

- Benjamin, Walter. “El narrador”. (1936) Disponible en línea en: [http://mimosa.pntic.mec.es/~sferna18/benjamin/benjamin\_el\_narrador.pdf]. Consultado el 4 de junio de 2016.
- Bourdieu, Pierre. “Espíritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático” en *Revista Sociedad*, Facultad de Ciencias Sociales (UBA), Buenos Aires, 2012, [en línea], Dirección URL: <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/1042.pdf>, Consultado: 26 de mayo de 2016.
- Cordua, Carla. “Wittgenstein y los sentidos del silencio” en *Estudios Públicos*. Centro de Estudios Públicos, Santiago de Chile, número 70 (otoño 1998), pp. 243-258. Disponible en línea en [http://www.cepchile.cl/dms/archivo\_1775\_280/cordua\_pm.pdf]
- Deleuze, Gilles; “Post-scriptum sobre las sociedades de control”. Disponible en línea en: [http://www.oei.org.ar/edumedia/pdfs/T10\_Docu1\_Conversaciones\_Deleuze.pdf,] Consultado el 16 de diciembre de 2015.
- Eco, Umberto. “Apostillas a El nombre de la rosa” Disponible en línea en: [http://www.raco.cat/index.php/Analisi/article/viewFile/41264../88267] Consultado el 18 de julio de 2016.
- Fuglister, N. “Profeta” en *Gran enciclopedia teológica Mercaba*. pp. 442-453. Disponible en línea en [http://www.mercaba.org/ConFT/P/PROFETA-1.pdf] Consultado el 10 de agosto de 2016.
- Galeano Eduardo. *loc. cit.* Juan José Tamayo, “Ese Sur que también existe”. Disponible en línea en: [http://cultura.elpais.com/cultura/2015/05/05/babelia/1430833846\_149513.html] Consultado el 19 de septiembre de 2016.
- Lema Hincapié, Andrés. “Versión en español de los pasajes en latín de *El nombre de la rosa*, de Umberto Eco” en *Praxis Filosófica*, Cornell University, Ithaca, U.S.A. Disponible en línea en [http://praxis.univalle.edu.co/numeros/n23/andres\_lemma.pdf]
- Rodolfo Santander, Jesús. “El silencio de Wittgenstein” en *La Lámpara de Diógenes*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México, enero-junio 2000,

- año/vol. 1, número 001. Disponible en línea en  
[<http://www.redalyc.org/pdf/844/84410104.pdf>]
- Javier Velaza, “El salvavidas”. Disponible en  
[<https://prendrelebot.wordpress.com/2016/05/03/el-salvavidas/>] Consultado el 12  
de noviembre de 2016.
- Weaver, Warren. *Recent Contributions to The Mathematical Theory of Communication*.  
1949. Disponible en línea en:  
[<http://isites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic933672.files/Weaver%20Recent%20Contributions%20to%20the%20Mathematical%20Theory%20of%20Communication.pdf>] Consultado: 12 de febrero de 2016.
- Zaid, Gabriel. “Los antropólogos, dueños de la cultura” en *Letras Libres*. (abril de 2007)  
Disponible en línea en [<http://www.letraslibres.com/revista/convivio/los-antropologos-duenos-de-la-cultura?page=full>]. Consultado: 1 de junio de 2016.
- Žižek, Slavoj. “Slavoj Zizek on "Fukuyama, Judith Butler, Umberto Eco, and others ...”  
Disponible en línea en: [<https://www.youtube.com/watch?v=NawTYMOKP0c>]  
Consultado el 6 de julio de 2016.