



UNIVERSIDAD NACIONAL
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

HOJA FILOSÓFICA

EDICIÓN DIGITAL

HOJA FILOSÓFICA N.º 5

PRESENTACIÓN

El lector ha de apreciar en este número el interés por el quehacer filosófico de nuestro tiempo: la incorporación de la enseñanza de la filosofía en el contexto centroamericano. La creación de teorías propias que proporcionen un salto a las fronteras tradicionales del saber, o su influencia, o su importancia en la formación del nuevo profesional que ha de forjar distintos métodos y procedimientos para ubicar nuevas confrontaciones de la filosofía como instrumento liberador de ataduras ideológicas. Se plantea, de esta forma, el diálogo entre la ciencia y filosofía. Y todos estos aspectos habrían de tomarse en cuenta en cuanto se estudian los sistemas y posiciones, especialmente en la crítica a la metodología y epistemología de los últimos tiempos, en que la filosofía se diversifica en otras disciplinas. Sus nuevos derroteros se inclinan a formar tipologías de corte científico y epistémico. La naturaleza tecnificada es para la filosofía un hondo dilema, pues, encuentra condiciones en el espacio de la tradición de donde es sustraída y destinada a crear dificultades regionales en su enseñanza. El trabajo del autor nos hace reflexionar en el sentido de que la filosofía proporciona instrumentos adecuados para develar la naturaleza y procedimientos de la enseñanza –aprendizaje. El ser de hoy cambia su naturaleza en una sociedad en que la ciencia controla los patrones. Solo la ciencia tiene derecho a limitar, a legitimar, a postular la última ratio.

En otro aparte el pensamiento de M. Foucault resalta la crisis de la modernidad. El tema de las subjetividades en la sociedades opresoras también cuestionan el papel que se le ha asignado a las ciencias como articuladoras de las proyecciones sociales, económicos y culturales de toda civilización que descubre el signo vital de la utopía. El enfoque del autor tiende a la dirección de explorar el sendero de la incertidumbre social y el desplazamiento del yo, en los grandes sistemas de opresión y liberación vistos por la conciencia crítica de nuestro tiempo.

También presentamos una reflexión sobre el pensamiento de Rousseau: la búsqueda de la libertad, en los orígenes de la sociedad y la legitimidad de las instituciones civilizatorias. La idea de progreso se plantea en la libertad y constitución del estado. Ante las ideas sobre la postmodernidad, el pensamiento del ginebrino es del hombre que reflexiona sobre la autonomía moral y la libertad del género humano, especialmente cuando la desigualdad es un postulado que se critica en las ideologías de la actualidad.

Gerardo César Hurtado
Editor.

Universidad Nacional
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Filosofía
Apartado 86 –3000, Heredia
Costa Rica, Centro América
Teléfono: 277 3577
Fax: 277 3405
Correo electrónico: mmoreira@una.ac.cr

MIEMBROS DE LA COMISIÓN EDITORIAL

Dr. Carlos Molina Jiménez
Dr. Luis Rivera Pérez
Lic. Carlos Morales Morales

EDICIÓN DIGITAL:

Mauricio Moreira Guzmán

EDITOR:

Lic. Gerardo César Hurtado

CONTENIDO

La enseñanza de la filosofía: un reto en la región centroamericana como un filosofar mas original.

Foucault y la crisis de la modernidad.

Introducción a la filosofía de Jean Jacques Rousseau: discurso sobre la desigualdad entre los hombres.

Identidades culturales en la globalización.





La enseñanza de la filosofía: un reto en la región centroa- mericana como un filosofar más original

Carlos Morales
Director, Departamento de Filosofía, UNA

Desde una percepción como profesor de filosofía en esta región, uno de los desafíos inminentes de su desarrollo en esta Centroamérica de hoy, se encuentra en el área de la enseñanza de la misma. ¿En qué consiste ahora, en estos países nuestros, enseñar filosofía?

Parece ser un problema inexistente, o bien, como dicen otros: un pseudoproblema. Pero si se analiza la formación de algunas Escuelas de Filosofía en Centroamérica, como la UCR o la de Honduras o bien la de Guatemala, la percepción es evidente. Hasta el grado de que no hay ningún curso que oriente al estudiante y al estudioso a analizar y discutir el procedimiento de producción filosófica.

Por supuesto, si se revisa el currículum, hay cursos sobre metodología, teoría del conocimiento o epistemología, inclusive, están ahí sus cursos de Lógica I y Lógica II; pero en ninguno aparece ese taller particular en el que el filósofo va creando el montaje de su teoría.

Me refiero a enseñar los aspectos sustantivos del acto de producir filosofía: el esfuerzo mental, subjetivo y racional, que el pensamiento realiza a través de la capacidad individual de los filósofos. Hablo, por ejemplo, del momento en que la Diosa ilumina a Sócrates en la creación de su doctrina o el instante en que Platón descubre la idea, o bien, el giro metafísico que hace Aristóteles para la logicidad del ente.

Ciertamente, en los diferentes textos de aproximación en introducción a la disciplina del filosofar hay elementos que sugieren, aunque muy difusas, algunas de las líneas constitutivas de esta actividad creadora del pensar, pero nada más. Considero, sin embargo, que es vital hoy, para el filosofar en nuestra Centroamérica contemporánea, esclarecer lo más que se pueda ese punto desde donde surgen los elementos centrales de un sistema filosófico o, lo que es lo mismo, de la Teoría.

Esta exigencia se impone en estas tierras, por cuanto la mayor parte de profesores hacemos del discípulo más repetidor que creador. Es obvio que en filosofía como en cualquier otro saber, hay que repetir el dominio de las principales directrices, pero con el objetivo de que sirva de fundamento para lo genuino del filosofar que es, en el último caso, el crear, nueva doctrina. Pero, insisto, uno de los problemas graves de nuestras escuelas es que orientamos al estudiante sólo a repetir los grandes sistemas.

Considero que América Latina es este dilema respecto al pensar: repetimos o creamos producciones filosóficas. En la medida que orientamos nuestra enseñanza hacia la creación, nos estaremos aproximando a la autenticidad del filosofar en América Latina. De lo contrario seguiremos cuestionándonos qué somos, si somos algo, en el devenir de la filosofía mundial.

Encuentro, en la enseñanza de la Filosofía, en esta región del Continente, uno de los principales problemas para el desarrollo del pensar en esta Centroamérica actual. Iniciamos el siglo XXI y, excepto unos pocos maestros, con-





tinuamos los profesores universitarios formando nuevos filósofos más repetidores de historia de la metafísica que creadores de nuevas propuestas teóricas. Helio Gallardo y el Alemán Hinkelamert, Don Alejandro Serrano y el ilustre Ellacuría y – me atrevo a decir que los Jesuitas del Salvador – hacen esfuerzos por afirmar el filosofar de esta región en el Continente, pero hasta ahí no más. Me parece que es muy poco lo logrado y si nos comparamos con el nivel mexicano, la distancia es evidente. Y además, si seguimos haciendo lo que desde hace más de 30 años se hace con el oficio del pensar, pasarán 30 años más y probablemente la situación haya cambiado poco o nada.

Por lo tanto, uno de los problemas cardinales de la filosofía, en estos primeros lustros históricos del nuevo siglo, en esta área llena de masas de indios y mestizos empobrecidos, consiste en formar un nuevo tipo de filosofar que responda a las exigencias de estos pueblos, de una existencia social e individual más humana.

Me atrevo a decir que mientras los filósofos no procuremos forjar una manera en que produzcamos intelectuales más dispuestos a crear una teoría propia que a repetir la línea histórica de la Metafísica Occidental. Desde Parménides hasta El Ser y el Tiempo de Martín Heidegger, continuaremos moviéndonos sin ninguna importancia en el quehacer intelectual continental y mundial.

Es más, si no tenemos variaciones en el modo de producir, continuaremos sin darle importancia a los resultados alcanzados por el desarrollo mundial del filosofar.

Conscientemente pongo el nombre de Martín Heidegger y de la segunda parte de su trabajo, porque muchos de nuestros profesores no quieren reconocer lo que hizo y presentó en ese último período este filósofo Alemán. Por ejemplo: La demostración del error de la metafísica de Occidente y de la caída definitiva de esta por la crítica incisiva de Nietzsche. Muchos colegas siguen suponiendo la existencia de la metafísica y todavía hay algunas de reconocida autoridad que se solazan al decir que la crítica metafísica presentada por Heidegger es una soberana tontería.

Considero que es necesario revisar de nuevo el proceso de formación que ha producido – y produce – tanto atraso en el pensar en estos días, entre nuestros intelectuales. Tenemos que buscar un camino que logre dar con un profesional que sea producto de nuevas propuestas filosóficas para superación de los problemas de la vida de nuestras colectividades. No es suficiente con hacer que los profesores y sus estudiantes repitan hasta el aburrimiento que todo quehacer del pensar es siempre producto del devenir socio – histórico en el que al intelectual le ha tocado – o le toca vivir – . Esto todo científico, natural o social, lo sabe y lo asume. Y también me atrevo a señalar que todo filósofo consumado y todo estudiante hasta de nivel discreto lo dan como un hecho incuestionable. Tan es cierta esta situación que Popper, consumado enemigo ideológico del historicismo materialista, lo utiliza para presentar una de las críticas más fuertes que he leído contra Platón, para señalar las fuentes socio – históricas y los orígenes de clase que fundamenta la aparición del idealismo historicista del noble filósofo de Atenas (1).

Pero con todo y eso, aquí en Centroamérica, no es suficiente. Se necesita hacer ajustes en los diversos cursos de Teoría del Conocimiento, de Teoría del Método y Epistemología.

La práctica profesional de los distintos Licenciados en Filosofía e inclusive hasta ciertos especialistas de nivel de postgrado, porque, aunque conocen los problemas fundamentales que arroja el estudio sobre el despliegue del saber filosófico y científico, tanto en su perfil episte-



mológico como en la dimensión metodológica y se percibe que dominan el marco general en el que se han desarrollado la búsqueda de la verdad, no avanzan sin embargo, en la postulación de nuevas teorías explicativas. Saben, por ejemplo, desde el momento en que aparece lo epistémico en manos de Platón, hasta la forma en que la Epistemología se levanta, como un especial saber sobre el procedimiento de la ciencia, en su esfuerzo por descubrir algo verdadero. Inclusive conocer los últimos planteamientos teórico metodológicos de Popper, Derrida Foucault, Habbermas, etc.

También estos profesores que formamos conocen de la teoría de los principales métodos planteados por las mayores doctrinas filosóficas de Occidente, pero aquí comienza, en mi parecer, un problema, el cual pienso analizar más adelante en esta ponencia, porque considero que ahí se inicia una limitación en la formación de estos profesionales.

Hasta ahora los diversos cursos sobre metodología planteado en el conjunto curricular – Hablo concretamente de Honduras, Guatemala, Costa Rica y una parte de la Universidad de León, Nicaragua – no aparece concretamente un momento – llámese seminario o taller – en el que el profesional en formación se las vea teórica y prácticamente con los distintos métodos, los más importantes que han aparecido en el acontecer histórico de los principales sistemas filosóficos. Me refiero al dominio abstracto y concreto de la meyéutica, de las tres dialécticas – la Platónica, la Hegeliana y materialista (2) – la fenomenología, y, por último, la de construcción.

Me parece que al dejar al libre estudio del futuro profesional en filosofía este aspecto del proceder en los grandes sistemas, tal y como se percibe en las escuelas señaladas, es un grave error de la enseñanza y una grave limitación en el ejercicio profesional del filósofo.

Es una limitación y, en mi opinión, de mucha importancia por que este profesional adolece de seguridad metodológica con la que puede enfrentar los problemas y situaciones socio – históricas o naturales que encara en su vida diaria. ¿Cómo va a ir formando su propio saber si no tiene a la mano el sustento teórico

práctico del Método Filosófico?, me refiero a ese Bachiller Universitario en Filosofía o al Licenciado o inclusive al que se encuentra en Postgrado, en el nivel de Maestría.

Quiero que veamos rápidamente un caso que en mi opinión dibuja la importancia del conocimiento metodológico y su tratamiento específico. Martín Heidegger en 1918, a los 29 años, después de concluir la Primer Guerra Mundial, fue aceptado por Husserl como su asistente. Independiente de los intereses del fundador de la fenomenología, lo que interesa a Heidegger, en ese momento, es trabajar sobre el siguiente objetivo

“...Que el mostrar algo como fenómeno sea entendido aquí radical – fenomenológicamente. Este camino intenta recorrerlo la hermenéutica de la facticidad... Más allá de las cosas que se encuentran en primer plano hay que retroceder a lo que les sirve de fundamento. El proceso de la hermenéutica ha de ser examinado a partir de su objeto mismo. Husserl ha aportado aspectos decisivos al respecto. Es necesario aquí poder oír y aprender”(3)

El joven Heidegger, doctor y ya profesor de filosofía, necesita ir hasta el fundamento, hasta la causa primigenia de los fenómenos. Pero necesita, metodológicamente, oír y aprender de Husserl y tal debe de haber sido su dedicación que en 1920, la señora Husserl lo presenta como “el hijo fenomenólogo” (4)

No vamos a discutir aquí si el joven profesor alemán recibió o no una formación en cuestiones metodológicas. Sin embargo se observa la perseverancia que tuvo Heidegger a lo largo de un año con la fenomenología Husserliana. Afirmemos, por la confesión del joven filósofo que se dedicó a habilitarse en el método para llegar y enfrentarse a lo fundamental. Y trabajó con el que más conocía de esto, en sus días de joven docente. Hasta recibir el reconocimiento de la misma familia de Husserl.

Mutatis mutandi, si ya nosotros conocemos las debilidades que tiene la formación metodológica



lógica de nuestros jóvenes estudiantes y estudiosos, vamos a tener que especificar – hay que especializar a profesionales de la filosofía en las cuestiones de método y exigir que todo graduando en la disciplina lleve al menos por un año un estudio – seminario o taller – sobre estos aspectos de método filosófico y exigir, además, el evidente dominio teórico – práctico de al menos un procedimiento para acceder hasta lo fundamental.

Sin embargo, hay algo más que el nuevo filósofo en Centroamérica ha de hacer dentro de esa habilitación metodológica. No quedarse repitiendo los pasos y las formas metodológicas.

El hecho de dominar los principales métodos de los sistemas filosóficos no asegura más que una manera de ir hasta eso que hemos estado llamando lo fundamental. No considero que ya por ser un excelente fenomenólogo o dialéctico se pueda hablar de eso que hay como realidad última. El método lo conduce hasta ella pero una vez ahí comienza lo más importante: recrearla o, como veremos, inventarla.

Y es aquí en donde se ha de poner todo el esfuerzo creador del pensar. Donde la imaginación y atrevimiento del sujeto trabajan. Claro está que ya esto rebasa el tiempo de un curso o taller, pero ahí ha de ponerse de manifiesto la necesidad de ir construyendo, poco a poco, un conjunto de elementos sobre la base de un supuesto central que procure, en su invención, aproximarse lo más que se pueda a esa condición fundamental de los seres y del mundo.

Ha de insistirse que esto que los filósofos llamamos fundamental siempre tiene que ver o está ligada con una actividad intelectual del sujeto que, sobre la base de un saber histórico se atreve a suponer características principales de la realidad. En otras palabras: después de llegar hasta esa última realidad, hay que realizar una recomendación de tipo kantiana:

atreverse a pensar. Veamos un ejemplo tomado del mismo Platón y que, en mi gusto personal, en el mejor creador de esos atrevidos supuestos.

En el Libro VII de la República, después de describir su mito de la caverna, el fundador del Idealismo en Occidente se atreve a decir:

“ No te equivocarás si compararas esa subida al mundo de arriba y la contemplación de las cosas que en él hay, con la ascensión del

alma hasta la región de lo inteligible. Este es mi pensamiento que tanto deseabas escuchar. Solo Dios sabe si esta conforme con la realidad. Pero seguiré dándotelo a conocer: lo último que se percibe, aunque ya difícilmente, en el mundo inteligible, es el mundo del bien, idea que una vez percibida, da pie para afirmar que es la causa de todo lo recto y hermoso que existe en todas las cosas. En el mundo visible ha producido la luz y el astro señor de este,

y en el inteligible la verdad y el puro conocimiento. Conviene, pues, que tenga los ojos fijos en ella quien quiera proceder sensatamente, tanto en su vida pública, como privada” (5)

Sabido es las consecuencias que ha tenido estos atrevidos atisbos de la filosofía del “divino Platón”, para el desarrollo de la vida y la Cultura Occidental. Sin embargo, la mayoría de sus epígonos en Occidente no han dado importancia a ciertas palabras del mismo filósofo, que sugieren realizar una crítica y saber si el supuesto que maneja es una real manifestación de lo fundamental que él pretende descubrir y describir.



Sorprende, por ejemplo, que nadie de sus epígonos se haya fijado en esas palabras insertas en la descripción de la realidad fundamental. No encuentra mejor manera de demostrarlas que afirmar que “solo Dios sabe si está conforme con la realidad” excepto Aristóteles y algunos filósofos de la época moderna – Me refiero a Kant y a Nietzsche – Y en los contemporáneos Heidegger, con sus serias pero atrevidas críticas e invenciones; junto a el conjunto de discípulos incluidos, a veces, en eso que hoy llamamos post-moderno, como Derrida, por ejemplo.

Hay que mostrar esa manera de inventar a los nuevos filósofos en formación en ese taller de teoría y habilidades metódicas que estoy promoviendo, para que ustedes, filósofos de esta región, lo propongan en sus diversas escuelas. Ahí, en ese taller ha de resaltar la importancia del imaginar en cuestiones filosóficas y en particular, la necesidad de atreverse a postularlas. Por supuesto que todo esto tiene un proceso de discusión y crítica para evitar la caída en ingenuidades y repeticiones.

Y, por supuesto, que también se puede decir que todo esto sucede en la elaboración final de la construcción de una tesis.

Es claro que algo de eso se da entre la discusión tutor – graduando. Pero a lo que me refiero es a un momento anterior a esa situación. Aunque Heidegger por sí mismo – como hemos indicado – se vuelve fenomenólogo. En realidad lo que sugiere esa posición es que aquellos que formamos a hombres y mujeres en estos menesteres, le debemos brindar en su despliegue de ascenso a la profesión, un espacio en donde ellos estudien las formas en que los grandes filósofos ascienden hasta esa realidad originaria y en particular adquieran habilidades concretas en el manejo empírico de un método concreto. Y una vez dentro de ello, insisto, deben analizar la forma en

que los filósofos han montado su dispositivo para darle camino a sus intuiciones principales.

Veamos, respecto a lo anterior dos ejemplos, en la modernidad Kant se mueve a lo largo de su método, sustentado en los a priori del espacio y del tiempo, que van desde la sensibilidad, atraviesan el entendimiento y dinamizan la vuelta arquitectónica de la razón. Todo ello para demostrar, en especial, la condición humana del conocimiento y la imposibilidad del sujeto para saber algo certero sobre el mundo de la libertad, el alma y Dios. Esto es: la imposibilidad para saber algo verdadero de eso que hasta su época se llama metafísica. Con ello, Kant logra decirle a Platón que su gran descubrimiento para saber si es cierto, no es necesario esperar al juicio de Dios. Basta con los a priori y la crítica trascendental de la razón para conocer que en cuestiones de realidades profundas, originarias y primeras, nada puede conocer el hombre en estricto sentido.

Sabemos la sorpresa que produjo en su época y en nuestros días – este planteamiento sólido de su sistema ante la imposibilidad de la metafísica y sabemos, también, el esfuerzo de Kant – con la práctica de la razón – para recuperar lo inventado por su maestro Platón. Basta con comparar el mundo inteligible del ateniense con el respectivo kantiano, para darse cuenta que lo original de Kant está en ese dispositivo del imperativo categórico que, volviendo los ojos a la rectitud dada en el mundo inteligible, basta para asegurar la posibilidad de ascenso de lo humano, hasta esa cima de la vida inteligible, verdadera, santa, buena y libre.

De todo esto lo que interesa es recalcar que en estas cuestiones filosóficas de realidades últimas, no hay que esperar a un Dios para saber si es o no así esa realidad. La más querida por la filosofía: la primigenia o fundamental. La



verdad es que Kant, con todo y sus esfuerzos por salvar a la metafísica en la razón práctica, lo que postula desde el punto de vista del conocimiento es una respuesta a Platón. Para mostrar la imposibilidad de la metafísica desde la rigurosidad del saber filosófico.

Esto deben recorrerlo todos los filósofos en formación, en la Centroamérica de nuestros días. Diría yo de los próximos 25 años, no con la intención de que se vuelvan kantianos, sino, para que aprendan que inclusive en la materia más amada por los filósofos, esa realidad fundamental, después de Kant todo está por inventarse de nuevo para el saber. Si nos fijamos en Heidegger el último ejemplo teórico,- metódico e inventivo que hay en nuestros días - , yo digo que no solo hay que volver a inventar el proceso del saber, sino, la realidad fundamental en donde se expresa el reino del ser.

No voy a exponer al Heidegger juvenil, fenomenólogo, que construye, hasta lograrlo, El Ser y el Tiempo, el Heidegger del fracaso de la Alemania de la Primera Guerra Mundial, que trabajó fuertemente sobre la fugacidad de la vida humana y, en especial, de la facticidad de la existencia (Dasein). Del Heidegger que se queja ya en esos días de intensidades juveniles, del fracaso del ser en Occidente, por lo estrecho de la fórmula escolástica del saber: manifiesta en la adaequatio rei et intellecto.

Me ubico en el Heidegger que ha caído políticamente junto a su país, inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial. Caído políticamente aunque no filosóficamente, por cuanto, aunque los aliados, a través de los franceses, le quitan el derecho oficial a seguir haciendo filosofía, él continúa escribiendo y publicando sus antiguas clases, impartiendo conferencias y clases en privado. Es el Heidegger que a través de Nietzsche logra ver la caída de la metafísica, labor, según él, la más importante del

creador Super – hombre.

Este “último Heidegger”, encuentra que la decadencia de la vida humana, aquí, en Occidente se debe a un tipo de saber, técnico –científico, en el que se mueve una manera de saber en el que “la verdad es inverdad” porque en ella no se manifiesta la desocultación del ser sino, su contrario, se oculta y se escabulle de la vida en general y de lo humano en particular. Vivimos en la actualidad sobre una naturaleza tecnificada. Sólo nos interesa ésta, no como la percibían los principales filósofos y poetas griegos antes de Platón y Aristóteles, como Physis en crecimiento y desdoble.

Ahora la naturaleza es considerada algo diferente a esa Physis Primigenia. Yacemos nosotros en una naturaleza cuyo fondo posee un conjunto de fuerzas físicas obligadas a adquirir lo electrónico, lo motorizado, lo atómico. Esta naturaleza es un ser no tal cual es sino tal y como lo quiere la ciencia. Es un ser provocado y obligado o expresarse de otra manera por las disposiciones de un saber teórico y práctico profundamente provocativo, hijo también de una existencia humana similar. (6)

En contraposición a esta manera de vivir, en una verdad que es inverdad, Heidegger encuentra que el hombre griego, el griego clásico, vive las manifestaciones del ser cuando este es desocultado por la técnica, la techné antigua. Ella no impone nada al ser, no provoca una naturaleza distinta, tecnomotora y electrónicamente controlada. Esta techné es más bien un esfuerzo que logra develar y revelar lo oculto dado en el ser de la Physis. Pero nada impone que adultere su manifestación. El campesino y su instrumento configuran un hacer, un trabajo, que favorece la dinámica de las fuerzas naturales yacentes en el campo, en la tierra. Esta no se desnaturaliza sino que se abre bondadosa para hacer germinar la simiente.



Por ello, según Heidegger, la técnica del pasado.

“...designa un modo de saber. Saber significa haber visto en la más alta concepción de ver, que quiere decir percibir. Para el pensamiento griego la esencia del saber descansa en la aleetheia, es decir, en el desocultamiento de lo existente.”(7)

Así, el hombre antiguo, con su modo de saber lograba vencer el ocultamiento del ser, alcanzaba a abrirlo y a que se vertiera sobre la existencia iluminándola con su verdad.

Lo que sigue ahora en esta exposición es lo más importante, para eso que llamo yo la Enseñanza de la Filosofía en el Siglo XXI, aquí en nuestra región. Heidegger logra mostrar en las dos culturas la prosperidad y la decadencia con base en la relación a la manifestación del ser. La antigua y clásica que yace sobre la luz del ser y la otra, la nuestra, la que ha dejado de lado al ser, ha desnaturalizado y ha hecho de la vida humana una decadencia y un fastidio.

Es importante – repito – porque Heidegger atribuye a la metafísica inaugurada por Platón, la responsabilidad por ese ocultamiento y huída de la vida misma. Encuentra el filósofo alemán, que la huída del ser respecto a la vida en Occidente se debe a la equivocación epistemológica en que cae la metafísica occidental al imponerle Platón al ser su teoría de las ideas.

En la Alegoría de la Caverna, encuentra Heidegger la pérdida de la manifestación del ser porque en lugar del desocultarlo, más bien, lo oscurece y lo aleja definitivamente de la vida misma. Ya la metafísica no es la libre manifestación o expresión de la verdad del ser, la aleetheia, sino que, en el mito de la Caverna se impone “...el proceso tácito del predominio de la idea sobre la aleetheia ...”(8)

Después de un poco más de veinte siglos, un filósofo alemán, políticamente destruido, se

atreve a decir que Platón es el responsable de haber excluido al ser del mundo de la metafísica. Cuando dejó de lado la manifestación pura del ser, a través de la techné griega y le impuso la ideas como lo fundamental. La atrevida invención de Platón lo que produjo, en última instancia, fue la afirmación del ente como lo fundamental y no el ser mismo. Afirmación que se vuelve definitiva por la imposición de las características de la técnica – lógica de Aristóteles.

Si algo quedaba del ser en el sentido de la Physis griega, en el sentido de aleetheia, dentro del planteamiento Platónico, Aristóteles, según Heidegger, termina lo que su maestro comenzó con su idea, hizo del ser en cuanto ser, una huída del saber hacia la constitución del ser en cuanto ente. A partir de ahí la tragedia de la vida en occidente y, en definitiva el origen de una vida hueca en el diario existir del vivir actual.

Me detengo aquí, porque mi interés es que veamos esta manera de construir el filósofo sus teorías y sus métodos. Siempre en búsqueda de aproximarse a lo fundamental por un gran esfuerzo en donde el saber ver forma parte de una invención. En el caso de Platón, visto desde Heidegger, se logra ver que su propuesta de la idea reduce y limita la presentación del ser en la vida misma.

Es ese tipo de trabajo el que yo entiendo como enseñanza del filosofar en Centroamérica. Viendo la práctica metodológica de los filósofos consagrados y los hábiles procedimientos inventados para sacar adelante su sistema.

Después de Heidegger sabemos que el pensar debe ser en torno al ser y su desocultación. Ya no interesa el mundo de la metafísica tradicional porque nos ha dado este mundo sin ser.

Heidegger consideraba que entre el poeta y el pensar debía de existir una alianza para volver a procurar el desocultamiento del ser para volver de nuevo a conseguir que el ser, en una nueva aleetheia, ilumine la vida.

¿Será posible esto aquí en estas regiones nuestras?



No me atrevo a dar una respuesta clara, pero si debo señalar que si trabajamos a la par de nuestros poetas y escritores – que los tenemos muy buenos – y si además orientamos la enseñanza de la filosofía estoy seguro que podemos dar mejores respuestas a las necesidades de estos empobrecidos pueblos. Y podemos acercarnos más y más a un planteamiento genuino nuestro y de alto nivel universal.

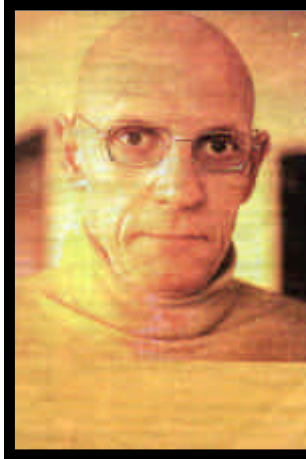
Ese, es mi modo de ver el reto del filosofar, inventar una pedagogía del filosofar.

Notas

- 1) C.F. La Sociedad Abierta y sus Enemigos. T.
- (2) Habría que agregar a estos el tratamiento de la Dialéctica de la Razón en Kant o lo que es lo mismo: la vuelta arquitectónica de la razón (véase Crítica de la Razón Pura.)
- (3) Heidegger citado por José Luis Rodríguez Molinero en: Anticipación de la antología de Ser y Tiempo, en los primeros escritos como docente de Martín Heidegger. Cuadernos Salmantinos de Filosofía XXIV. 1997. Universidad Pontificia de Salamanca. P.182
- (4) C.F. Idem.
- (5) Platón La República. Obras completas: Aguilar, España, 1972 (515e /517b - 517b / 519a).
- (6) Cf. Heidegger La pregunta por la técnica. Revista de Filosofía Universidad de Chile. Vol. V, No. 1, 1958. Pág. 62,63,64.
- (7) Heidegger. El origen de la obra de arte. Losada, Buenos Aires. 1960, página 49.
- 8) Heidegger La doctrina de Platón acerca de la verdad, página 51.

Foucault y la crisis de la modernidad

Arnoldo Mora Rodriguez



El pensamiento del filósofo Michel Foucault constituye uno de los aportes más originales al debate en torno al status epistemológico de las ciencias humanas y sociales que, desde los inicios mismos del siglo XX, ha ocupado y preocupado a casi todas las corrientes de pensamiento filosófico más importantes de ese siglo.

La originalidad y hondura del pensamiento de Foucault es tal que su influencia se hace sentir hoy día en todas las ramas de las ciencias sociales y humanas: etnología y antropología, sociología, historia, teoría y crítica literaria, filosofía política, psicología y, por supuesto, en el pensamiento filosófico mismo, especialmente, como es obvio, en los debates en torno a la epistemología de las ciencias humanas y sociales. Situarlo dentro de este contexto es el propósito de las presentes líneas.

El surgimiento de las ciencias humanas y sociales, es decir, la aplicación del método analítico y de la crítica propios de las ciencias fácticas, a todas las formas o manifestaciones de la conducta humana, constituye uno de los mayores, si no el mayor, de los aportes del siglo XIX a la historia del pensamiento científico y filosófico. La raíz de tan significativa revolución epistemológica debemos situarla históricamente a finales del siglo XVIII con la crisis misma de las ideas ilustradas, como el propio Foucault se complace en señalarlo.

Las décadas finales del siglo XVIII no solo escenifican la agonía de la época anterior, sino una revolución en todos los campos: en Ingla-



terra nace la economía clásica (Adam Smith) junto con la revolución industrial; en Francia, gracias al ingeniero Sadi Carnot, la física logra su más impresionante avance desde los días de Newton al formular Carnot la primera ley de la termodinámica; igualmente en Francia nacen las ciencias biológicas con Lineo, Buffon y Cuvier; desde los días de Voltaire, quien inventa el término y, gracias al aporte filosófico de Vico, Herder y Condorcet adquiere gran auge la filosofía de la historia y se incuban las que serán la mayor revolución cultural de Occidente después del Renacimiento: el romanticismo, cuyos atisbos habría que buscar, antes que en las obras del joven Goethe, en el pensamiento y, sobre todo, en la novela **Julia o la Nueva Eloisa** de J.J. Rousseau.

Asociado todo lo anterior a la crítica demolidora que representa la filosofía de Kant respecto de los sistemas metafísicos inspirados en el racionalismo cartesiano, especialmente en la "dialéctica trascendental" de **La Crítica de la razón pura** (1781) tenemos el cuadro sucinto de las profundas transformaciones que en la conciencia de Occidente se operan en tan breve lapso de tiempo histórico.

En lo anterior tenemos, según Foucault, las premisas del surgimiento de las ciencias del hombre que se darán a lo largo del siglo XIX y que constituyen, ni más ni menos, que lo que él califica, de una manera un tanto dramática, con el término "muerte del hombre", aunque la expresión no sea original suya sino del antropólogo Claude Lévi-Strauss.

Para entender el alcance de dicha expresión, que ha provocado no pocas y contradictorias reacciones en los lectores de Foucault, algunos admirándolo como un genio y otros considerándolo como el símbolo mismo de una filosofía de la decadencia, debemos remontar esquemáticamente a lo que ha sido la trayectoria histórica del pensamiento filosófico de Occidente desde sus orígenes griegos.

La historia nos enseña que el origen de la filosofía (s. VII a.C.) se da con la pregunta sobre el origen y constitución intrínseca ("arché") del Universo o Cosmos. La subordinación de la historia y trayectoria temporal del

hombre al orden cósmico hace de la vida humana un destino que se traduce en la ausencia de la libertad. Tal es el rasgo óntico que define el ser y quehacer de nuestra condición humana, que nos permite descubrirnos como seres mortales. Nadie lo ha comprendido mejor que Hegel en su **Fenomenología del Espíritu**.

Es lo que él llama "el objeto", frente al cual aparece con el cristianismo "el sujeto", es decir, el mundo de la subjetividad caracterizada por la conciencia de la culpa y la subordinación del hombre a Dios y a sus designios inescrutables. Con San Agustín se inicia ese periodo que dura mil años, es decir, durante toda la Edad Media.

Finalmente, con Descartes comienza la modernidad caracterizada por el hecho de que el pensamiento filosófico se centra en el hombre. Es la conciencia de sí lo que constituye el suelo nutricional donde se enraiza el pensamiento filosófico. De ahí que la filosofía, es decir, todo el pensar, parta de un acto fundante: la autoafirmación del yo como verdad y ser absolutos.

En el "Cogito" cartesiano, dice Foucault, lo importante no es el acto del pensar sino el "yo" o sujeto pensante lo que importa. El verbo "pensar" se convierte en el sistema filosófico cartesiano en un verbo reflexivo; "yo pienso" en Descartes se traduce por: "Yo me pienso". La conciencia del pensar se reduce a la conciencia de sí. Yo no soy más que una sustancia pensante.

De ahí que para Descartes y, con él, para toda la filosofía posterior, lo importante no es tanto la evidencia de las ideas claras y distintas, sino la certeza de que se ha llegado por fin a la verdad. Esta certeza se funda, no tanto en la racionalidad de las ideas, cuanto en la confianza en que Dios no puede engañarnos. En otras palabras, más que en la intuición racional que engendra la evidencia, es un valor ético en que se funda todo el saber. La autoafirmación del sujeto más que un acto de la razón, lo es de la voluntad.

Se trata, en última instancia, como lo viera tan lúcidamente Nietzsche, de la voluntad que tiende hacia el poder como un impulso



vital irresistible, como un destino que condena y redime al mismo tiempo a la humanidad, en otras palabras, como una autoafirmación absoluta y fundante. Todo saber no es más, en última instancia, que "voluntad de poder" con todo lo que esto implica. Ya en los inicios de la modernidad el filósofo inglés Francis Bacon decía que el hombre no quiere hacer ciencia para saber, sino porque busca el poder que de todo saber se desprende.

En la "dialéctica trascendental" de **La Crítica de la razón pura**, Kant hablaba de los "paralogismos de la razón pura", el primero de los cuales tiene que ver con la "psicología racional", es decir, con la primera y fundamental de las "ideas" de la metafísica cartesiana que concluía del recto pensar a la afirmación de la sustancialidad del yo, como ya lo había denunciado Hume. Del hecho de que yo me piense, decía Kant, no se infiere que yo exista de la misma manera que del hecho de que yo piense algo no se infiere que ese algo exista. El acto de pensar es formal, por ende, no implica la existencia de su contenido: "la existencia no es un predicado", decía el Kant precrítico.

Por ende, más que en el camino de la autorreflexión es en el camino de la realidad objetiva o extra mental donde radica la comprensión del sujeto, es decir, de la comprensión del contenido de lo que llamamos "yo". En otras palabras, de lo que se trata en epistemología es de explicar el pasaje del yo traducido como "je" al moi", del yo como sujeto o autoconciencia al yo como contenido u objeto, en otras palabras, de algo en mí que, aun perteciendo y actuando sobre el yo, no es, sin embargo, ese yo en cuanto aprehensión en el ámbito de la autoconciencia.

Solo así se puede fundar un saber objetivo. Para ello hay que practicar lo que Foucault llama "la arqueología del saber", especie de estudio geológico que, mediante una excavación nos suministra por capas superpuestas toda la genealogía del yo o de la conciencia y, con ello mismo, el concepto mismo de hombre, o lo que entendemos por tal. Esto solo se logra a través de la ciencias que tiene que ver con el hombre como ser viviente, como vida, es decir, de las ciencias biológicas, y del hombre como

ser que produce la vida, es decir, de las ciencias económicas.

Esto es precisamente lo que surge en los finales del siglo XVIII. El ámbito del espacio racional, esto es, la racionalidad que emerge dentro de un determinado contexto histórico, es lo que Foucault llama "episteme". El saber no es la conciencia que del mismo tenemos, sino la praxis social e histórica que dentro de un determinado momento histórico se da, lo que se entienda por racionalidad. La razón no es, por ende, subjetiva sino objetiva. Es el contexto espacial y objetivo lo que determina lo que se entiende por "racional" en una determinada época. La razón y, con ello, las ciencias mismas, son históricas, determinadas por el momento epistémico que una determinada época vive.

Esta episteme no se reproduce o se da en la historia de manera lineal, es decir, producida por una causalidad lineal, sino que se da por saltos epistémicos engendrados por el azar, puesto que no surge el uno del otro como en una especie de cadena. Es aquí donde Foucault recurre a lo que Bachelard y luego los estructuralistas como Althusser llaman "salto epistemológico".

Los saltos se dan sin solución de continuidad. Hay en Foucault una especie de interpretación cuántica de la micro realidad histórica. Los saltos epistemológicos se deben concebir mas bien como unidades cerradas sobre sí mismas. Esto tiene como objetivo hacer una lectura desde el universo de lo micro para explicar los fenómenos que caracterizan lo macro. Con ello Foucault pretende lograr lo que los estructuralistas buscaban, a saber, hacer de la epistemología una ciencia en el sentido estricto, es decir, un saber inspirado en un método riguroso conducente a conclusiones objetivas y experimentalmente comprobables.

Pero, a diferencia de los estructuralistas ortodoxos (Lévi-Strauss, Althusser, Lacan) que pretendían hacer de la filosofía una ciencia, Foucault recorre el camino inverso: mientras la primera generación de estructuralistas parte de la filosofía para desembocar en la ciencia, con Foucault, por el contrario, la nue-



va generación de pensadores recorre el camino inverso y parte de las ciencias para recuperar la reflexión filosófica.

De esta manera, Foucault muestra que la ciencia debe desembocar en la crítica filosófica conducente a una reflexión ética sobre la condición humana actual, sin por ello renunciar al ideal epistemológico de la objetividad científica, tan querido de la primera generación de estructuralistas. Con ello Foucault abre el camino hacia un nuevo renacer del pensamiento filosófico, representado por figuras como Derrida y, sobre todo, Deleuze.

Para ello, se requiere tomar un nuevo punto de partida en la interpretación de lo que entendemos por hombre. Si, como hemos visto, la pregunta por el ser del hombre da origen al pensamiento moderno con Descartes, la respuesta que de la misma demos, marcará todo el enfoque posterior que demos en filosofía y ciencias humanas. Si con el racionalismo se enfatizó la dimensión racional del ser y quehacer humanos, por una oscilación dialéctica o pendular con el romanticismo se llegó a ver en el hombre tan solo su imaginación subjetiva. Desde Nietzsche sabemos que tal disyuntiva debe ser sobrepasada por una superación dialéctica de ambos elementos y ver en la acción humana, sobre todo, su capacidad de construir símbolos, y con ello, crear el ámbito de lo humano propiamente tal. El hombre es un animal creador de símbolos. Para él, no hay mas realidad que la simbólica. Pero en esta realidad simbólica se contienen por igual la dimensión objetiva y la dimensión subjetiva, lo racional y su universalidad y lo irracional o azaroso propio de la subjetividad.

Inspirándose en la lingüística de Saussure, los estructuralistas a mediados de siglo creen, así, poder superar el reduccionismo a que conduce en las ciencias del hombre la aplicación de la epistemología positivista heredada del siglo anterior y cuyo mérito era haber creado las ciencias humanas, pero al precio de reducirlas a una supeditación o subordinación a las ciencias naturales.

Esto lleva a los estructuralistas a distinguir entre "estructuras", que establecen lo que Kant llamaría "condiciones de posibilidad", y

"acontecimiento", que es el juego azaroso que se desarrolla al interior de la estructura. Si ésta es rígida, anterior al evento y, por ende, previsible, el acontecimiento, por el contrario, sobreviene como una sorpresa fruto del azar. Representa un quiebre, provoca lo novedoso. Pero la estructura subyacente es siempre indispensable, no solo porque produce el acontecimiento, sino también, lo cual desde el punto de vista de la epistemología es lo importante, lo hace explicable y comprensible.

La epistemología no se funda ni parte de una especulación metafísica, sino en lo que Foucault llama "saber". Un saber es el producto o la expresión objetiva, en un determinado momento histórico, de una racionalidad determinada. Los saberes formales y, con ello, la epistemología como aplicación de una metodología rigurosamente racional desde el punto de vista formal, es lo que Foucault llama "ciencia".

La ciencia, en consecuencia, es la concreción formal de los saberes. Estos son vividos de manera no consciente pero determinan la conciencia. La epistemología consiste en hacer pasar los saberes como actos particulares o racionalidades que determinan los valores de una época, de modo que al pasar por el tamiz de la crítica se convierten en ciencia. Como para Hegel la filosofía, también para Foucault la ciencia no es primera sino segunda. Si para Hegel lo primero es la vida, la que, en consecuencia, suministra la materia prima de la reflexión filosófica, para Foucault esa materia prima la suministra la realidad histórico-cultural concebida, a la manera estructuralista, como un conjunto de instituciones. Las ciencias concernientes al hombre están determinadas por los saberes, y estos son expresión de la voluntad de poder en que se funda la búsqueda o inquietud por el saber científico.

Esta voluntad de poder, como ya lo señalaba Hegel, se objetiva en instituciones. Las instituciones engendran espacios cerrados o prisiones porque expresan la voluntad de dominar que es, en última instancia, voluntad de separación o aislamiento. Así la razón se define históricamente, esto es, políticamente, con lo cual las reglas de lo racional son, al mismo



tiempo, normas de conducta social que se concretan en prohibiciones y tabúes.

Es por eso que lo que se entiende por racional permite delimitar, por contraste, lo que se entiende por irracional, es decir, por locura o por lo prohibido. Tenemos así la paradoja que el siglo de las luces y de la racionalidad engendra, al mismo tiempo, la clínica, produce la cárcel, los lugares cerrados para los locos. Sin embargo, es en el arte y, en concreto, en la literatura y el ensayo crítico en que se reivindica la racionalidad de lo irracional, de modo que resulta que el único verdaderamente cuerdo es al que todos en esa época llaman loco. Tal es el caso de Cervantes que hace de Don Quijote un loco, o de Erasmo de Rotterdam que escribe el **Elogio de la locura**.

Esta concepción de la racionalidad no es mas que un producto de la voluntad de poder, es decir, que procede de los saberes que engendran las instituciones que, no solo niegan la libertad que procede de la razón, sino también del placer o de la libido, para hablar como Freud. La subjetividad propia de esta concepción del yo como encerramiento o prisión produce la represión y crea las instituciones represivas de la libido, que se traducen en la moral que controla la sexualidad. La historia de la sexualidad, dice Foucault, no es más que la interiorización de ese círculo vicioso de una sociedad que ha creado instituciones que engendran saberes y definen la intimidad de la vida humana.

La intimidad, en sentido estricto, no existe, puesto que hemos visto que la racionalidad es espacial, esto es, determinada por el envolvente social o entorno social. Es la sociedad la que define quién es cuerdo y quién es loco, qué se entiende por salud y qué se entiende por enfermedad, qué es moralmente aceptable y qué no lo es... Tal es la versión foucaultiana de lo que Marx llama "ideología".

En conclusión, renace en Foucault el ideal utópico reiterativo en la historia de Occidente de soñar una sociedad sin autoridad y sin instituciones represivas, ideológicamente formulado por la tradición anarquista. Ideológicamente hablando, pues, en el trasfondo de

la crítica foucaultiana subyace el renacer de la utopía anarquista. Lo que habríamos de argumentar frente a tal meta ideal, es que una sociedad concebida así no parece funcional sino como horizonte crítico y, por ende, tan solo en su dimensión utópica.

Lo cual quiere decir que un pensamiento como el de Foucault cumple una función nada desdeñable, en tanto crítica de la institucionalidad de la sociedad surgida de la modernidad. Pero a condición de que tengamos presente la observación que hacía Hegel a propósito de la Revolución Francesa. Las instituciones son tan solo la respuesta al vacío que las revoluciones engendran. El vacío institucional solo engendra un periodo de terror, como se dio en la Revolución de 1789, en donde la nobleza de los ideales no hizo sino engendrar el horror de la represión.

Foucault representa el grito de las subjetividades en una sociedad opresora. Foucault no es mas que la autocrítica de la sociedad moderna. Su pensamiento es una denuncia mas que una propuesta. Detrás de su inquietante y fascinante reflexión subyace la exigencia de una nueva utopía para la cultura occidental que, al llegar a su culminación con el dominio planetario y sin contestación, solo encuentra sus propios límites no solo hacia adelante con el azar, es decir, con lo imprevisible, sino hacia atrás y hacia dentro descubriendo que la racionalidad de sus instituciones las mas de las veces surgió del terror y solo engendra la irracionalidad de la represión.

La razón en su función crítica no es mas que la conciencia de los límites, decía Kant. La racionalidad occidental desnudada por la crítica foucaultiana demuestra que su único fundamento es "la voluntad de poder". Esto nos lleva a concluir que en la crítica de Foucault, vista con ojos de un filósofo que se sitúa en la periferia de Occidente, emerge de manera vigorosa una clara conciencia de que Occidente ha llegado a sus límites.

Por lo que lo que hoy se impone al pensamiento, sobre todo de las ciencias humanas y sociales, como tarea prioritaria, es la articu-



lación de una nueva utopía para que la humanidad siga mereciendo su condición de tal. Un repensar radical se impone para que la razón se traduzca y exprese en razones para que la vida tenga sentido. Séanos, por ende, a guisa de conclusión, permitido recordar una vez más el bello pensamiento del viejo Platón, quien sostenía que lo importante de la vida no es el hecho de vivir, sino las razones que se tienen para seguir viviendo. Al planetarizarse ¿ha perdido la civilización occidental su racionalidad, o no ha sido más bien que no ha hecho sino descubrir los límites de lo que consideraba racional? El pensamiento del filósofo Michel Foucault constituye uno de los aportes más originales al debate en torno al status epistemológico de las ciencias humanas y sociales que, desde los inicios mismos del siglo XX, ha ocupado y preocupado a casi todas las corrientes de pensamiento filosófico más importantes de ese siglo. La originalidad y hondura del pensamiento de Foucault es tal que su influencia se hace sentir hoy día en todas las ramas de las ciencias sociales y humanas: etnología y antropología, sociología, historia, teoría y crítica literaria, filosofía política, psicología y, por supuesto, en el pensamiento filosófico mismo, especialmente, como es obvio, en los debates en torno a la epistemología de las ciencias humanas y sociales. Situarlo dentro de este contexto es el propósito de las presentes líneas.

El surgimiento de las ciencias humanas y sociales, es decir, la aplicación del método analítico y de la crítica propios de las ciencias fácticas, a todas las formas o manifestaciones de la conducta humana, constituye uno de los mayores, si no el mayor, de los aportes del siglo XIX a la historia del pensamiento científico y filosófico. La raíz de tan significativa revolución epistemológica debemos situarla históricamente a finales del siglo XVIII con la crisis misma de las ideas ilustradas, como el propio Foucault se complace en señalarlo.

Las décadas finales del siglo XVIII no solo escenifican la agonía de la época anterior, sino una revolución en todos los campos: en Inglaterra nace la economía clásica (Adam Smith) junto con la revolución industrial; en Francia, gracias al ingeniero Sadi Carnot, la

física logra su más impresionante avance desde los días de Newton al formular Carnot la primera ley de la termodinámica; igualmente en Francia nacen las ciencias biológicas con Lineo, Buffon y Cuvier; desde los días de Voltaire, quien inventa el término y, gracias al aporte filosófico de Vico, Herder y Condorcet adquiere gran auge la filosofía de la historia y se incuba la que será la mayor revolución cultural de Occidente después del Renacimiento: el romanticismo, cuyos atisbos habría que buscar, antes que en las obras del joven Goethe, en el pensamiento y, sobre todo, en la novela **Julia o la Nueva Eloisa** de J.J. Rousseau.

Asociado todo lo anterior a la crítica demolidora que representa la filosofía de Kant respecto de los sistemas metafísicos inspirados en el racionalismo cartesiano, especialmente en la "dialéctica trascendental" de **La Crítica de la razón pura** (1781) tenemos el cuadro sucinto de las profundas transformaciones que en la conciencia de Occidente se operan en tan breve lapso de tiempo histórico.

En lo anterior tenemos, según Foucault, las premisas del surgimiento de las ciencias del hombre que se darán a lo largo del siglo XIX y que constituyen, ni más ni menos, que lo que él califica, de una manera un tanto dramática, con el término "muerte del hombre", aunque la expresión no sea original suya sino del antropólogo Claude Lévi-Strauss.

Para entender el alcance de dicha expresión, que ha provocado no pocas y contradictorias reacciones en los lectores de Foucault, algunos admirándolo como un genio y otros considerándolo como el símbolo mismo de una filosofía de la decadencia, debemos remontar esquemáticamente a lo que ha sido la trayectoria histórica del pensamiento filosófico de Occidente desde sus orígenes griegos.

La historia nos enseña que el origen de la filosofía (s. VII a.C.) se da con la pregunta sobre el origen y constitución intrínseca ("arché") del Universo o Cosmos. La subordinación de la historia y trayectoria temporal del hombre al orden cósmico hace de la vida humana un destino que se traduce en la ausencia de la libertad. Tal es el rasgo óntico que



define el ser y quehacer de nuestra condición humana, que nos permite descubrirnos como seres mortales. Nadie lo ha comprendido mejor que Hegel en su **Fenomenología del Espíritu**.

Es lo que él llama "el objeto", frente al cual aparece con el cristianismo "el sujeto", es decir, el mundo de la subjetividad caracterizada por la conciencia de la culpa y la subordinación del hombre a Dios y a sus designios inescrutables. Con San Agustín se inicia ese periodo que dura mil años, es decir, durante toda la Edad Media.

Finalmente, con Descartes comienza la modernidad caracterizada por el hecho de que el pensamiento filosófico se centra en el hombre. Es la conciencia de sí lo que constituye el suelo nutricional donde se enraiza el pensamiento filosófico. De ahí que la filosofía, es decir, todo el pensar, parta de un acto fundante: la autoafirmación del yo como verdad y ser absolutos.

En el "Cogito" cartesiano, dice Foucault, lo importante no es el acto del pensar sino el "yo" o sujeto pensante lo que importa. El verbo "pensar" se convierte en el sistema filosófico cartesiano en un verbo reflexivo; "yo pienso" en Descartes se traduce por: "Yo me pienso". La conciencia del pensar se reduce a la conciencia de sí. Yo no soy más que una sustancia pensante.

De ahí que para Descartes y, con él, para toda la filosofía posterior, lo importante no es tanto la evidencia de las ideas claras y distintas, sino la certeza de que se ha llegado por fin a la verdad. Esta certeza se funda, no tanto en la racionalidad de las ideas, cuanto en la confianza en que Dios no puede engañarnos. En otras palabras, más que en la intuición racional que engendra la evidencia, es un valor ético en que se funda todo el saber. La autoafirmación del sujeto más que un acto de la razón, lo es de la voluntad.

Se trata, en última instancia, como lo viera tan lúcidamente Nietzsche, de la voluntad que tiende hacia el poder como un impulso vital irresistible, como un destino que condena y redime al mismo tiempo a la humanidad, en otras palabras, como una autoafirmación abso-

luta y fundante. Todo saber no es más, en última instancia, que "voluntad de poder" con todo lo que esto implica. Ya en los inicios de la modernidad el filósofo inglés Francis Bacon decía que el hombre no quiere hacer ciencia para saber, sino porque busca el poder que de todo saber se desprende.

En la "dialéctica trascendental" de **La Crítica de la razón pura**, Kant hablaba de los "paralogismos de la razón pura", el primero de los cuales tiene que ver con la "psicología racional", es decir, con la primera y fundamental de las "ideas" de la metafísica cartesiana que concluía del recto pensar a la afirmación de la sustancialidad del yo, como ya lo había denunciado Hume. Del hecho de que yo me piense, decía Kant, no se infiere que yo exista de la misma manera que del hecho de que yo piense algo no se infiere que ese algo exista. El acto de pensar es formal, por ende, no implica la existencia de su contenido: "la existencia no es un predicado", decía el Kant precrítico.

Por ende, más que en el camino de la autorreflexión es en el camino de la realidad objetiva o extra mental donde radica la comprensión del sujeto, es decir, de la comprensión del contenido de lo que llamamos "yo". En otras palabras, de lo que se trata en epistemología es de explicar el pasaje del yo traducido como "je" al moi", del yo como sujeto o autoconciencia al yo como contenido u objeto, en otras palabras, de algo en mí que, aun perteneciendo y actuando sobre el yo, no es, sin embargo, ese yo en cuanto aprehensión en el ámbito de la autoconciencia.

Solo así se puede fundar un saber objetivo. Para ello hay que practicar lo que Foucault llama "la arqueología del saber", especie de estudio geológico que, mediante una excavación nos suministra por capas superpuestas toda la genealogía del yo o de la conciencia y, con ello mismo, el concepto mismo de hombre, o lo que entendemos por tal. Esto solo se logra a través de las ciencias que tienen que ver con el hombre como ser viviente, como vida, es decir, de las ciencias biológicas, y del hombre como ser que produce la vida, es decir, de las ciencias económicas.



Esto es precisamente lo que surge en los finales del siglo XVIII. El ámbito del espacio racional, esto es, la racionalidad que emerge dentro de un determinado contexto histórico, es lo que Foucault llama "episteme". El saber no es la conciencia que del mismo tenemos, sino la praxis social e histórica que dentro de un determinado momento histórico se da, lo que se entienda por racionalidad. La razón no es, por ende, subjetiva sino objetiva. Es el contexto espacial y objetivo lo que determina lo que se entiende por "racional" en una determinada época. La razón y, con ello, las ciencias mismas, son históricas, determinadas por el momento epistémico que una determinada época vive.

Esta episteme no se reproduce o se da en la historia de manera lineal, es decir, producida por una causalidad lineal, sino que se da por saltos epistémicos engendrados por el azar, puesto que no surge el uno del otro como en una especie de cadena. Es aquí donde Foucault recurre a lo que Bachelard y luego los estructuralistas como Althusser llaman "salto epistemológico".

Los saltos se dan sin solución de continuidad. Hay en Foucault una especie de interpretación cuántica de la micro realidad histórica. Los saltos epistemológicos se deben concebir mas bien como unidades cerradas sobre sí mismas. Esto tiene como objetivo hacer una lectura desde el universo de lo micro para explicar los fenómenos que caracterizan lo macro. Con ello Foucault pretende lograr lo que los estructuralistas buscaban, a saber, hacer de la epistemología una ciencia en el sentido estricto, es decir, un saber inspirado en un método riguroso conducente a conclusiones objetivas y experimentalmente comprobables.

Pero, a diferencia de los estructuralistas ortodoxos (Lévi-Strauss, Althusser, Lacan) que pretendían hacer de la filosofía una ciencia, Foucault recorre el camino inverso: mientras la primera generación de estructuralistas parte de la filosofía para desembocar en la ciencia, con Foucault, por el contrario, la nueva generación de pensadores recorre el camino inverso y parte de las ciencias para recuperar la reflexión filosófica.

De esta manera, Foucault muestra que la ciencia debe desembocar en la crítica filosófica conducente a una reflexión ética sobre la condición humana actual, sin por ello renunciar al ideal epistemológico de la objetividad científica, tan querido de la primera generación de estructuralistas. Con ello Foucault abre el camino hacia un nuevo renacer del pensamiento filosófico, representado por figuras como Derrida y, sobre todo, Deleuze.

Para ello, se requiere tomar un nuevo punto de partida en la interpretación de lo que entendemos por hombre. Si, como hemos visto, la pregunta por el ser del hombre da origen al pensamiento moderno con Descartes, la respuesta que de la misma demos, marcará todo el enfoque posterior que demos en filosofía y ciencias humanas. Si con el racionalismo se enfatizó la dimensión racional del ser y quehacer humanos, por una oscilación dialéctica o pendular con el romanticismo se llegó a ver en el hombre tan solo su imaginación subjetiva. Desde Nietzsche sabemos que tal disyuntiva debe ser sobrepasada por una superación dialéctica de ambos elementos y ver en la acción humana, sobre todo, su capacidad de construir símbolos, y con ello, crear el ámbito de lo humano propiamente tal. El hombre es un animal creador de símbolos. Para él, no hay mas realidad que la simbólica. Pero en esta realidad simbólica se contienen por igual la dimensión objetiva y la dimensión subjetiva, lo racional y su universalidad y lo irracional o azaroso propio de la subjetividad.

Inspirándose en la lingüística de Saussure, los estructuralistas a mediados de siglo creen, así, poder superar el reduccionismo a que conduce en las ciencias del hombre la aplicación de la epistemología positivista heredada del siglo anterior y cuyo mérito era haber creado las ciencias humanas, pero al precio de reducirlas a una supeditación o subordinación a las ciencias naturales.

Esto lleva a los estructuralistas a distinguir entre "estructuras", que establecen lo que Kant llamaría "condiciones de posibilidad", y "acontecimiento", que es el juego azaroso que se desarrolla al interior de la estructura. Si ésta es rígida, anterior al evento y, por ende,



previsible, el acontecimiento, por el contrario, sobreviene como una sorpresa fruto del azar. Representa un quiebre, provoca lo novedoso. Pero la estructura subyacente es siempre indispensable, no solo porque produce el acontecimiento, sino también, lo cual desde el punto de vista de la epistemología es lo importante, lo hace explicable y comprensible.

La epistemología no se funda ni parte de una especulación metafísica, sino en lo que Foucault llama "saber". Un saber es el producto o la expresión objetiva, en un determinado momento histórico, de una racionalidad determinada. Los saberes formales y, con ello, la epistemología como aplicación de una metodología rigurosamente racional desde el punto de vista formal, es lo que Foucault llama "ciencia".

La ciencia, en consecuencia, es la concreción formal de los saberes. Estos son vividos de manera no consciente pero determinan la conciencia. La epistemología consiste en hacer pasar los saberes como actos particulares o racionalidades que determinan los valores de una época, de modo que al pasar por el tamiz de la crítica se convierten en ciencia. Como para Hegel la filosofía, también para Foucault la ciencia no es primera sino segunda. Si para Hegel lo primero es la vida, la que, en consecuencia, suministra la materia prima de la reflexión filosófica, para Foucault esa materia prima la suministra la realidad histórico-cultural concebida, a la manera estructuralista, como un conjunto de instituciones. Las ciencias concernientes al hombre están determinadas por los saberes, y estos son expresión de la voluntad de poder en que se funda la búsqueda o inquietud por el saber científico.

Esta voluntad de poder, como ya lo señalaba Hegel, se objetiva en instituciones. Las instituciones engendran espacios cerrados o prisiones porque expresan la voluntad de dominar que es, en última instancia, voluntad de separación o aislamiento. Así la razón se define históricamente, esto es, políticamente, con lo cual las reglas de lo racional son, al mismo tiempo, normas de conducta social que se concretan en prohibiciones y tabúes.

Es por eso que lo que se entiende por racional permite delimitar, por contraste, lo que se entiende por irracional, es decir, por locura o por lo prohibido. Tenemos así la paradoja que el siglo de las luces y de la racionalidad engendra, al mismo tiempo, la clínica, produce la cárcel, los lugares cerrados para los locos. Sin embargo, es en el arte y, en concreto, en la literatura y el ensayo crítico en que se reivindica la racionalidad de lo irracional, de modo que resulta que el único verdaderamente cuerdo es al que todos en esa época llaman loco. Tal es el caso de Cervantes que hace de Don Quijote un loco, o de Erasmo de Rotterdam que escribe el **Elogio de la locura**.

Esta concepción de la racionalidad no es mas que un producto de la voluntad de poder, es decir, que procede de los saberes que engendran las instituciones que, no solo niegan la libertad que procede de la razón, sino también del placer o de la libido, para hablar como Freud. La subjetividad propia de esta concepción del yo como encerramiento o prisión produce la represión y crea las instituciones represivas de la libido, que se traducen en la moral que controla la sexualidad. La historia de la sexualidad, dice Foucault, no es más que la interiorización de ese círculo vicioso de una sociedad que ha creado instituciones que engendran saberes y definen la intimidad de la vida humana.

La intimidad, en sentido estricto, no existe, puesto que hemos visto que la racionalidad es espacial, esto es, determinada por el envoltente social o entorno social. Es la sociedad la que define quién es cuerdo y quién es loco, qué se entiende por salud y qué se entiende por enfermedad, qué es moralmente aceptable y qué no lo es... Tal es la versión foucaultiana de lo que Marx llama "ideología".

En conclusión, renace en Foucault el ideal utópico reiterativo en la historia de Occidente de soñar una sociedad sin autoridad y sin instituciones represivas, ideológicamente formulado por la tradición anarquista. Ideológicamente hablando, pues, en el trasfondo de la crítica foucaultiana subyace el renacer de la utopía anarquista. Lo que habríamos de argumentar frente a tal meta ideal, es que una so-



ciudad concebida así no parece funcional sino como horizonte crítico y, por ende, tan solo en su dimensión utópica.

Lo cual quiere decir que un pensamiento como el de Foucault cumple una función nada desdeñable, en tanto crítica de la institucionalidad de la sociedad surgida de la modernidad. Pero a condición de que tengamos presente la observación que hacía Hegel a propósito de la Revolución Francesa. Las instituciones son tan solo la respuesta al vacío que las revoluciones engendran. El vacío institucional solo engendra un periodo de terror, como se dio en la Revolución de 1789, en donde la nobleza de los ideales no hizo sino engendrar el horror de la represión.

Foucault representa el grito de las subjetividades en una sociedad opresora. Foucault no es más que la autocritica de la sociedad moderna. Su pensamiento es una denuncia más que una propuesta. Detrás de su inquietante y fascinante reflexión subyace la exigencia de una nueva utopía para la cultura occidental que, al llegar a su culminación con el dominio planetario y sin contestación, solo encuentra sus propios límites no solo hacia adelante con el azar, es decir, con lo imprevisible, sino hacia atrás y hacia dentro descubriendo que la racionalidad de sus instituciones las más de las veces surgió del terror y solo engendra la irracionalidad de la represión.

La razón en su función crítica no es más que la conciencia de los límites, decía Kant. La racionalidad occidental desnudada por la crítica foucaultiana demuestra que su único fundamento es "la voluntad de poder". Esto nos lleva a concluir que en la crítica de Foucault, vista con ojos de un filósofo que se sitúa en la periferia de Occidente, emerge de manera vigorosa una clara conciencia de que Occidente ha llegado a sus límites.

Por lo que lo que hoy se impone al pensamiento, sobre todo de las ciencias humanas y sociales, como tarea prioritaria, es la articulación de una nueva utopía para que la humanidad siga mereciendo su condición de tal. Un repensar radical se impone para que la razón se traduzca y exprese en razones para que la

vida tenga sentido. Séanos, por ende, a guisa de conclusión, permitido recordar una vez más el bello pensamiento del viejo Platón, quien sostenía que lo importante de la vida no es el hecho de vivir, sino las razones que se tienen para seguir viviendo. Al planetarizarse ¿ha perdido la civilización occidental su racionalidad, o no ha sido más bien que no ha hecho sino descubrir los límites de lo que consideraba racional?

Introducción a la filosofía política de Jean Jacques Rousseau: Discurso sobre la desigualdad entre los hombres.

Yonhy Azofeifa Sánchez

1- Retrato de un hombre un tanto *esquizoide*:

Se ha señalado reiteradamente, que existe un gran abismo entre los escritores más característicos de la Ilustración y Jean Jacques Rousseau. Su existencia era evidente para todos los interesados; su naturaleza exacta no ha sido decidida nunca. Diderot, uno de los implicados lo describió como "el vasto abismo entre el cielo y el infierno" y dijo que el solo hecho de pensar en Rousseau perturbaba su obra "como si tuviese a mi lado una alma condenada". Rousseau a su vez dijo que quienquiera que dudase de su honestidad "merecía la horca". La querrela resonó por toda Europa y la acritud de los ataques recíprocos de que se hicieron objeto ambas partes es algo increíble. "Aun el problema elemental de la honestidad personal sigue discutiéndose, aunque probablemente hoy son pocos que consideran a Diderot era un hombre enteramente bueno y que Rousseau era un hipócrita. Rousseau difería de sus contemporáneos en todo menos en sus



opiniones: incluso cuando empleaba las mismas palabras les daba un sentido diferente. Su carácter, su concepción de la vida, su escala de valores, sus reacciones instintivas diferían esencialmente de todo lo que la Ilustración consideraba como admirable. Los doce años transcurridos entre 1744 y 1756, que pasó en París le asociaron íntimamente con el círculo que escribió la *Enciclopedia*, pero sólo produjeron en ambas partes la convicción de que allí Rousseau estaba fuera de lugar”(1)

Esta oposición, y en realidad casi todo lo que escribió Rousseau, deriva directamente de su personalidad compleja y desgraciada. Sus *Confesiones* dan un cuadro muy claro de su personalidad profundamente dividida en la que jugaron un papel importante morbosidades sexuales y religiosas. “Mis gustos y pensamientos –dice- parecían fluctuar siempre entre lo noble y lo vil”. Sus publicadas relaciones con mujeres, tanto las reales como las imaginarias, presentan una sensualidad violenta que no consigue la satisfacción animal ni una efectiva sublimación, sino que desemboca en un torrente de fantasía sentimental y actitudes introspectivas.

“La disciplina intelectual o moral, características del calvinismo en sus formas más vitales, no existió nunca para él. Pero le atormentaban una conciencia puritana, un profundo sentido del pecado y el miedo a la condenación eterna. Ello tuvo acaso pocos efectos en lo que hizo, pero produjo, a modo de compensación, una buena cosecha de sentimientos morales. “Olvido fácilmente mis desgracias, pero no puedo olvidar mis faltas y aún menos mis sentimientos virtuosos”. La apasionada creencia rousseauiana en que los hombres son naturalmente buenos, de la que dijo en una ocasión que era el principio fundamental de sus escritos éticos, era menos una convicción intelectual que una inversión de signo de su temor innato a ser malo. Cargando la culpa a la sociedad pudo satisfacer su necesidad de condenación y protegerse a la vez con un mito comfortable”.(2)

Este conflicto irresuelto de la personalidad del *ginebrino* entre lo noble y lo vil, lo ideal y lo real, le robó toda satisfacción en su

obra y toda confianza en el valor de ella. La iniciación de una idea era como una luz celestial que resolvía “todas las contradicciones de nuestro sistema social”. La expresión no nos da ni la cuarta parte de la vaga, pero deslumbrante visión. En sus relaciones sociales se movía con un penoso sentido de incapacidad, estupidez y falta de confianza en sí mismo. No parece haberse sentido nunca a su gusto más que con mujeres y en relaciones prácticamente desprovistas de todo contenido intelectual (al final de su vida declarará que su amor verdadero fue Teresa Levasier, su fiel amante y sirvienta). Era parásito por inclinación y durante períodos considerables vivió en un estado de semidependencia, pero nunca pudo aceptar la dependencia con agradecimiento (los reclamos a su sostenedora Madame de Warens) En cambio, construyó en torno así mismo un mito de auto estoicismo y ficticia autosuficiencia, que se expresaba sobre todo en forma de suspicacia hacia quienes trataban de ser sus amigos y en el descubrimiento de complicadas conspiraciones, probablemente imaginarias, para arruinarle y robarle sus geniales ideas (el caso de Hume). Al final de su vida esas sospechas se convirtieron claramente en delirios de persecución. A pesar de sus años de vagabundaría, sus gustos y su moral representaban el sentimentalismo de la clase media baja. En esencia le interesaban las cosas hogareñas, tenía terror por la ciencia y el arte, desconfiaba de los modales cortesés, exaltaba sentimentalmente las virtudes vulgares y entronizaba el sentimiento por encima de la inteligencia.

Rousseau proyectaba las contradicciones y desajustes de su propia naturaleza sobre la sociedad que encontraba a su alrededor y buscaba un anodino para su sensibilidad dolorosa, con lo que a juicio de un influyente comentarista:

“Dio a la antimodernidad su expresión más moderna y así introdujo la modernidad extrema. Es un error considerarlo sólo como el genio de la izquierda. Su concentración en el pueblo, en la existencia de pueblos individuales, dio la base para la religión de las naciones en los siglos XIX y XX. Su ataque a la civilización cosmopolita prepara el camino de afirmación de las culturas nacionales, culturas úni-



cas y constitutivas del carácter individual. Su lamentación por la pérdida de la feliz del hombre fue la fuente del romanticismo, que desempeña tan importante parte tanto en la derecha como en la izquierda. Su insistencia en la posición central de la religión en la vida del pueblo dio un nuevo contenido a la teología e impulso a esa religiosidad que constituye uno de los rasgos salientes del siglo XIX y XX. Su desprecio por el nuevo hombre de la sociedad liberal se prestaba a los proyectos de los extremos del espectro político, y la izquierda rousseauiana informó a la nueva derecha, que se constituyó sobre el matadero intelectual de la vieja derecha. La influencia de Rousseau fue tremenda y tan bien penetró en la corriente sanguínea de Occidente que influyó en todo el mundo casi imperceptiblemente. Hasta las corrientes principales del liberalismo democrático se vieron afectadas por Rousseau, esas corrientes se sintieron impresionadas por la crítica a la rudeza y violencia de las relaciones políticas y económicas características del Estado moderno y trataron de corregirlas sobre la base de las sugerencias de Rousseau. Este influyó directamente en Alexis de Tocqueville e, indirectamente, a través de Wordsworth, en John Stuart Mill. El Thoreau que para los norteamericanos representa la desobediencia civil y un estilo de vida libre de las deformaciones de la sociedad moderna estaba tan sólo renovando una parte del pensamiento y la vida de Jean-Jacques.”(3).

Se ha señalado, que es la ubicuidad de su presencia, a menudo donde conservadores o revolucionarios quisieran menos reconocerla, el semillero de todas esas escuelas y movimientos que enriquecen, corrigen, defienden o minan el liberalismo constitucional. Su aliento y amplitud hacen imposible situarlo por completo en un solo campo. Las escuelas que lo suceden son todos *ismos* fuerza intelectuales que informan vigorosamente movimientos políticos o sociales con una aproximada unidad de propósitos. Rousseau se resiste a semejante limitación. Para él, el problema humano es insoluble en el nivel político, y aunque a diferencia de Sócrates, sugiere soluciones practicable, éstas son sólo tentativas y están contrapuestas por otras soluciones y tentaciones. En él mismo siempre podemos encontrar las objecio-

nes a cada escuela derivada de su propio pensamiento. Por eso Rousseau no produjo ningún *ismo* propio, sino que creó la perspectiva auténticamente moderna. Su preocupación por una moral superior, no mercenaria, es el fundamento del idealismo de Kant. Su crítica a la economía moderna y sus preguntas sobre la legitimidad de la propiedad privada están en las raíces del socialismo, particularmente del marxismo. Su insistencia en los orígenes del hombre antes que sus fines hizo de la antropología una disciplina central. Y la historia del movimiento por el cual se pasa del estado de naturaleza a la sociedad civil llegó a parecer más importante que la naturaleza del hombre; de ahí el historicismo. Las heridas inflingidas a la naturaleza humana por este proceso de socialización se convirtieron en el tema de una nueva psicología, especialmente la representada por Freud. El amor romántico de lo bello y la duda de que la sociedad moderna sea compatible con lo sublime y lo puro dio justificación al arte por el arte y a la vida del bohemio. El anhelo de tener raíces y el anhelo de comunidad en su forma moderna son partes de la sensibilidad rousseauiana así como lo son el amor a la naturaleza y el odio a los conquistadores de la naturaleza. Todo esto y mucho más mana de esta fuente inagotable: Rousseau tenía una claridad intelectual insuperable acompañada por una retórica incitante y seductora.

Se ha dicho reiteradamente que, el pensamiento político de Rousseau es una combinación extraña y turbadora. Parece, en cierto modo, que Rousseau introduce conjuntamente la nostalgia de las libertades de una simple edad pastoril, que por entonces se podía encontrar en las aldeas alpinas, una idealización de la república militar clásica de Esparta y de los albores de Roma, y una terrible conciencia de las formas complejas de la sensatez y la opresión, tanto liberal como totalitaria que se han introducido con las sociedades de masas del siglo XX en nuestras propias vidas. De allí que, el historiador de las ideas políticas Hampsher-Monk lo califique de un antiguo con alma de moderno.

“El hombre civilizado ha nacido como esclavo y muere como esclavo. El niño ésta



absorto en sus pañales, el cuerpo sin vida esta sujeto a su ataúd. Durante toda su vida queda el hombre queda prisionero de nuestras instituciones”.(4)

2-La sospecha de la razón.

Como eximio representante del siglo de Luces que es, subvierte y niega los valores y las propiedades que tan a menudo se le atribuían, oponiendo a su pesimismo, el sentimiento y la voluntad de su racionalismo, y el rechazo particular de la –valoradísima- idea del progreso. A juicio de uno de los estudiosos más calificados de tan rico período histórico, en este ataque no estaba sólo: Existe una fuerte corriente de pesimismo histórico en la Ilustración “un programa por el progreso, vale la pena insistir, no una teoría del progreso (...); los filósofos (...) estaban obsesionados por las metáforas antiguas que creían que habían desechado; representaban las civilizaciones como individuos, con un ciclo de vida distinto que acaba en la decadencia y la muerte”.

Sobre esta particular valoración de tan convulsa época, podemos afirmar que si bien, el *ginebrino* difería de sus contemporáneos más por la profundidad de su pesimismo, era quizá porque el de ellos surgía del miedo a que sus ideales no se realizaran, mientras que el de Rousseau surgía precisamente del miedo que le inspiraba su realización.

Esta subversión rousseaneana contra la opinión común ilustrada la podemos ejemplificar, con el patente y recio rechazo de lo que constituía, al menos en los primeros autores ilustrados, un artículo de fe, y se trata de la fe en los efectos progresivos del poder y la claridad de la razón.

Aunque la fe de los ilustrados en –omnipotente-capacidad racional ha devenido un *cliché* casi intelectual se ha sobre valorado. Veamos algunos ejemplos en defensa de esta tesis: si bien la influyente obra epistemológica de un J. Locke, podía (y de hecho así lo fue) leerse de dos maneras, tanto como crítica escéptica de los límites del conocimiento considerados con precisión –sin por ello socavar la existencia de lo que podía ser así conocido (así en la Gran Bretaña)- o de un modo más opti-

mista, utilizando una definición del conocimiento para establecer prescriptivamente que podía decirse que existía y que no (como en Francia). Los significativos autores escoceses A. Smith y D. Hume y el irlandés E. Burke, señalaban, en cambio, el centro de atención en el papel de las sensaciones y de los sentimientos. En Francia misma, el legado del racionalismo cartesiano condujo (contrariamente a sus intenciones) a un optimismo más sostenido y potencialmente destructivo sobre los beneficios sociales y políticos que cabía esperar de la aplicación de la racionalidad crítica.

“Pero Rousseau difería de todos ellos, ; su rechazo del racionalismo se basaba no en el enfoque que sobre valoraba el papel de la razón en nuestras vidas, sino en la observación de que su protagonismo se había acrecentado con resultados desastrosos. La razón –pensaba Rousseau- había superado la ignorancia sólo para hacer de nosotros unos escépticos, había moderado nuestro chauvinismo hasta el punto de destruir nuestro patriotismo. La razón había sido utilizada para suprimir y distorsionar nuestras respuestas naturales de simpatía y piedad, y construir como objetos de creencia racional “vanos sofismas” que se desmoronaban ante cualquier ataque al no comprender a nuestros sentidos. Las raíces mismas de las ciencias racionales reposaban en nuestras cualidades menos admirables, la astronomía provenía de la astrología, resultado de nuestra superstición; las matemáticas, de la contabilidad, necesaria a nuestra avaricia; la ley, de nuestra desigualdad e injusticia. En todas partes, las consecuencias del trabajo de la razón para la moralidad eran desastrosas. La aplicación de la tecnología al arte de la guerra había socavado el coraje y la valentía. El progreso de la medicina había destruido nuestra capacidad de enfrentarnos a la muerte”.(5)

3-Los peligros de la socialización.

Rousseau destruyó un segundo tema valoradísimo por los iluminados. Con desesperación veía como crecía la fe en la adaptabilidad de la mente humana. Numerosos autores de la época adoptaron u adaptaron la psicología filosófica popularizada por el empirista y padre del liberalismo (esa plaga) J. Locke: el poder de los sentidos y las percepciones y la negación de las ideas innatas despertaron tan-



to optimismo como temor. La primera reacción, porque pudiera (y de hecho apoyaba) las tendencias ateizantes, al negar el papel de Dios a la hora por lo menos de establecer y hacer valer la creencia moral. La segunda reacción, en cuanto a la reforma social, especialmente en Francia, en el sentido de que la mente, de poderse equipar únicamente de experiencias apropiadamente escogidas, podría acostumbrarse a la educación, a la cultura y a una disposición benevolente. La “educación” – escribió Helvetius, uno de los más optimistas-, podía hacer cualquier cosa.

Esta idea era sin duda, la sensibilidad dominante, las ciencias todas compartían esta valoración. Montesquieu, fundador de la sociología histórica, acentuaba la influencia del condicionamiento socioeconómico y geopolítico en la formación de costumbres, las maneras de ser y el temperamento. El incipiente estudio jurídico comparado, y las cada vez más sofisticadas y abundantes “crónicas de viajeros” sobre inhóspitas tierras de promisión, condujeron a caracterizar el “*Espíritu*” de diferentes pueblos como difundido a través de su cultura e instituciones, e interiorizado por el individuo. Crítico y pesimista ante esa posibilidad de modelación de la mente y de las costumbres por medios educativos, señala que:

“De forma bien característica, engancha la nueva psicología a una antigua historia, utilizándola para elaborar el tema clásico y maquiaveliano de la del debilitamiento de la virtud y su declive en servilismo, donde los hombres pierden incluso su deseo de ser libres. Sin embargo, la nueva versión rousseauniana hace que una vuelta a la rueda de la fortuna esa menos probable que antes y, en cambio, le lleva a explorar no la posibilidad de un regreso al pasado (aunque sea atractiva), sino a construir un futuro alternativo”.(6)

4-La libertad y el amor a sí mismo.

La preocupación esencial de Rousseau es la libertad, y su mayor temor, la dependencia. No obstante, lleva estas preocupaciones a unos niveles de experiencia que previamente habían sólo interesado a la religión. En realidad, su interés episódico por sostener la idea de un “ sí mismo” inviolable y auténtico, insen-

sible a las presiones de la socialización y de la educación parecen tener una fuente evidentemente religiosa y, de hecho, protestante en una voluntad que siempre estaba retraída en sí misma y que en última instancia era incognoscible incluso para su poseedor.

Para sostener tanto la afirmación de que la libertad es una propiedad esencial de los seres humanos y que las formas modernas de socialización no nos hacen libres –que “el hombre nace libre pero que está encadenado en todas partes”- nuestro pensador ha de ser capaz de demostrar una alternativa social. Ha de ser capaz de demostrar que una socialización –y de una sociedad- que nos obligue, porque ni nos exigiría ni nos llevaría a pedir cosas que sean conflictivas entre si o con nuestras naturalezas. La dificultad de llevar a buen puerto esta tarea tal vez explique porque tan a menudo en su vida personal y literaria, Rousseau se vio a explorar soluciones individualistas y solitarias. En su *Contrato social*, explorará esta posibilidad de todo un entorno social que apoye y no subyugue la personalidad individual, la posibilidad de encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes.

“El *contrato social* proporciona por consiguiente una respuesta a la pregunta planteada en los *Discursos* sobre si los seres humanos pueden disfrutar tanto de la libertad como de la civilización, de la sociedad y de la integridad moral. Es preciso leer ambas obras conjuntamente, si es que queremos interpretar el sentido de cada uno”.(7)

El extraordinario trabajo de reflexión que atestigua el segundo *Discurso* no sólo aporta una ordenación discursiva y sistemática a la larga rebelión apasionada; utiliza además la experiencia personal para superarla y elevarla al nivel de lo universal. En fechas anteriores es fácil encontrar ya, en los escritos de Rousseau, declaraciones muy significativas, pero de alcance limitado, bien porque estas declaraciones aisladas no forman parte de un *conjunto* teórico, bien porque están demasiado



vinculadas a las desventuras personales de Juan Jacobo.

5-Los orígenes de la desigualdad.

Acabado en 1754, cuatro años después de primera gran obra *Discurso sobre las ciencias y las artes*, una vez más como una respuesta al concurso convocado por la academia de Dijón; el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, elabora de forma extraordinaria una historia especulativa con la intención de dar respuesta a la pregunta implícita en su primera crítica de la cultura contemporánea: si la sociedad moderna es falsa y artificial, ¿qué habría de ser la sociedad natural y verdadera?.

Al hacer en la dedicatoria, profesión de ciudadanía y dirigirse a la República, Rousseau atrae hacia él las miradas del universo y lo invita a admirar este diálogo entre el hijo pródigo y su patria reencontrada. El inmenso eco de esta declaración en el tiempo y en el espacio se propagó mucho más de lo que nuestro autor pudiera esperar. En cualquier caso, se excedían peligrosamente las condiciones de un arreglo perfecto con Ginebra. Los ginebrinos gustan de los modales comedidos. Que Juan Jacobo, en pleno esplendor de su gloria literaria, dé a conocer pomposamente su regreso a la ciudadanía, es ya mucha inmodestia a los ojos de quienes recuerdan al pequeño aprendiz de ratero. Y lo que es peor todavía: esa dedicatoria, que les presenta una imagen halagadora de sus instituciones, pretende también darles una lección.

“Rousseau prelude solemnemente. Dedicatoria, prefacio y exordio constituyen un triple pórtico por el que progresamos lentamente, como si el autor hubiera querido expresar de forma simbólica la distancia que nos separa del verdadero comienzo del hombre. En este camino nos guían algunas imágenes: de la Ginebra contemporánea se pasa a la evocación de Platón y del Liceo de Atenas, luego aparece la selva primitiva, el lugar originario a partir del cual se originará toda la historia humana. Antes de evocar al hombre silencioso de los primeros tiempos, Jean Jacques se ha colocado en escena en la actitud de un orador y ha dispuesto en torno suyo un auditorio. Mediante

un movimiento de expansión que va de lo real a un universal imaginario, se dirige sucesivamente a los ciudadanos de Ginebra, a los grandes atenienses y, finalmente, a la humanidad entera; “Oh hombre, de cualquier país que sea, cualquiera que sean tus opiniones, escucha; he aquí tu historia”. Es el tono del mistagogo que revela los secretos”.(8)

Como es fácil advertirlo, la pregunta acerca de que es “natural”, es desde luego, excepcionalmente difícil de responder, porque como mínimo, es una palabra con muchos significados. En las primeras páginas de este texto, Rousseau, señala que los filósofos cometen continuamente el error de releer en “la naturaleza las ideas que se habían adquirido en sociedad”.

La alternativa, consistente en concebir “lo natural” históricamente también planteaba dificultades. Que al final Rousseau dudara entre las dos no es sorprendente, habida cuenta de gran salto de imaginación necesario en aquella época para pensar el desarrollo humano en términos verdaderamente evolutivos. Gradualmente y de un modo emblemático (porque el pensamiento social estaba en el proceso de cambio de su preocupación por el mundo antiguo), Rousseau sustituye la antropología por la historia clásica, *La Historia general y de los viajes* del abad Prevost por las *Vidas* de Plutarco como fuente primaria.

“De un modo confuso, advierte que sus investigaciones “tienen que dejar los hechos de lado”. Sus argumentos “no deben considerarse como verdades históricas, sino como razonamientos meramente condicionales e hipotéticos, calculados más bien para explicar la naturaleza de las cosas que para afirmar su origen real”. No obstante la forma de su argumentación es secuencial: es una prehistoria moral especulativa, y nos dice que las “épocas de las que voy a hablar son remotas”, que “voy a escribir de la vida de la especie”. La confusión es más aparente que real, porque existe en un sentido en el que, en cuanto seres verdaderamente en desarrollo, nuestras esencias son nuestros pasados, y nunca podemos conocer qué somos si no es conociendo cómo hemos llegado a ser lo que somos”.(9).



Juan Jacobo señala que su preocupación en dicha obra era precisamente “señalar, en el proceso de las cosas, el momento en que el derecho sustituyó a la violencia y la naturaleza se sometió a la esclavitud del débil y las personas compraron un descanso imaginario a costa de la felicidad real”. Se trata de una exposición sugerente y meticulosamente expresada. Los desastres reales no aparecen sino hasta el final de la secuencia. Rousseau reconoce tanto la atracción moral de la simplicidad natural como el primitivismo inherente en la idea de lo “natural”. Se propone explicar cómo los seres humanos avanzaron hasta el punto en el que se *habrían* convertido en morales, al tiempo que acentúa que a partir de ese punto *de hecho* se vuelven viciosos. En la historia humana, ha habido un momento de moralización, pero ha pasado y, al lector, le sugiere que existe “una época en la que habrías deseado que tu especie se hubiera detenido”.

6-La condición natural.

Según Rousseau el hombre “tal como sale de la mano de la naturaleza”, habría sido, en términos de habilidades físicas y de resistencia, ampliamente superiores a sus descendientes modernos, cuya dependencia de los útiles y artilugios de la civilización ha socavado sus propias habilidades. Mentalmente, habría tenido pocos deseos y fáciles de satisfacer, y habría aceptado los procesos naturales como el envejecimiento y la muerte. Al no ser refinados sus sentidos del gusto y del tacto, no le habrían transmitido insatisfacción alguna por los sinsabores de la existencia; mientras que sus sentidos superiores del olfato, la vista y el oído le habrían permitido discernir las cosas a gran distancia como somos ahora capaces de hacerlo mediante el concurso de ayudas ópticas como los telescopios

“No podríamos nunca haber adivinado estas características a partir de las investigaciones empíricas de hombres cultivados, porque, al igual que los animales domesticados, el hombre socializado es débil y tímido. Pero las pruebas de la existencia de estas cualidades, las aportan los relatos que cuentan los viajeros sobre los pueblos aborígenes aún vivos en época de Rousseau”.(10)

7-Moral.

Moral y psicológicamente estos hombres habrían mostrado diferencias igualmente extraordinarias. Los hombres naturales no difieren de los animales en su conocimiento o entendimiento, sino en el hecho de que poseen una libre voluntad. Los animales actúan intuitivamente, por instinto, los hombres, por elección. La acumulación de las necesidades adquiridas es lo que se contempla bajo la etiqueta de progreso. El lenguaje y la sociedad son necesarios para sostener la innovación. Rousseau plantea preguntas extraordinariamente penetrantes en su breve excursión sobre el por entonces popular tema del origen del lenguaje. ¿El lenguaje es inventable con anterioridad al pensamiento abstracto, o el pensamiento abstracto con anterioridad al lenguaje?. ¿Cómo pasaron los hombres a nombrar cosas individuales a términos universales para las clases generales?. Rousseau no puede responder a estas preguntas, pero tiene claro que tiene que se requiere cierta explicación: no se puede suponer que ni el lenguaje ni la sociabilidad sean cualidades naturales de los seres humanos, y ninguna es posible sin el concurso de la otra: “El habla es la primera institución social”.

Otra cuestión a la que se refiere Rousseau; es de si los seres humanos se motivan por simpatía al igual que lo hacen por sus propios intereses, nuestro autor a diferencia del punto anterior, tiene la cosa clara: la conmiseración sería un sentimiento natural de compasión, que en ocasiones, y previamente a cualquier clase de reflexión, “templa el amor que tiene por su propio bienestar, mediante una repugnancia innata por verse a sí mismo en el lugar del que sufre”.

Anticipando su tema acerca del efecto de la civilización en nuestras naturalezas morales. Rousseau señala como la reflexión razonada socava la espontaneidad de la compasión. Es el filósofo prudente quien se aparta del alboroto callejero, mientras que la multitud y las verduleras intervienen para evitar el daño a terceros.

8-La ausencia del conflicto natural.

Rousseau rechaza con decisión, la famosa imagen hobbesiana del estado de natura-



leza, aunque -no las vamos a analizar aquí- lo hace por complejas y sutiles razones. Rousseau hace hincapié en el modo en el que las causas más graves de conflicto e infelicidad se introducen civilizando nuestros gustos e introduciendo el sentido en crecimiento de un *sí mismo* social. La vida natural niega las causas del conflicto común en la sociedad culturizada: la tosquedad del gusto y la indiferencia en cuanto a los detalles, por ejemplo limitan las contiendas. En el caso de la pasión sexual, Rousseau contempla de manera característica desde el lado masculino. En el estado de naturaleza “el hombre se guía sólo por el temperamento recibido por la naturaleza, y no por el gusto que todavía no ha podido adquirir; y (en este sentido) cualquier mujer es buena”. Las peleas resultantes de la posesión o la envidia serían por consiguiente, mínimas incluso en el caso extremo de los celos sexuales. Refiriéndose acerca de las limitaciones que la simplicidad impone al conflicto, Rousseau se lo achaca a la cualidad del propio egoísmo natural. Aquí hace una importante distinción entre el egoísmo natural o (amor de sí) con la pasión social que es el orgullo o la vanidad (el amor propio).

Concluye al respecto que, el hombre social siempre pensando en el papel que hace ante los demás, cuenta siempre con nuevos motivos de pelea. En la naturaleza, en cambio, ni el orgullo ni la unicidad del objeto exacerbaban ninguna tendencia al conflicto. Dicha condición no sólo minimizaría el conflicto sino también sus resultados: la subordinación y la desigualdad. De hecho no sólo serían minimizados, sino que serían temporales hasta el punto de ser efímeros. Concluyendo, que el aumento y la multiplicación de las necesidades humanas –“dando entrada al dolor y la muerte”- es, por consiguiente, el gozne central alrededor del cual la humanidad gira desde el aislamiento y la independencia de la naturaleza a la dependencia de la condición social.

9-El surgimiento de la dependencia.

Las causas materiales.

Rousseau abre su exposición del “descenso” a la vida social (y la segunda parte del *Discurso*) con una de las afirmaciones más extraordinarias que se han hecho: “El primero a quien habiendo cercado un trozo de tierra se

le ocurrió afirmar “es mía”, y encontró personas lo suficientemente simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil”. Sin embargo, antes incluso de que esto pueda producirse, tiene que explicar cómo superar el aislamiento de los hombres naturales. La clave de esta pérdida del aislamiento es la perfectibilidad del hombre, una bendición y una maldición, la fuente tanto de su conocimiento como de su estupidez, sus virtudes y sus vicios, sus sociabilidad y su perversidad.

Para que estos avances se den, tienen que entrar en juego determinadas causas externas y materiales. La historia moral de Rousseau descansa en una base económica firme. Las dificultades naturales que surgen de la lucha por la supervivencia, lo lleva a dar respuestas innovadoras y creativas. Los cambios psicológicos que necesariamente acompañan a estos cambios son interesantes: la necesidad de mejorar la prosperidad en sus tareas de caza, le lleva a desarrollar sus facultades físicas y mentales y a comparar su propia superioridad con respecto a los animales y con otros hombres. El dominio sobre la naturaleza allanó, por consiguiente, el conceptualmente camino a la dominación de unos sobre otros que nos caracteriza.

Las causas sociales y psicológicas.

Vemos entonces como de acuerdo a Rousseau, en nuestro estado original, la persistencia de la dominación era imposible habida cuenta de la naturaleza aislada de la existencia. ¿Cómo, por consiguiente, se juntaron los hombres?. En parte una vez más, argumenta nuestro autor, como una excrescencia del ingenio del hombre a la hora de superar las dificultades. El hecho de reconocer regularidades en la naturaleza, le llevará a crear alianzas con otros de su especie en aquellas empresas que siendo mutuamente beneficiosas, no puede llevarse a cabo: la captura de una gran presa, por ejemplo. Esta situación alentaría la comunicación simple. Pero sin duda, la razón fundamental a la socialización era la institución de la familia. Rousseau parece vincularla en cierto sentido con la fundación de casas. No existe una explicación real aquí del porqué los sexos hasta entonces solitarios deben ahora empezar a cohabitar, sus efectos,



sin embargo, tuvieron gran alcance. Conllevó los primeros desarrollos del sentimiento y la sensación; condujo a la diferenciación de papeles sociales a partir del sexo, las mujeres se volvieron más sedentarias, mientras que los hombres salían a recolectar. A medida que las redes familiares fueron creciendo, la sociedad, y los sentimientos que generaba, se hicieron más extensos; se aceleró el desarrollo del lenguaje y el tiempo de ocio creciente daba cuenta de la ulterior invención de comodidades.

El desarrollo del grupo social acelera el crecimiento de la conciencia de sí. A partir del momento en el que deseamos ser aceptados por el grupo, buscamos adquirir aquellas cualidades o la apariencia de las mismas, que son aceptables por los demás. Empezamos a vernos a través de los ojos de los demás, y ello nos lleva a negar (o a encubrir) nuestros deseos reales y presentarnos bajo aquel aspecto que nos favorece: “El ser del hombre y el aspecto y apariencia del mismo, se convirtieron entonces en dos asuntos completamente diferentes”. Este proceso según Rousseau conduce a la moralidad: **moralidad es verse a través de los ojos de los demás**. Sin embargo, se trata de una situación que para él está cargada de peligro y es moralmente muy ambigua. La diferencia esencial que surge a partir de los estados sociales y primitivos es que “el hombre salvaje vive dentro de sí mismo; el hombre social, siempre fuera de de sí, solo sabe como vivir a través de las opiniones de los demás; lo que es como afirmar que saca el verdadero sentido de su propia existencia sólo a partir del juicio de los demás. Para Rousseau es en la creciente dependencia de los demás donde surge el orgullo, el engaño y la desigualdad, así como la posibilidad de moralidad. El núcleo de este proceso lo ocupa la pérdida de independencia.

10-Especialización, Dependencia y Desigualdad.

Las innovaciones económicas que acrecientan la independencia de los hombres refuerzan estos factores. Rousseau identifica la introducción de la metalurgia y la agricultura como las dos etapas esenciales de la historia moral y económica de la humanidad. En el crecimiento de la necesidad se destruye la independencia. Una vez que existe la propiedad

privada, toda desigualdad natural entre los hombres (puesto que son muchas) se ve reforzada y perpetuada. Una vez toda la tierra es poseída, a los hombres para sobrevivir no les queda más que el robo o la esclavitud. Por la fuerza o veladamente todos necesitan que los demás hagan su voluntad. Los vicios favorables de una sociedad dividida, la indiferencia y la adulación, hunden sus raíces en este suelo.

Aunque los propietarios parecen llevar la mejor parte, son en realidad tan dependientes de los pobres como los pobres lo son de los ricos. El hombre “se hace en cierto sentido un esclavo (sobre todo de sus semejantes) aun cuando llegue a ser su dueño y señor”. Además, los ricos, acostumbrados al lujo y esclavos de su propio gusto refinado, son más vulnerables: “tienen la sensibilidad repartida por todas las partes de sus posesiones”.

Esta inseguridad de los privilegiados y los ricos tienen que haber conducido para Rousseau a la tercera gran revolución en la sociedad. La posición de los propietarios era moralmente indefendible. Los ricos por ende, inventaron un ardid para convertir la usurpación en algo lícito. Sugirieron que todos se asociaran para hacer uso de su fuerza común “para proteger a los débiles de la opresión, moderar a los ambiciosos y asegurar a todo hombre la posesión de lo que le pertenece”. Los pobres, toscos e ingenuos como eran, convinieron y “se precipitaron todos a la esclavitud creyendo que estaban asegurando su libertad”. La asociación política de un grupo social obligó, a su vez, a otros a asociarse para su defensa y el mundo se convirtió en un mundo de Estados.

La última fase, y la tercera gran revolución histórica, consistió en transferir la autoridad pública desde el pueblo como un todo a un individuo privado, redundando en una pérdida completa de libertad.

Al final de esta obra asombrosa, Rousseau reitera sus dos temas principales: la transformación psicológica que sufre el hombre en el curso de su desarrollo y el papel de la vida social y política en la creación de la posibilidad de una grave desigualdad. Rousseau espera que el lector comprenderá ante todo:



“de qué manera el alma y las pasiones humanas, al alterarse insensiblemente, cambian por así decirlo de naturaleza; por qué nuestras necesidades y nuestros gozos cambian a la larga de objetos, por qué, dado que el hombre original va desapareciendo gradualmente, la sociedad ya no ofrece a los ojos de un sabio más que un conjunto de hombres artificiales y de pasiones ficticias que son la obra de todas esas nuevas relaciones y que no tienen ningún fundamento verdadero en la naturaleza”.(11)

Y en segundo lugar como : “de esta exposición se desprende que siendo casi nula la desigualdad en el estado natural, ésta saca su fuerza y su incremento del desarrollo de nuestras facultades y de los progresos del espíritu humano y por fin se vuelve estable y legítima mediante el establecimiento de la propiedad y de las leyes”.(12)

11-Las posibilidades para la libertad: A modo de conclusión.

Para concluir, no nos queda más que apuntar como -se ha señalado reiteradamente, que el enfoque de Rousseau es de un pesimismo casi absoluto. La idea según la cual el descubrimiento de qué eran los hombres “naturalmente” podía asentar argumentos sobre la legitimidad o no de las instituciones civilizadas, demostró ser una ilusión. El hombre natural, aun siendo “bueno” no es aún capaz de moralidad, y los procesos por cuya mediación puede acabar siéndolo parecen ser inseparables de aquellos que propiamente le degradan y corrompen. La vida civilizada es degenerada y, no obstante, vida “natural” incumplida.

Además, aun en el caso de que la naturaleza quedara colmada, el “progreso” es irreversible. Paradójicamente, no podemos aspirar a una inocencia que hemos perdido, ni podemos “volver a vivir a los bosques con las bestias”. ¿Existe una alternativa?.

De hecho puede haber algunas. Cabe considerar las diversas obras de Rousseau como distintas exploraciones de vias posibles de salir del callejón sin salida de la vida civilizada. Este es un reto que nos ocupará – esperamos- en otra oportunidad.

Notas.

- 1- Chevalier, Jean Jacques, p.423.
- 2- Ib., p. 424.
- 3- Bloom Allan, p. 324.
- 4- Hampsher-Monk Iain, p. 187.
- 5- Ib., pp. 188-189.
- 6- Ib., p.190.
- 7- Ib., p. 191.
- 8- Starovinski Jean, p. 20.
- 9- Hampsher-Monk Iain, pp. 198-199.
- 10- Ib., p.199.
- 11- Citado Ib., p. 207.
- 12- Ib., p. 207.

Bibliografía.

Bello Eduardo, *Rousseau político*, en Revista Isegoria, Madrid, No.2, 1990.
 Bloom Allan, *Gigantes y Enanos*, Barcelona, Gedisa, 1998.
 Chevalier Jean Jacques, *Los Grandes Textos Políticos, México*, F.C.E., 1976.
 Grinsley R., *La Filosofía de Rousseau*, Madrid, Alianza Editorial, 1977.
 Hampsher-Monk Iain, *Historia del Pensamiento Político Moderno*, Barcelona, Axioma Política, 1996.

Starobinski Jean, *Introducción al discurso sobre la desigualdad entre los hombres*, Barcelona, Ed. Orbis, 1983.

IDENTIDADES CULTURALES EN LA GLOBALIZACION

La Rectoría y la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional, conjuntamente con el Centro Cultural de México han unido esfuerzos para organizar la Jornada de Reflexión y Debate **Identidades Culturales en la Globalización** que se ha llevado a cabo durante los meses de junio y julio del presente año. Destacadas personalidades de la cultura, la política y la academia costarricense se han dado cita para reflexionar sobre el tema desde diferentes especialidades.



Fernando Araya, coordinador de la Comisión Organizadora en un reciente artículo periodístico destaca los objetivos y posibles alcances de la actividad:

“La comprensión de lo contemporáneo avanza en forma progresiva, esto es, no desde un conocimiento completo y apriorístico de la realidad, tentación y muerte de cualquier dogmatismo –secular o religioso-, sino a través de acercamientos parciales a esa realidad, diversos y bien fundamentales. Este rasgo peculiar de la evolución cognoscitiva es la fundamental característica que resalta en los debates organizados por la Universidad Nacional y el Centro Cultural de México, en torno al decisivo asunto de la relación entre globalización –prefiero hablar de planetarización o mundialización- e identidades culturales. ¿Supone la planetarización suprimir las diferencias culturales o, por el contrario, las potencia? Cuando se complete el ciclo de los ocho debates convendría intentar un inventario mesurado y científico respecto a esta interrogante –algo así como vislumbrar el fuego por el humo que desprende-.

(...) conviene propiciar un proyecto histórico que subraye lo cultural a partir de las identidades culturales y no sobre la base de ideas trascendentes o regulativas al estilo kantiano tales como Estado Sabio y Mercado Perfecto. Se trata de una posibilidad evidenciada en ciertos vocablos al uso como descentralización, democracia cultural, pluralismo cultural, democratización de la cultura, regionalización y estructuras de participación cultural, etc., pero cuyos referentes objetivos no encuentran concreción institucional ni histórica.

¿Cómo diseñar y ejecutar políticas públicas en cultura que potencien la inserción global desarrollando lo singular? ¿Cómo privilegiar políticas culturales que generen las condiciones sociales necesarias para que las personas y los grupos expresen sus respectivas culturales y las introduzcan en el plano universal? ¿Cómo construir la propia identidad en el interior de la planetarización? Al final del breve pero intenso y ejemplar sendero de reflexión al que hemos sido convocados quizás estemos más cerca de respuestas inteligentes. Más cerca de lo digno en cultura, no más ligeros de equipaje, más cargados de libertad y eficacia práctica.”

En ocho actividades se plantearon los siguientes temas:

JUNIO:

- I. *Globalización: ¿Apertura democrática o neocolonialismo?*
- II. *Modelos de desarrollo y políticas culturales.*
- III. *Posmodernidad, globalización y nuevos actores sociales.*
- IV. *Identidades culturales en la globalización: el caso mesoamericano.*

JULIO:

- I. *Los medios de comunicación, el Estado y la cultura en la conformación de las identidades culturales.*
- II. *Perspectivas del desarrollo de las artes en Costa Rica.*
- III. *Imágenes de lo costarricense: Del idilio a la visión crítica.*
- IV. *La industria cinematográfica y audiovisual en Costa Rica y México: Limitaciones y posibilidades.*

