

Reseñas

Eliseo Cruz Vergara, *La concepción del conocimiento histórico en Hegel*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, 1997, pp. 621.

"Hegel ha negado el futuro; ningún futuro denegará a Hegel".

Con esta frase lapidaria Ernst Bloch terminó, allá en su exilio en Cambridge/Massachusetts, hace cincuenta años ya, su libro sobre Hegel. Con el libro que reseñamos podemos ver confirmado, otra vez más, esa especie de juicio 'final': de nuevo, como tantas veces antes, un autor en cuya filosofía ya se había creído poder distinguir 'lo vivo y lo muerto', re-nace re-actualizado; pero esta vez, un tanto inverosímilmente, como un campeón de la hermenéutica histórica.

La primera sorpresa que se lleva el lector es que, cuando mira el índice del contenido, averigua que, contrario a lo que sugiere el título del libro, solamente una cuarta parte del voluminoso texto trata del tema indicado; en otras palabras, el libro tiene cuatro partes, y sólo la primera trata de Hegel mismo, mientras que la segunda versa sobre Marx, y la tercera y cuarta parte se dedican a la hermenéutica posthegeliana de este siglo, el XX. Pero esta primera impresión resulta errónea, pues Hegel está bien presente en todas las partes del libro. Su autor nos confiesa de entrada que ha re-leído a Hegel con los enfoques posteriores en mente, y, a la inversa, se ha acercado a los hermeneutas posteriores con Hegel en mente. En otras palabras: metodológicamente hablando, tenemos aquí que ver con la aplicación del llamado círculo hermenéutico; en palabras del autor mismo (p. XVI): "... nuestra investigación es también interpretativa, y contiene su círculo argumentativo propio. Este círculo consiste en que si bien, por un lado, se supone la influencia de Hegel en todo el desarrollo posterior del problema del método histórico, por el otro lado, se supone al mismo tiempo la importancia de ese desarrollo para nuestra interpretación de Hegel

mismo". Dada esta perspectiva de partida, se sigue que el libro podría —o más aún: debería— leerse desde atrás hacia adelante; y nuestro autor tan autoconscientemente hermenéutico, de hecho sugiere esto cuando escribe (ibidem): "Por ejemplo, existe la posibilidad de que el lector anticipe los aspectos de la teoría interpretativa que aparecen en los capítulos 3 y 4, pues el contenido de estos capítulos, es decir, algunas ideas centrales de los pensadores examinados en ellos, sirven de base para nuestra interpretación en los primeros dos capítulos".

Y, de hecho, este lector que les está hablando aquí hoy siguió a la letra la recomendación del autor, empezando su lectura en el apartado 3.4 —titulado "Martin Heidegger: comprensión, hermenéutica e historicidad"— para luego empezar con el comienzo de la exposición sobre Hegel. Es decir, que primero le seguimos al autor en su sucinto análisis de aquellos famosos párrafos de *El ser y el tiempo* que, exponiendo una fenomenología del ser ahí como hermenéutica, tratan de aquel encontrarse del ser ahí que se caracteriza como un comprender previo que luego se articula en el interpretar y el habla (pp. 427 ss.). Luego (pp. 435 ss.) lo acompañamos en su dilucidación crítica de la historicidad del ser ahí, basada ésta en la llamada temporalidad auténtica cuya ausencia en Hegel es criticada por Heidegger en una famosa nota casi al final del libro. A nuestro autor le debe interesar particularmente cómo los diferentes aspectos particulares de dicha historicidad —tradicción, destino, etc.— se vinculan en Heidegger con la historiografía, especialmente con aquella hermenéutica psicológica de Dilthey que Heidegger elogia al tratar el problema de una expresa tematización de la ciencia histórica. La acertada crítica que nuestro autor hace del malentendido heideggeriano de la posición de Hegel forma entonces una apertura muy oportuna (de lectura) para empezar a conocer ésta en forma menos ingenua que cuando se hubiese simplemente empezado con el comienzo del libro: pues este tipo de entrada 'desde atrás' permite fijarse mucho más en aquellos aspectos más delicados (de la posición hegeliana) que luego posibilitarán una crítica como la mencionada.

Naturalmente, esa forma circular de lectura podría haberse realizado igualmente —según la predilección del lector en cuestión— con otro de los cinco autores que son examinados en ese capítulo 3 (Dilthey, Rickert, Weber, Husserl, Cassirer); de todos modos, el conocimiento previo de las teorías hermenéuticas de estos autores es casi necesario para poder apreciar lo peculiar —y lo particularmente actual— de la concepción hegeliana. Y al revés vale —ya que dichos autores remiten ellos mismos en algún momento a Hegel— que sólo conociendo bien a Hegel —Hegel *qua* hermeneuta— podemos plenamente evaluar las aportaciones posteriores, midiendo sus respectivos acercamientos a, y alejamientos de Hegel con el criterio de la concepción hegeliana de la comprensión genuinamente interpretativa de lo histórico.

Ahora bien, comprender o conocer a Hegel no es un asunto de *Kindergarten*; hablamos aquí de nuestra propia experiencia (pues tuvimos una vez nuestra propia fase hegelianizante también) cuando decimos que uno casi necesita nacer hegeliano para poder habitar adecuadamente en el edificio de su imponente sistema, un sistema que en cierto sentido se piensa a sí mismo —teniendo ese apellido de Hegel por mera casualidad histórica. Nos consta que Eliseo Cruz Vergara tiene una mente, si no hegeliana, al menos hegelianizante, pues desde que lo introdujimos a ese tipo especulativo de pensar hace unos treinta años, hemos podido seguir de cerca, artículo tras artículo, su trato peculiar con Hegel, la manera muy *sui generis* de leer y exponer esa filosofía absoluta de lo Absoluto —y esto sin perder la distancia crítica necesaria. De hecho, recientemente —en 1994— había aparecido en *Hacer: Pensar* (editado por Francisco José Ramos) una especie de versión previa de lo que ahora es el primer capítulo de su libro, aquellos 74 párrafos (o más de ochenta páginas) de *Sobre la metodología del conocimiento histórico en Hegel* que, de hecho, se presentaban (p. 65) como “un resumen de una parte de un trabajo más amplio en preparación” —ese mismo trabajo-monstruo cuya publicación reciente celebramos hoy aquí. Entre tanto, aquel “resumen” se ha transformado en las primeras 150 páginas del libro que se dedican a esta misma temática; luego le sigue aún, antes de pasar a Marx, una especie de apéndice de casi cien páginas sobre Hegel como lector e intérprete de la historia filosófica anterior (pp. 152–244); se tratará aquí de algo escrito “a manera de apéndice” (como dice el subtítulo demasiado modesto); pero en un libro que hermenéuticamente trata de hermenéutica, no puede ser superfluo leer e interpretar cómo Hegel mismo lee e interpreta a sus precursores, a un Kant o un Herder, por ejemplo. No en vano nuestro autor subraya la circularidad de su propia exposición cuando, por ejemplo (p. 220), nos anuncia que debemos averiguar, no sólo lo que Hegel tomará de Kant, sino también, desde la posición hegeliana ya adoptada, cuán cerca estaba Kant ya de Hegel. Esta circularidad —signo de una dialéctica bien, es decir: hermenéuticamente entendida— se repetirá cuando, en el segundo capítulo, Marx será leído con los ojos de Hegel (y, naturalmente, los lectores antes tendremos que ver con un Hegel ya leído con los ojos de Marx).

No es entonces poca cosa lo que este autor —y estamos hablando de la autoría orquestrante de Eliseo Cruz Vergara— espera de su lectores: una lectura literalmente especular, un extraño entre-ver que tiene que habérselas con varias miradas reflejadas simultáneamente en los espejos de otras miradas. Ese autor —¡que no quepa duda sobre ello!— sabe de qué está hablando cuando evoca el llamado método especulativo. Para poder leer bien ese libro laberíntico, para ‘circular’ cómodamente en sus pasillos, se necesita una especie ‘esférica’ de ‘presencia de espíritu’ (para decirlo bien feamente, en alemán hegeliano: *absolute Geistesgegenwärtigkeit*) —algo bastante descomunal. En fin, el secreto es —y no hay nada místico en ello— poder captar el concepto (hegeliano) del

Concepto; eso es todo (y nuestro autor mismo lo constata secamente en su Introducción: "Nosotros demostramos en esta investigación que el saber especulativo o expresivo en Hegel contiene toda una concepción del saber histórico, que lo aproxima a la orientación comprensiva o interpretativa de la ciencia histórica", p. XIII). Quizás no sea superfluo añadir que también se demuestra en ese libro —en su cuarto capítulo, para ser exacto— por qué la discusión actual sobre una metodología antipositivista de las Ciencias humanas (o del espíritu) implica un re-acercamiento a Hegel, en la medida que, dentro de una controversia bien conocida, favorece la comprensión (*Verstehen*) del fin interno del proceso histórico frente a la explicación (*Erklären*) a partir de causalidades externas. Al final del libro, como es lógico, el círculo se cierra: y si algún lector llega a este final (o como también sugerimos: si empieza su lectura con el capítulo final), verá cómo los argumentos de ciertos teóricos hermenéuticos más recientes y los de Hegel —que no son expresamente hermenéuticos— forman, no obstante, una "cadena dorada" (p. 601).

La pregunta que obviamente debemos plantearnos es ésta: ¿Cómo logró nuestro autor hacer de Hegel —quien no sabía nada de la controversia actual— un precursor, digamos, de Gadamer o Collingwood? ¿Realmente la *Fenomenología del espíritu* de Hegel tiene mucho que ver, más allá de la semejanza en la denominación, con la fenomenología del llamado *Lebenswelt* desplegada por el tardío Husserl en aras de una conceptualización de la historia universal? En fin, ¿realmente hubo en Hegel, especialmente en el Hegel de la *Ciencia de la lógica*, lugar alguno para una hermenéutica histórica propiamente dicha? ¿Realmente el llamado método absoluto, practicado en aquellas áreas 'glaciales' de la Idea pura, es tan flexible como para poder adaptarse gradualmente a lo propio del mundo histórico? A primera vista, y juzgando por el testimonio del texto que aquí más importa, a saber: las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, parece que no. Esta es, sin embargo, la tesis principal de la monumental empresa que nos presenta Eliseo Cruz Vergara: que en ese mismo texto hay una teoría de la comprensión interpretativa que funda la significabilidad de lo socialmente compartido y, con ello, la racionalidad en el pensamiento práctico.

Según nuestro autor, Hegel comparte con Vico la convicción de que sólo podemos comprender lo que nosotros mismos hemos realizado. Si, entonces, consideramos todo lo históricamente realizado por el hombre como resultado de acciones significativamente intencionadas —es decir: como realizado en sentido teleológico por un pensamiento que, en tanto que presente, se reconoce a sí mismo en tanto que pasado, mas recordado—, entonces no es tan absurdo que pueda haber una comprensión específica (la filosófica) de lo que hay de idéntico en las formas pasadas y presentes del espíritu. El famoso 'esfuerzo del concepto' va precisamente dirigido a reconocer la necesidad interna del acontecer histórico sobre cuyo fundamento puede luego erigirse una ciencia de

lo socio-cultural cuya cientificidad proviene del hecho de que, a pesar de la diferencia en los aspectos parciales entre sí opuestos, todo lo espiritualmente realizado sigue siendo substancialmente idéntico, a saber: pensamiento u espíritu en proceso de autodesarrollo. La famosa consigna hegeliana de que 'la sustancia es sujeto' recoge la concepción genuina del conocimiento (histórico) como el asistir, por parte del filósofo, al autodespliegue de su objeto de estudio que contiene ya dentro de sí la subjetividad como la estructura misma de dicho autodespliegue. Una vez que se reconozca —es decir: capte y acepte— ese estado de cosas (que la obra del espíritu es auto-expresiva y auto-comprensiva y por eso reconocible en todas partes), puede empezar lo que Hegel llama la *exposición* de dicha cientificidad, a saber: la explicitación de los contenidos ya latentes en el comienzo del desarrollo, la especificación ulterior de las determinaciones generales y particulares en las fases distintas del tiempo propio del espíritu que avanza a través de negación y conservación de lo negado. Ese tipo de exposición es llamado a demostrar en detalle que la realidad no es ni puramente externa, ni irracional: lejos de ser sometida a una especie de ley que hace desaparecer todo lo individual y suprime el lento devenir (madurar) de lo universal, esa visión antimecanicista (orgánica y teleológica) de la realidad social (pasada y presente, en interacción continua de tradiciones compartidas y combatidas) pretende ser comprensiva precisamente porque parte de la libertad (la libertad de darse fines: primero subjetivos, luego objetivados o intersubjetivos); una libertad que no se da aún en la naturaleza la cual sólo anuncia como exterioridad lo que un día será reconocido como finalidad interna; 'un día', es decir: cuando la vida —lo orgánico-individual— se hará consciente de sí misma, y cuando la lucha por el reconocimiento (por otra autoconciencia) habrá llevado a la experiencia del trabajo, de aquella actividad colectiva que transforma el mundo y se cristaliza en instituciones, costumbres, etc., que no son sino pensamiento objetivado, autoconciencia universal, lo abstracto concretizado, en fin: el respectivo 'espíritu de la época' en que cada vez se condensan los reclamos y logros intersubjetivamente compartidos.

La mencionada lucha por el reconocimiento —descrita en los más famosos pasajes de la *Fenomenología del espíritu* y discutida en detalle por nuestro autor en la segunda parte su primer capítulo— figura también como una de las condiciones de la aparición de la historia narrada y/o escrita. La pregunta que surge entonces es en qué forma organiza la filosofía —entendida como ciencia racional, es decir: no empírica— los contenidos proporcionados por la historiografía para que, por medio de la captación del significado del todo, aparezca el fin interno del proceso histórico. A la contestación de esta pregunta metodológica está dedicada la tercera parte del primer capítulo del libro, y obviamente es aquí donde tendríamos que encontrar aquel enfoque hermenéutico que le sirve a nuestro autor como criterio para evaluar luego las posiciones hermenéuticas posteriores (que todas tendrán su 'sabor' hegelianizante). Lo que

más que la historia temporal le interesa a un pensador que todo lo mide con la vara de la *Ciencia de la lógica* es la historia conceptual, el único material que se presta a ser comprendido desde esa instancia absoluta del pensamiento; y dicha historia conceptual abstracta —cuya exposición se concretiza en las historias particulares del espíritu absoluto, a saber las historias de sus tres 'momentos' que son el arte, la religión y la filosofía— parte de lo que Hegel llama el *partidismo* mediante el cual él se posiciona entre los extremos del apriorismo y empirismo históricos: se trata de la forma específica de cómo se constituye el objeto de estudio de cada una de las diferentes historias del espíritu, es decir: la elección de atender a un determinado contenido (en vez de a otro), de demarcarlo contra otros, de especificarlo, y de dividirlo en su desarrollo en partes. En este contexto, el *parti pris* de Hegel es, como se sabe, su convicción de la racionalidad última de la historia, a saber: de la creciente conciencia de la libertad que constituye la necesidad interna de todo el proceso. Este 'punto de fuga' implica —y aquí (p. 98) Eliseo Cruz Vergara toca el nervio kairológico del concepto de historicidad en Hegel— que lo históricamente significativo no se desarrolla en la dimensión cuantitativa del tiempo (criterio: sucesión), sino según el criterio cualitativo de que "algo tiene su propio tiempo"; es por eso también que el observador filosófico debe fijarse especialmente en los momentos de máxima realización de una época. Es el privilegio de cada presente, expresado en el llamado 'espíritu de la época', de ser la forma cada vez más completa, más concreta y 'madura' del desarrollo; y cuando, por ejemplo, tres fenómenos de esferas distintas se dan a la vez, esto se debe a que para un mismo principio había llegado el momento a expresarse en forma simultánea.

Lo que caracteriza, al lado de la exposición organicista mencionada, propiamente la comprensión es la captación del significado de la coherencia de algo: hablamos de comprensión si lo que se revela o expresa (como significativo) llega al interior de la conciencia que es, precisamente, idéntica a aquello que ahí se expresa, según la consigna de 'estar en lo otro como en sí mismo'. A la *comprensión* así, es decir: hermenéuticamente, entendida se agrega la *explicación* en la que los contenidos representados (digamos, por ejemplo, en la mitología) se traducen a relaciones espirituales del pensamiento. En otras palabras: lo espiritual, hasta cierto grado empíricamente confirmado, es revalidado por el concepto; pues ya que el pasado de la humanidad es su pensamiento, éste puede, como universal, comunicarse a nosotros en el presente.

Es sabido también que para Hegel el espíritu universal se particulariza en una serie de estos principios históricos que llama los 'espíritu(s) del pueblo'; de nuevo, el todo se manifiesta en unas formaciones, mejor: medios diferentes, y es tarea de la especulación unir la diferencia y no-diferencia de lo así manifestado. Al lado de un tal espíritu del pueblo —que expresa en algún momento dado (cuando le toca) a la vez el mencionado 'espíritu de la época'— tenemos a los grandes individuos históricos que el espíritu universal utiliza como medios para

llegar a su fin (la conciencia de la libertad). La famosa 'astucia de la razón' consiste aquí en oportunamente adaptar los propósitos egoístas de dichos individuos a los fines compartidos con el espíritu de su pueblo (y de su época): los actos personales, para poder ser exitosos en favor (o en contra) de un mundo dado, tienen que tomar en cuenta los pensamientos de los demás. Los grandes individuos suelen surgir en momentos críticos y realizan sus fines cuando el espíritu de la época ha llegado a su plenitud, en obediencia a su llamado; ellos son instrumentos de una necesidad que en un momento dado se cumple —y esto a pesar de la eventual inconciencia de los agentes—; pero las más veces reciben a tiempo una intuición de 'lo que hay en el tiempo'.

El tercer gran principio de la exposición que se espera de una genuina historia filosófica es el espíritu universal de la humanidad. Aquí donde nos elevamos al plano más alto de la comprensión de los contenidos históricos, en el 'teatro' más allá de los pueblos e individuos, naturalmente el riesgo hermenéutico es el más grande. Pues el citado 'esfuerzo del concepto' debe evitar el convertir este principio universal (la conciencia de la libertad) en un *a priori* exclusivo. Nuestro autor, a su vez, enfatiza aquí (p. 142) su esfuerzo de mostrar, contra todos los ataques y malentendidos (de, por ejemplo, Ranke y Schopenhauer), la intención y convicción sinceras de Hegel; y creemos, por nuestra parte, que su defensa de Hegel, mediante la presentación de las "contestaciones al menos persuasivas para estas críticas", resulta ser, a su vez, bien convincente. Y es que toda la quinta parte del primer capítulo del libro —el antes mencionado 'apéndice'— está en el fondo dirigido a mostrar cómo, a su vez, Hegel lograba alinearse con la historia filosófica del siglo XVIII, de manera que ahí es donde realmente se encuentra el origen de su propia metodología hermenéutica. Y es muy posible prever que dicha metodología hermenéutica será también la clave para entender lo que Eliseo Cruz Vergara anticipadamente llama (en una larga nota de la p. 113) "la mínima diferencia" entre Hegel y Marx. Se trata, de hecho, de la diferencia "entre el modelo de explicación materialista y el modelo de exposición histórica en Hegel", y la diferencia consiste en que el llamado principio (de la época) es en Hegel algo supuesto por la finalidad interna, mientras que en Marx resulta ser algo externamente originado. El segundo capítulo del libro está dedicado a detallar esta "mínima diferencia".

Pero quizás los eventuales lectores, ya de antemano asustados por tener que luchar duramente durante unas 245 pp. con Hegel, se preguntarán: ¿para qué ahora las 130 pp. adicionales sobre Marx de quien ya sabemos que quiso poner a un Hegel parado en su cabeza (en la terrible *Ciencia de la lógica*) sobre sus pies (sobre la aún más horrible *Economía política*)? Pues bien, con mucha razón, nuestro autor no está dispuesto a aceptar esas demasiado simplistas oposiciones que un marxismo vulgar ha puesto en circulación, las de materialismo vs. idealismo, base vs. superestructura, burguesía vs. proletariado, lucha de clases vs. iniciativas cooperativas, etc. Él quiere de-mostrar cuántos malentendidos

superficiales sobre dichas o-posiciones podrían haberse evitado si se hubiesen leído ciertos textos de Marx y de Engels con más cuidado; pues en dichos textos se maneja un vocabulario mucho menos mecanicista/positivista que los defensores de la cientificidad del materialismo (dialéctico e histórico) han querido admitir.

Si, por ejemplo, Marx habla (en *El capital I*, 1; mercancía) del sistema capitalista de producción como una totalidad orgánica, y si ve la sociedad como un organismo que tiende a su maduración, ¿acaso no implica este tipo de terminología una visión teleo-lógica del mundo? (y, de hecho no es una casualidad de que antes de visualizar la sociedad en estos términos de un todo significativo, Marx acaba de releer la *Ciencia de la lógica*). Y si Engels trata de corregir la rigidez del esquema base-superestructura mediante la admisión, no solamente de una relación de reciprocidad entre las dos capas sociales, sino también de la posibilidad de una historia propia (independiente de la economía) de la ideología; y si para justificar esas clarificaciones (que también incluyen la influencia de factores tan anti-materialistas como lo accidental y lo azaroso), el autor de la *Dialéctica de la naturaleza* presupone expresamente una relectura de Hegel, ¿acaso no implica tal recomendación que simplemente no basta tomar de Hegel la dialéctica sin más, es decir: sin su elemento especulativo que únicamente permite captar cabalmente la naturaleza de aquello que ahí se mueve a través de contradicción y reconciliación, a saber: el pensamiento (no, desde luego el del individuo; sino el pensamiento intersubjetivamente compartido)? Rechazar lo reconciliador/especulativo de la dialéctica hegeliana, sólo para que siempre haya lucha y, eventualmente, se dé el predominio definitivo de uno sobre otro, significa no ver que el pensamiento compartido de los individuos es también parte de la vida material y de la praxis social. Aplicarla —la dialéctica malentendida— sin más a la naturaleza significa olvidar que aquella es la vida interna de la conciencia que no está aún presente en la naturaleza; y, encima, aplicar esta dialéctica de la naturaleza luego a la sociedad, como si no hubiese diferencia alguna entre ellas dos —como si las causalidades externas de la primera fueran idénticas a las intenciones de grupos sociales— ¿acaso no significa esto, de nuevo, usar una terminología inadecuada (la de 'fuerzas', 'relaciones', 'estructuras'; etc.) para interpretar toda esa dimensión que Marx simplemente sacrifica, la de lo espiritualmente compartido que —como moral, religión, arte— forma parte de la vida social? El hecho es que el hombre, los grupos, viven de una manera tan vital de y en estas interpretaciones heredadas que éstas no deben descartarse como 'mistificaciones' porque este tipo de tradiciones simplemente nos dominan a nosotros en todo lo que realizamos y producimos (y, además, no toda realización, digamos, ética, debe malinterpretarse según el modelo 'técnico' de la producción: necesidad de releer a Aristóteles).

Eliseo Cruz Vergara defiende, sobre todo, el valor de este tipo intersubjetivo/colectivo/objetivado de lo que Hegel llamaba 'pensamiento'; pues en Hegel

a dicho 'pensamiento' pertenecía también el pensamiento objetivado (no solamente el acto mental del individuo). Habría entonces que 'espiritualizar' lo social, viéndolo como un todo que da significado a las partes, y eso antes de toda acción efectiva. Por eso, nuestro autor recurre, además de a Althusser —quien atribuye ese aspecto interpretativo del significado de la realidad en Marx a la influencia Espinoza—, sino también y sobre todo a A. Callinicos cuyo modelo cooperativo de la estructuración social sostiene, contra el marxismo analítico, la validez de una perspectiva teleológica (la de unos individuos unidos en una empresa por intenciones no-egoístas). En realidad, muestra nuestro autor, esta perspectiva estaba ya dada en Marx y Engels, por más que la tildaran de 'prejuicio iluminista'; pues el mero afán de dividir la historia en etapas progresivas; la mera esperanza de condiciones mejores en el futuro; el mero proyecto de una futura superación de la llamada enajenación —todo eso atestiguaba ya la presencia de tal tendencia unitaria en la historia. A primera vista, la pretensión de sentar algo como un 'significado' o 'sentido' global parecería equivaler, en tanto que juicio valorativo, a la imposibilidad de objetividad en asuntos históricos; pero la base de lo social, lo genérico —la instancia que eventualmente sienta el mencionado 'significado global'— es también un supuesto del conocimiento (ya que presupone una previa comprensión del otro). Marx mismo, al preguntarse acerca de la posibilidad de un conocimiento objetivo del pasado (que sobrevive en el presente) advierte que la llamada 'historia universal' es un concepto reciente, en la medida que sólo recientemente se puede hablar de un mercado mundial; pero esto mismo —una humanidad entera sometida al mercado mundial— podría verse como la 'meta' a la que las sociedades pasadas latentemente aspiraban. Que en el pasado ese factor global se haya llamado 'Providencia' o 'Astucia de la Razón' indica que se comprendía que allí había algo que actuaba por encima de los individuos, sin nuestra planificación. Esa posibilidad de una historia colectiva consciente daría finalidad a un acontecer en el cual la diversidad cultural no impide que existan, además, unos fines realmente objetivos (tareas o iniciativas internacionalmente compartidas); aquí la teoría de los juegos es la que, en parte al menos, sirve para interpretar la interacción social en, precisamente, su racionalidad, es decir: más allá del modelo del utilitarismo egoísta: los jugadores se unen en equipo para actuar en conjunto.

Todo eso, en fin, explica por qué Eliseo Cruz Vergara dedica un capítulo tan abundante a Marx; en el fondo lo que logra demostrar es que Marx —especialmente en su lucha doble contra el positivismo 'reaccionario' de Comte y contra el psicologismo exagerado de la sociología de J. S. Mill— tiene que abogar por una ciencia histórica comprensiva, por más que él hable también de unas 'leyes naturales' de la economía; pues él estaba consciente de que dichas 'leyes' son, por un lado, abstracciones metodológicas necesarias en el proceso de inducción y, por el otro, no coinciden siempre con la realidad que, como él también sabía, muchas veces las obvia. Nuestro autor cree —si es que

lo hemos leído bien— que la verdadera 'revolución teórica de Marx' (de un Marx concedidamente visto con los ojos de Althusser y Callinicos) fue la de haber agregado al análisis de las estructuras económicas, el aspecto intersubjetivo de comunicación entre los individuos que comparten el mismo 'pensamiento' social. Creemos que esta lectura filo-hermenéutica de Marx queda justificada —por el momento al menos.

Y éste, creemos, es también el momento oportuno para dar por terminada esa presentación; mucho más podría decirse sobre las otras posiciones hermenéuticas expuestas en esta crónica realmente monumental. Pero bástenos con haber tratado de transmitir lo esencial del procedimiento y el mensaje central respecto del cual quisiéramos citar, una última vez, al autor mismo. En una nota que Eliseo Cruz Vergara nos escribió hace poco, él resumió para nosotros lo que ha querido decir, como sigue (carta del 5 de octubre):

... para mí la ciencia de la historia y de la sociedad no es únicamente un saber explicativo sin más, sino que debe ser visto también como un autoconocimiento del sujeto sobre el mundo que el mismo hombre ha creado. Para fundamentar esta dimensión de la ciencia considero que debemos reevaluar el idealismo de Hegel (es decir, ir más allá de la interpretación marxista tradicional de Hegel) y a su identidad entre el ser y el pensar, para fundar ahí ese tipo de conocimiento. Todas esas páginas son una defensa de Hegel como el representante más consciente de ese modo de conocer que no se limita a explicar, sino que al mismo tiempo comprende (*Verstehen*) y expone (*Darstellung*).

MANFRED KERKHOFF

*Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras**

Manfred Kerkhoff, *Kairós. Exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1997, pp. xiii+411.

Non voluntas sed occasio (No es un asunto de voluntad sino de ocasión): dicha frase podría servir de epígrafe para celebrar el libro que a continuación reseñamos. Decimos celebrar por varias razones. La primera es que se trata de la culminación de un esfuerzo que se hace patente ahora, en esta ocasión, pero que ha ocupado la vida de un pensador que, como Manfred, no ha perdido nunca la oportunidad de pensar sobre la enigmática configuración del momento justo. En segundo lugar, se trata de un libro insólito o fuera de lo común, pues es en realidad el fruto de un previo proyecto abandonado, escrito originalmente en alemán, con una prevista versión en castellano, también abando-

* Texto de la presentación leído el 26 de febrero de 1998 en el Museo de la Universidad de Puerto Rico, Recinto Río Piedras.

nada. Estamos ante el resultado de un proceso de oportuna auto-deconstrucción que el mismo autor anuncia, modestamente, como "trozos ocasionales" de una "obra en progreso" cuyo "fin(al) no es posible aún avistar". El título del libro introduce una serie de textos que remiten, simultáneamente, al pre-texto de una obra monumental (la puesta en tela de juicio de una suerte de teoría universal o substancialista del kairós), y al post-texto de un "fin(al)" pospuesto y atético (es decir, sin una finalidad o fin previsto). Lo insólito de esta obra consiste, pues, en que la misma se sitúa en el *interim* o en medio del propio desmantelamiento que el autor hace de su concepción inicial y en la negativa de un cierre o de una clausura que, de una u otra manera, culmine ese mismo esfuerzo. Quizá por esto Kerkhoff habla de su libro como de un pseudo-libro, donde "pseudo" significa no tanto falso o ficticio como provisional: sus ocasiones son las maneras de vislumbrar lo perentorio de la ocasión misma. Esto último nos lleva al tercer motivo de nuestra celebración: con la publicación de este libro la cultura filosófica de nuestro país profundiza, con extraordinaria vivacidad, en el esfuerzo por entender lo que significa pensar de otra manera, sentir de otra manera, atender de otra manera a esa particular experiencia del pensamiento que es el pensar filosófico. Manfred Kerkhoff descubre e inaugura para nosotros un espacio inédito de reflexión. Leyendo su libro, dejándonos llevar por la frondosidad de sus exploraciones, nos percatamos de que el impulso hacia la sabiduría, la filo-sofía, se ve confrontado, no ya sólo con la obsesión personal de un pensador, sino con la oportunidad de pensar lo in/oportuno de lo que a tiempo acaece, de lo que nos saca de tiempo, de lo que a tiempo no llega, o de lo que, simplemente, no puede estar sujeto a ninguna medida del tiempo.

De esta manera, este libro puede considerarse como la articulación imprevista acerca de lo imprevisible. Pero no nos engañemos. Ni lo imprevisto significa descuidada improvisación; ni lo imprevisible supone lo que cae, sin más, fuera de todo cálculo. Un imponente despliegue de erudición es aquí diseñado, en el sentido más arquitectónico de la palabra, para lidiar con el no menos descomunal legado del pensamiento. Que "la filosofía" no es una mera disciplina académica, dedicada al recuento doxográfico y cronológico de sus fuentes de información, esto es algo que nuestro pensador nunca pierde la oportunidad de constatar, de hacerlo valer, a lo largo de sus páginas, con una precisión aritmética, casi pitagórica: cuatro partes divididas en cinco capítulos cada una, haciendo un sub-total de veinte que, sumados al Postscriptum, totalizan 21 secciones kairofánticas: un siete multiplicado por tres, más el empezar innumerable de una y otra vez. Más que el diseño de una fortaleza hermética, concebida para excluir pensamientos adversos (y perversos), heterónomos o anticlimáticos, la arquitectura de esta obra es, a la vez, musical y portátil: como si la voz narrativa, en constante desplazamiento, se abriera a la polifonía de lo que no puede ser dicho ni pensado una única vez ni de una sola manera. La "monomanía" de Man-

fred, a diferencia de, por ejemplo, la de Heidegger, no está contenida, esencializada, consignada: ella más bien se disipa en una multiplicidad irreductible a ser esto o a ser aquello; irreductible al supuesto, en extremo presuntuoso, de una suprema conquista ontológica.

No es de extrañar entonces que sean muchas las voces filosóficas, anti-filosóficas y no filosóficas, que se dan cita en estas coordenadas kairológicas. Digo bien "voces" en vez de autores para destacar el hecho de que el nombre de cada autor es en realidad el detalle gramofónico de una investigación a fondo acerca del asunto fundamental. Ahora bien, es precisamente a este respecto que hay que hilar muy fino, con una cautela casi acrobática. Pues para la filosofía, con pocas excepciones, el kairós ha sido "todo" menos un asunto "fundamental". El kairós es lo accidental, lo contingente, lo circunstancial, cuyo provecho depende, antes que nada, o bien del criterio de uno u otro acontecimiento substancial, o bien de la *voluntas* con que disponemos de nuestras acciones. Sólo "la falta de seriedad" de la sofística o la "manía divina" de los poetas con su diosa de la ocasión han sido capaces de tomar en serio un asunto que concierne más al azar (*tyche*) o a la suerte (*fortuna*) que a la determinación de una necesidad teleológica. La filosofía, por su parte, se ocupa de lo esencial, de lo substancial, de lo fundamental: ¿no es ella acaso la ciencia de los primeros principios?

Por lo tanto, pensar filosóficamente el kairós implicaría exponer lo filosófico a las vicisitudes de lo indeterminado, a la inmadurez de lo pre-conceptual. Una teoría sobre la ocasión oportuna sería, en cualquier caso, una distracción con respecto a la pre-ocupación primordial de la filosofía que es la posibilidad de ceñir el tiempo del concepto. A menos que... o bien hagamos del kairós un principio fundante u originario (el protokairós de Proclo); o bien se entienda que sólo la potencia conceptual de un Logos providencial puede delimitar el alcance, la medida, el criterio ontológico de su misma eventualidad. A este respecto, Kerkhoff investiga con una cautela clínica, casi quiropráctica, la manera en que la filosofía puede efectivamente describirse como una kairomanía ajustada a las expectativas logocéntrica de la historia de la filosofía y a una filosofía de la historia que vendría a coronar esas mismas expectativas (Hegel). Pero resulta que la kairosología, como emplazamiento de la filosofía, apunta hacia otra dirección. Es más, diríamos que en toda esta obra persiste la tensión entre la kairosología como un objeto substancial o sustantivo de estudio y la kairosología como la apuesta desafiante que ese mismo estudio descubre para sí.

El desafío entonces es doble: de una parte, cómo hacer filosofía a partir de lo no substancial; y de otra, cómo pensar lo insubstancial sin recaer en la fundamentación, sin convertirse en el fundador de una nueva doctrina, o secta, de lo circunstancial? Hay que decir que las páginas de este libro no pierden de vista, ni por un momento, este doble desafío. Aún más: se diría que el asunto es tan grave que el "centro de gravedad" de estos escritos no puede ubicarse en

ningún lugar privilegiado, o bajo el nombre de ningún pensador cuya *autoritas* pudiera servir de "fundamento" a la tarea que Manfred Kerkhoff se ha propuesto llevar a cabo. Ni la obra de Jacques Derrida, que tanto y tan bien ha pensado Kerkhoff y que tan influyente ha sido en la concepción de su libro, aparece aquí como el horizonte o el límite del pensar en torno al kairós. Más bien, la tarea, tan crónica o urgente como anacrónica, de hacer filosofía, en vez de limitarse a un determinado método o criterio hermenéutico, se transforma con cada capítulo en la renovación de un vigor sin capitulaciones, sin punto final, sin línea de llegada, ni demarcación disciplinaria. De ahí que esta escritura tenga, en efecto, la encomienda (¿de quién?, ¿desde dónde?) de un movimiento en el aire, de una acrobacia ilimitada, de un salto al vacío. El asunto de este libro es, de hecho, un asunto de "vida" y de "muerte". No es casual entonces que su consigna sea, como se nos dice en el Prefacio, la pregunta retórica de Nietzsche-Zaratustra: "En verdad, quien no vive nunca a tiempo, ¿cómo va a morir a tiempo?"

Es curioso, sin embargo, que, a primera vista, nada podría parecer más inofensivo e inocuo que la exposición casual, ocasional, de uno otro pensamiento: Adorno, Bloch, Heidegger, Aristóteles, Goethe, Kierkegaard, Empédocles, Hegel, Lyotard, Nietzsche, Schopenhauer ... Pero basta con leer atentamente estas páginas para percatarse uno de cuánto hay en este "pseudo-libro" de esa "conversación del alma consigo misma" (*dianoia*) de la que nos habla el viejo Platón. Una conversación inseparable, a su vez, del tiempo que nos toca, del ahora de una contemporaneidad en la que, de momento, todo exige ser pensado de nuevo, ya que no basta con el festín deleitoso de las novedades, de las novelorías. Es indispensable un nuevo tacto para atender al instante, al contacto de lo que ocurre en estos momentos. Es decir, en los momentos en los que la pretendida fundamentación de nuestras miradas, de nuestras "visiones de mundo", se encuentran des-fundadas, abismadas en la incertidumbre de un devenir sin diestra ni siniestra, des-orientado: "Esta es la "jugada" que en todas partes se palpita: el tipo de tiempo o de temporalidad que —durante tanto tiempo— ha formado el suelo seguro de nuestro caminar, parece no querer soportarnos más" (p. 332).

Tiempos estos fértiles para los pronósticos acerca del "fin de los tiempos" y del "fin de la historia". Y esto no sólo, claro está, a nivel de la religión popular o del la mercado cultural. En este contexto, una de las exposiciones más penetrantes, a nuestro juicio, de estos escritos ocurre a propósito de la obra póstuma, profundamente escatológica, de Martin Heidegger, *Consideraciones filosóficas o Del evento*. Aquí, como en otras ocasiones, debemos de estar profundamente agradecidos a Kerkhoff por acercarnos a textos extremadamente difíciles que, sin embargo, aparecen oportunamente contextualizados o kairomórficamente confeccionados. Se trata así de despertar en el lector la sensibilidad para reconocer la importancia ineludible de tales obras, por más que palpitemos entre nosotros el desacuerdo con una mistagogia que, como la de

Heidegger no cesa de identificar su óptica con la del destino de occidente. "Pero, comenta Manfred, con alegre ironía, como lo mostró Platón y como Heidegger lo sabe, de la caverna no se sale impunemente: el Augen-Blick del "sol" ciega al visionario" (p. 38).

A la luz de esta ceguera, quizá no sea casual que el último escrito de este libro, tenga que ver, precisamente, con "el dilema kairosófico de la mirada montada y desmontada". Es así como, a partir de una obra de Man Ray titulada *Objeto a destruir/Objeto indestructible* se nos demuestra hasta qué punto una "obra de arte", filosófica o no filosófica, nada sería si no se vislumbra la chispa de poesía, la pirotecnia (Adorno) que nos advierte contra cualquier pretensión estrictamente emblemática que busque inscribirse como moraleja, como una permanente lección moral, en medio del devenir irrefrenable, de la fuga instantánea del momento en su momento. La advertencia es clara, pues: "que no se espere ninguna moraleja. No tanto que toda construcción artificial contiene su propia destrucción —ésta sería aún una moraleja de 'creyente'—, sino que las moralejas no llevan ya a nada" (p. 410).

Habría, pues que empezar por interpretar de otra manera la fábula del logos. Interpretar de una manera tal (y está claro que para Manfred, no hay más que interpretaciones; lo cual no significa que todas las interpretaciones sean igualmente válidas), que la conmoción artística de la visión no nos deslumbré, y podamos, en su momento, apartar la mirada —no por falso pudor sino por entender que nada podemos fijar con nuestras miradas, que nada podemos agarrar con nuestros conceptos, o someter con nuestro afán de dominio. De esta manera, la "voluntad" no tendría por qué sentirse dueña de la ocasión ni tampoco, por cierto, rebajarse al nivel de un mero instrumento de las fuerzas ciegas del azar. De hecho, habría que volver a preguntar quién realmente piensa cuando se dice "yo pienso". Y, más aún en una época que, como la del tiempo que nos toca, difícilmente puede seguir hablándose de una "substancia pensante", sea material o espiritual, dada "la red infinita de neuronas, módulos cognitivos, instituciones, lenguas, sistemas de escrituras, ordenadores y libros que sin cesar se interconectan, transforman y traducen nuestras representaciones" (P. Lévy, *La pensée à l'ère technologique*, col. Points, 1993, p. 57). Aún más: dada la pasión, el afán, el anhelo, el deseo, la sed de devorar el tiempo; y dado que nos somos más que tiempo, es posible que no haya alegoría más oportunamente contemporánea que la de Cronos o Saturno devorando a sus hijos, ya que esa imagen, plasmada dramáticamente en la célebre pintura de Goya, no es otra que la del tiempo devorándose a sí mismo: el auto-canibalismo de la voluptuosidad.

Se explica así que podamos entender el kairós, no ya como la sujeción del tiempo al principio de nuestra voluntad sino, más bien, como el acaecer —el evento— de la intemporalidad del tiempo en virtud de la cual "la experiencia de un tal VEZ que contiene su propia multiplicación infinita —esta vez = todas las

veces— abriría, de hecho, la eventualidad de un tipo antes insospechado de OCASIÓN” (Kerkhoff, p. 331). Entraríamos así, de lleno, al emplazamiento kairosófico de la filosofía, gracias al cual el concepto metafísico del tiempo y el concepto teológico-antropocéntrico de *voluntas*, quedarían “suspendidos”, a la vez que se elaboran o fabrican estrategias hermenéuticas concebidas con toda la seriedad del juego literario para irrumpir en los discursos filosóficos con el des/montaje del Augen-Blick o de la mirada instantánea que no pretende fijar o substancializar la visión de sus expectativas. A este respecto, el emplazamiento kairosófico que lleva a cabo Manfred Kerkhoff logra inscribir la ocasión en el propio registro de la escritura. Es decir: el ensayo, el experimento, consiste en señalar, al modo de un guiño (*blickeln*), el momento del texto que puede ser leído como ocasión de pensar y discurrir en torno a la OCASIÓN.

Es así como la “teoría de la ocasión” deviene también práctica (*praxis*) o ejercicio (*aksests*) kairosófico. Con dos precauciones, sin embargo: abstenerse de exaltar el kairós o de sacralizarlo, convirtiéndolo en el *misterium tremendum* de una nueva religión o, lo que sería su equivalente antagónico, reducirlo a un asunto temático, al “hobby” de una chata curiosidad intelectual; o a la trivia del Yahoo! del Internet.

Una teoría de la ocasión, tal como Manfred —como buen jugador— expone sin proponerla, sin formularla en cuanto tal para evadir los dos peligros anteriores, nos pone igualmente en guardia con respecto a cualquier interpretación logocéntrica del tiempo. Con lo cual más que del Tiempo, habría que pensar en las modalidades concretas de un tiempo real, con sus diversos aspectos crónicos, kairóticos y aónicos, compenetrados en un devenir que no dudaríamos en denominar “cibernético”, esto es, momentáneo y auto-regulador. No es de sorprender que, muy afín a esta sensibilidad, un filósofo de la tecnología como Pierre Lévy, haya escrito: “... puede ser que el tiempo real nos anuncie el fin de la historia, pero no así el fin de los tiempos o del devenir. Más que de una catástrofe cultural, puede leerse en esto una manera de regresar al kairós de los sofistas”. ¿“Re-greso” en vez de “pro-greso”, en pleno auge tecnológico, en plena efervescencia de una masiva intoxicación tecnocrática? ¿Pero cómo es posible regresar si el tiempo es, precisamente, lo irreversible, si esta VEZ es una única Vez? ¿Cómo pensar este regreso sin que se pretenda volver a lo que ya no es, sin la nostalgia de lo que ya no puede, de ninguna manera, volver a ser? Ahora bien, ¿qué es el kairós de los sofistas sino la capacidad de sorprender a la filosofía en su mismo asombro, en el ahora de un volver a empezar, en el vértigo de la ineludible impermanencia del logos? Escribe Kerkhoff: “Así, en el asombro, la filosofía empieza —desde siempre— en el presente, aquí y ahora; y hablamos de aquel asombro que es involuntario, espontáneo e impredecible que permite que la filosofía espere, otra vez, un presente nuevo y que se mueva tácticamente a partir de lo inmediato de unos momentos particulares de la experiencia, incitada por estos momentos mismos” (p. 335).

En última instancia, pues, el tiempo del kairós sería más bien un tempo infundado, anárquico, que ninguna pauta reguladora estaría en condiciones de pre-scribir o de administrar. Ninguna pauta, digo, ni siquiera afectiva (para no hablar de una académica, estatal o policíaca), pues su "involuntario asombro" implica algo tan íntimo como impersonal que se resumiría con una pregunta (nada retórica, por cierto): ¿cómo hacer del tiempo propio el tiempo que a nadie ni a nada pertenece, ni siquiera a uno mismo, a la "cosa pensante" que se empeña en nombrarlo? *Non voluntas sed occasio*.

Estamos entonces ante una obra de una extrema sutileza, cuyo pensamiento Manfred Kerkhoff no sólo ha sabido crear entre nosotros, sino también compartirlo con la discreta generosidad de quien no se hace de ilusiones y la firmeza de quien no cesa de asombrarse. He aquí, pues, la anti-moraleja de este pseudo-libro ejemplar: el asunto no consiste en esforzarse, a veces patéticamente, por enseñar a pensar; el asunto consiste en demostrar cómo se hace, se ejercita o se practica el arte del pensamiento, el arte de pensar justo este momento. Nunca es demasiado tarde ni demasiado temprano para empezar a kairosofar.

FRANCISCO JOSÉ RAMOS

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras

INFORMACIÓN PARA COLABORADORES Y SUSCRIPTORES

Diálogos publica artículos filosóficos en español y en inglés. Pueden proponerse originales al Consejo de Redacción enviando *dos* ejemplares al Director de Diálogos, P.O. Box 21572, San Juan, Puerto Rico 00931-1572. El texto debe venir mecanografiado nítidamente *a doble espacio* (incluso las notas, citas y bibliografía), y sin correcciones a mano sobre el texto. Una vez aceptado un artículo, *su aparición se facilitará si el autor envía una copia del manuscrito en un disco magnético* de 3.5 pulgadas para computadora Macintosh.

Diálogos aparece semestralmente. La suscripción anual vale dieciséis dólares (\$16.00) para instituciones y doce dólares (\$12.00) para particulares. Envíese cheque pagadero a la orden de Editorial de la Universidad de Puerto Rico, a EDUPR, P.O. Box 23322, San Juan, Puerto Rico 00931-3322.

NOTICE TO CONTRIBUTORS AND SUBSCRIBERS

Diálogos publishes philosophical articles written in Spanish and in English. Manuscripts should be submitted in duplicate to the Editor, Diálogos, P.O. Box 21572, San Juan, Puerto Rico 00931-1572. They must be neatly typed with double spacing throughout, including quotations, footnotes, and references, and must not contain any handwritten corrections. After a manuscript has been accepted, its publication can be expedited by submitting a copy of it on a computer diskette, providing that its format can be read by Microsoft Word on a Power Macintosh.

Diálogos is published twice a year. The yearly subscription rate is sixteen dollars (\$16.00) for institutions and twelve dollars (\$12.00) for individuals. Please make checks payable to the order of Editorial de la Universidad de Puerto Rico and mail to EDUPR, P.O. Box 23322, San Juan, Puerto Rico 00931-3322.