

FUNDAMENTALISMOS Y CRISIS DE FUNDAMENTOS

CONSECUENCIAS PARA LA REALIDAD PERUANA ACTUAL

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner

En mi calidad de coordinadora de la sección de Filosofía del Instituto Riva-Agüero quiero aprovechar la oportunidad para agradecer al entusiasta grupo de alumnos de la Especialidad de Filosofía, sin cuyo concurso mancomunado este ciclo de conferencias no habría podido hacerse realidad.

Mis primeras palabras conciernen la naturaleza, no sólo de la exposición que seguirá en torno al tema “Fundamentalismos y Crisis de Fundamentos”, sino de la reflexión filosófica y de lo que cabe esperar de ella. Con ese fin me ha parecido pertinente comenzar leyéndoles las sentencias de Martin Heidegger que encabezan la última obra que dejara impublished Hannah Arendt, *La Vida de la Mente*¹: “El pensar no nos aporta conocimiento, como lo hacen las ciencias. El pensar no produce sabiduría práctica utilizable. El pensar no resuelve las perplejidades del universo. El pensar no nos otorga directamente el poder de actuar”.

La relación que entretiene la filosofía con un tema cualquiera, incluso con un tema de urgencia tan actual como el de “realidad nacional”, no puede ser otra que la de una “meditación” crítica y reflexiva, puesto que la filosofía -auténticamente entendida- no puede constituirse en un cuerpo de doctrinas, en un sistema ideológico dado, o peor aún, en una “cosmovisión”, sin traicionar su esencia más propia. No cabe, pues, en eventos como éstos en que filósofos (o, más humildemente, aficionados a la filosofía) se lanzan a ruedos interdisciplinarios, esperar de ellos ni exposiciones “objetivas”, espejos o reflejos fieles de lo que supuestamente es el tema “en sí” y en totalidad, ni respuestas con el carácter de “recetas” de ilusorios medicamentos que remedien la dolorosa situación actual. Es, sin embargo, esto lo que -probablemen-

te fruto de un equívoco que es hora de disiparse ha exigido a veces del expositor de turno. Como decía Heidegger, al inicio de *Carta sobre el humanismo*, “el pensar no se torna acción porque de él parta un efecto o porque él sea aplicado. El pensar obra en cuanto piensa”. En suma, el valor de un conversatorio como éste reside fundamentalmente, no tanto en las síntesis o respuestas determinadas que hayan dado los expositores, cuanto en los elementos que han ofrecido, los horizontes que han abierto, para el pensar. El pensar esencial, por naturaleza filosófico, no es patrimonio exclusivo de un grupúsculo de eruditos y no debe serlo. Es lo único que, al alcance de *todo hombre*, sabio o ignorante, es capaz de redimirlo de la superficialidad de una vida sin sentido o de la “macabra comedia” de no saber cuando está obrando el mal (pues, como observó H. Arendt en el juicio de Eichmann en Jerusalem: el mal inconmensurable de sus acciones no se enraizó en un nivel profundo de motivos malignos específicos o convicciones ideológicas firmes, ni siquiera en la estupidez, sino en la simple, y aparentemente banal, pero monstruosa, *carencia de pensamiento*). Fundamentalmente, la filosofía debe despertar, pues, la “conciencia crítica” capaz de arrancarnos de la banalidad cotidiana sin por ello pretender ofrecernos tampoco construcción catedralicia alguna, ni ideológica ni científica, ni factual ni teórica. Su papel es esencialmente desenmascarador de ficciones, aún y sobre todo de aquellas que ella misma contribuye a crear.

Por otro lado, el “tema” al que se enfrenta aquí la filosofía es otro concepto que, a pesar de aparentar la seguridad de lo “concreto”, es tan o más problemático que el de filosofía; es problemático, por lo menos, para la filosofía. Todos creen entender qué se quiere decir por “realidad nacional”; a nadie se le ocurre que pudiera estar mentándose la realidad geográfica, geológica o meteorológica del Perú. “Va”, por el contrario, “de sí” que se trata de la realidad histórico-social-político-económico-étnica de nuestra nación, ámbito de nuestra existencia nacional fracturada, desmembrada, azotada por toda suerte de flagelos, más que naturales, causados por nuestros propios y endémicos egoísmo y ceguera. Pero tanto en el caso de aquellos para quienes la “realidad nacional” es más o menos una “entidad” a la que se puede abardar con instrumentos “científicos” o racionales adecuados, cuanto en el caso de aquellos para quienes dicha “realidad” todavía no existe, consistiendo más bien en un “proyecto” (más o menos utópico) por

realizar (sea luego de la aplicación de recetas económico-políticas milagrosas que se conciben como “cirugía radical” resucitadora, sea luego de arrasar a sangre y fuego el estado de cosas actual para el alumbramiento, igualmente milagroso, de una nueva república), aquello que manejan como “realidad” no es sino un conglomerado variopinto y confuso de conceptos nacidos de proyectos filosóficos o ideológicos o bien de programas científicos.

Yo, que no soy “ideóloga”, ni historiadora ni “científica-social”, no pretendo en absoluto ofrecer una alternativa a dichos conceptos - variados como puedan ser- de “realidad”; esto, sabiamente, dejo a manos de los expertos. Mi reflexión, más modesta e indigente, que seguirá algunos temas filosóficos abordados por la tradición y argumentos de algunos filósofos que me “han dado que pensar”, tiene la simple intención de comunicarles qué *límites* puede encontrar nuestra reflexión filosófica o científica, cognitiva o ética, la de ustedes y la mía, la de cualquiera, sobre la “realidad nacional”, con la mira “deontológica” de contribuir a evitar caer presos de reflexiones filosóficas que se prostituyen en ortodoxias ideológicas, porque venden su facultad de crítica radical por un plato de “certeza fundacional” de “solidez catedralicia”.

Abordemos primero las nociones de “fundamentación” o “fundación” y correlativamente de “fundamento” o “fondo”. Sabemos, por sus connotaciones cotidianas, que dichas palabras se refieren al proceso de “echar los cimientos” de un edificio, o a “dar origen”, “iniciar”, “crear” o establecer algo; y que, en sentido “amplio” o “figurado”, se refieren a la actividad de asegurar, afirmar, afianzar o apoyar con motivos y razones eficaces.

Pero si nos remontamos algo atrás en la historia del pensar, vemos, por ejemplo, que *fundamento* es, en los *Analíticos posteriores* de Aristóteles, lo que él llama “causa” (*aitta*), o “razón de ser”; si la causa es razón (*logos*), es porque ella supuestamente no sólo nos permite comprender el acontecer fáctico de la cosa, sino también su “no poder ser de otra manera”, es decir: su *necesidad racional*. Si bien Hegel retoma el concepto aristotélico cuando sostiene, en la *Enciclopedia* (§121) que “el fundamento es la esencia que es en sí y ésta es esencialmente fundamento (...) sólo en cuanto fundamento de

algo, de un otro”, a la noción de necesidad racional añade otro elemento, pues el fundamento es afirmado como “esencia puesta como totalidad”. El movimiento “fundacional” será, desde el pensamiento de Descartes y durante la modernidad, solidario con el movimiento de “totalización”. El sentido propiamente “moderno” de *fundamento* lo tematiza Leibniz, pero es introducido “operatoriamente” por Descartes con el “método” que propone en las *Reglas para la dirección del espíritu* para salir al paso del reto que plantean a la filosofía el desarrollo de la ciencia moderna, y particularmente de la geometría y la aritmética. Con dicho método, Descartes pretende *fundar* de manera nueva, absoluta y definitiva a la filosofía según los criterios puramente racionales de la evidencia, de la claridad y de la distinción. El “método” de dicha fundamentación no será otro que la puesta en “obra” de las únicas facultades que surgen del puro ejercicio de la razón misma: la “intuición” (ejercida gracias al proceder “analítico-resolutivo” que conduce a la unidad “simple” de medida, elemento fundante que se halla en la identidad del *cogito* consigo mismo) y la “deducción” (proceder “sintético compositivo” que reconstituye el cosmos según un *orden* establecido a partir del fundamento, la unidad simple de medida). No habiendo sino una ciencia, un método y una razón, ésta será no sólo idéntica al “método” (de fundamentación) sino simultáneamente al “fundamento mismo”, o “primer principio de la filosofía” como *ego cogito*. La confianza en el proceder absoluto de la razón explica la “mutación” en el concepto de “verdad”, la que se entenderá como *certeza*, es decir, adecuación de todo ente a, o fundamentación de todo ente en, la medida y los principios del *ego*. El ente fundado, por su lado, se convierte en *ens certum*, ente que se presta y somete a la certeza, al cálculo y manipulación del proceder absoluto del *ego*, “objeto” para el “sujeto”. Este proyecto fundacional que inaugura Descartes en la modernidad no es meramente metodológico o epistemológico (una nueva concepción del ejercicio de la razón), sino que tiene alcance y pretensiones *ontológicas*, pues a través de él es un nuevo concepto de lo *real* que se establece, concepto establecido en y por la razón. El *ego*, como primera “sustancia” y *sujeto* por excelencia, funda puesto que subyace como presuposición fundamental, proyectando matemáticamente la imagen o idea de naturaleza, como *extensión* o “lo conmensurable”, concepto a través del cual el *ego* asegura su dominio total sobre la naturaleza. Él mismo, como *fundamento* e identidad consigo mismo en la transparencia más

absoluta, pretende poder -vía el método- distinguir claramente la verdad del error y llegar al “conocimiento de todas las cosas”. Es importante insistir en el carácter solidario de la empresa fundacional filosófica con la empresa totalizante y que, bajo la figura del “discurso unitario” absolutamente verdadero, tiende a obliterar la “finitud” humana.

Leibniz, dijimos, tematiza esta noción de fundamento en un sentido distinto y específico. Distingue sanamente entre verdades de razón y verdades de hecho; las primeras (las matemáticas), se “fundan” en principios “puramente innatos” (el de identidad y no-contradicción) que tienen un carácter de relación absolutamente necesaria, “de manera tal -como dice en su *Discurso de la Metafísica* (1686), §13- que su contrario implica contradicción, y tal relación se verifica en las verdades eternas como son las de la geometría”. Mientras que las verdades de hecho son “contingentes”, “ya que su contrario no implica contradicción”, por ejemplo, el paso de César por el Rubicón, fundándose, más bien, en un “principio” *ad hoc* llamado “principio de razón suficiente” o, simplemente, “principio del fundamento” (*principium rationis sufficientis, Satz vom zureichenden Grunde*). Si prestamos atención, nos damos cuenta que Leibniz introduce una variación respecto de la noción de Aristóteles, puesto que el fundamento (la causa) concierne, no la *necesidad* de la cosa (su “no poder ser de otra manera”), como en el Estagirita, sino sólo su *posibilidad* (el “por qué *puede* comportarse de una determinada manera”). La conclusión leibniziana es importante: pues el “fundamento” de todo el mundo fáctico, y contingente no es del orden de lo necesario (*absolutum et inconcussum*) sino de lo “posible”, estableciéndose *ex hypothesi*, sobre la base de una “suposición”. Éste no será otro que el principio de causalidad. Dicha relativización importante del fundamento en la obra de Leibniz viene sin embargo a borrarse en su *Monadología* cuando finalmente identifica la razón con la causa final o Dios, disolviéndose en última instancia la distinción entre los principios que rigen las verdades de razón y las verdades de hecho.

Poco después, en la *Aufklärung* alemana del S. XVIII, es Wolff quien da a la noción de “fundamento” una connotación universal en tanto principio de la filosofía y de su método en totalidad. Y aunque sostuvo que la filosofía es la “ciencia de las cosas posibles en cuanto

pueden existir” (*Philosophia rationalis sive logica*, 1728, Disc. prael., §29), y su tarea la determinación del fundamento (*ratio*, *Grund*), atribuyó a éste -en su acepción leibniziana de “razón suficiente”- un *significado necesario*. Para ello introdujo la distinción entre: 1. *Principium cognoscendi*, entendiendo por él el “fundamento de la demostración”, es decir, “la proposición mediante la cual se entiende la verdad de otra proposición”; 2. *principium fiendi* (o del suceder) que contiene la razón de la *realidad* de algo (es decir, el principio de causalidad, el “principio de razón suficiente”, o de “fundamento”); y, finalmente, 3. *principium essendi*, que contiene la *posibilidad* de la cosa (cf. *Philosophia prima sive ontologia*, 1729, §874-876). Como los dos primeros, el fundamento de la demostración y el fundamento de la realidad (el principio de razón suficiente, o de causalidad leibnizianos), son para Wolff necesarios, Baumgarten, su discípulo, los reduce ambos al principio (universal y necesario, “analítico”) de no-contradicción. Aunque un pensador llamado Crusius (*De usu et limitibus principii rationis determinantis*, 1743) y, siguiéndolo, Kant, trataron de volver a introducir distinciones para evitar que se considere al principio de razón suficiente o de fundamento como necesario (una suerte de *fundamentum absolutum et inconcussum*), sus correcciones fueron olvidadas por la tradición, concretamente por Schopenhauer. Éste, en *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813), sostiene que hay una explicación, una razón, un fundamento para todo lo existente, es decir, que todo es inteligible en virtud del “principio de razón suficiente”², principio abstracto, indubitante y cognoscible *a priori*, que aparece, sin embargo, bajo cuatro modalidades diferenciadas (física, lógica, matemática y moral).

A pesar de la diversificación de las ciencias positivas y la insistencia de Comte en el carácter “relativo” de sus “leyes” respecto del estado de evolución de la humanidad científica, el proyecto “fundacional” vuelve a ingresar con su concepto de “filosofía positiva”, suerte de metaciencia encargada de expresar en una “ley unitaria” la variedad de leyes y métodos de las ciencias que abraza. Radicalizando esa tendencia, a comienzos de siglo, con la mira puesta en superar la atomización de las ciencias positivas y asegurar la “unidad” del saber sobre la base sólida de las ciencias, como señala Jean Ladrière en un ensayo titulado “El Abismo”³, tres empresas especulativas diversas (meta-científicas o filosóficas) de manera totalmente independiente intentan llevar

a cabo un programa de reconstrucción racional inspirado en la idea de “fundación” moderna. La primera es la “meta-matemática” de Hilbert que intenta una *fundamentación* integral de las matemáticas sobre la base de un número finito de axiomas, con el fin de justificar el discurso del infinito. La segunda es el atomismo lógico que nace de los intentos de Whitehead y de Russell de clarificar las bases de las matemáticas (retomando ideas de Frege), mostrando cómo todos los conceptos complejos de las matemáticas pueden fundarse en nociones simples puramente lógicas (fundación que se entiende como “mecanismo de reducción logicista”); esta idea se extiende luego, notablemente por Carnap en su obra *La construcción lógica del mundo*, a toda problemática dotada de sentido, pretendiendo edificar la “ciencia unificada” partiendo del fundamento sólido de experiencias *elementales subjetivas* extraídas del flujo de la vida sensorial. Y la tercera -y última- es la fenomenología husserliana, que pone en marcha *dos ideas de fundación*: a) la primera, contra el psicologismo-positivista o “naturalista”, la del conjunto de las ciencias en un nuevo concepto de lógica de donde aquéllas extraen su estructura formal, sistemática, universal y necesaria (sus conceptos, principios y teorías formales primarias), “lógica pura” inspirada en la noción moderno-leibniziana de *mathesis universalis*, sustentándose en el -muy incomprendido- concepto de “idealidad”; y b) la segunda, más importante, el gigantesco proyecto fundacional de una reconstrucción total de la experiencia humana (por ende, de toda ciencia y de todo mundo) en dos etapas: la primera regresando al sujeto trascendental absoluto, región originaria de la experiencia donadora de sentido; y la segunda, reconstruyendo la experiencia misma de la producción incesante de sentido en las estructuras genéticas y operaciones constitutivas del mismo *ego* -que se despliegan en el horizonte intencional donde el *ego* encuentra al mundo-. Las empresas fundacionales no se limitaron, como cabe esperarse, a estas tres empresas “filosófico-especulativas” sino que se vieron acompañadas por otras paralelas al interior de las investigaciones más avanzadas del pensamiento científico: 1. en el campo de la “lógica combinatoria” se supuso igualmente que existe como “fundamento” un “nivel operatorio último”; 2. en el campo de la epistemología científica se supuso que podían aislarse -sobre la base de fundamentos o criterios absolutos- ciertas proposiciones “de base” como soportes “últimos” de verdad de toda otra proposición científica; y, por último, 3. dentro de la física moderna, bajo el programa de

una problemática de constitución, se pensó que deberían buscarse ciertas entidades “absolutamente elementales” constitutivas del cosmos. Todas estas tentativas repiten el modelo básico de las tendencias fundacionales y totalizantes modernas: a) el método fundacional se concibe como “reducción” (análisis) -éste siendo el movimiento propiamente “fundacional”- y “construcción” (síntesis) que constituye el movimiento complementario de la “totalización”; b) se pretende llegar así al “simple absoluto” (que también buscó Descartes) que ofrezca la base sólida para la unidad del saber; y, c) se interpreta ese “simple absoluto” como una región privilegiada, absolutamente incontestable, con las garantías de su propia validez, donde reina una claridad sin trabas y capaz de servir de soporte, suelo o fundamento de todo lo que se dé de modo “derivado” o construido.

¿Qué relación pueden tener estos proyectos fundacionales que surgen en el seno de las reflexiones filosóficas occidentales y los ahora llamados “fundamentalismos”? ¿En qué consisten estos últimos? La palabra “fundamentalismo” fue usada en Estados Unidos y Canadá hacia fines del siglo XIX y en las tres primeras décadas del siglo XX para referirse a ciertos grupos de cristianos protestantes conservadores opuestos a tendencias “liberales” y “modernas” de interpretación de la fe cristiana. En realidad, todos los protestantes cristianos hasta mediados del XIX habían sido “fundamentalistas” en el sentido de una lectura ortodoxa, unitaria, de los libros sagrados; pero cuando los métodos interpretativos “historicistas” y literarios introducen lecturas novedosas, amenazantes de la integridad doctrinaria de los textos bíblicos, surgen el endurecimiento y los movimientos “fundamentalistas”⁴. Por extensión, entenderemos por “fundamentalismo”, en el sentido que hoy se predica de los fanatismos religiosos o políticos, lo que Jean Grenier llama “el espíritu de la ortodoxia”⁵ y que, como veremos, no carece de relación con las tendencias fundacionales del pensamiento occidental.

Siguiendo a Grenier, señalemos un par de rasgos saltantes. La ortodoxia no es lo mismo que la creencia, pero la sigue; y si el creyente acude a todos los hombres para que compartan su fe, el ortodoxo recusa a aquellos que no la comparten; si la fe del primero es un sentimiento, la del segundo es un sistema. Asimismo, “reposa en convenciones, la primera de las cuales es conformarse con la opinión

ya sea de una mayoría, o de un jefe, y (...) seguirlos so pena de verse excluido de la sociedad o del grupo” (p.16). Su resultado es el endurecimiento, cristalización e inmovilización paulatina de sus fórmulas; el ortodoxo se siente tranquilizado en un esquema perfectamente intransigente, que le da seguridad frente a un universo cambiante. Escapar del aislamiento es una motivación frecuente. Si el avance de las ciencias las contradicen, las ortodoxias terminan por ignorarlas, o suprimirlas. Si no pueden, las transforman para introducir las al sistema, pretendiendo no haber cedido en nada (p.17). Tienden, por ende, a una explicación completa del hombre, de la historia, del mundo, a través de un principio o fundamento único; y terminan en el “fanatismo”, que consiste en la pretensión de integrar todas las ciencias y creencias en la suya (p.22). Paul Ricoeur, en su extraordinario ensayo “Ciencia e Ideología”⁶, analizando el proceso de evolución del fenómeno ideológico, desde su primer papel como representación primitiva e integradora de una comunidad social, pasando por su papel de domesticación del recuerdo, de consenso, convención, racionalización, justificación (dejando, por ende, de movilizar), señala como él termina adoptando los rasgos más patológicos de la ortodoxia. En efecto, el fenómeno ideológico, como proyecto social o político, es interpretación simplificadora y esquemática del grupo, de la historia, y -en el límite- del mundo, a través de un código poco riguroso pero de gran eficacia social, que resulta de una imagen idealizada del grupo mismo, donde el estereotipo y el ritual transforman la creencia en culto. El lenguaje, en tanto degeneración de la “retórica”, lenguaje político por excelencia, se reduce a un vocabulario mínimo de “denominaciones correctas”, expresándose fundamentalmente en máximas, *slogans* y fórmulas lapidarias, fórmulas todas que aseguran la eficacia social de las ideas. Importante es saber que más que doctrinas concientemente planteadas, más que objetos de pensamiento, las ortodoxias ideológicas constituyen *el medio* en el que los hombres del grupo habitan y piensan, operando detrás de sus espaldas. Este carácter no crítico y no transparente agrava su inercia y retardo que se manifiesta en la intolerancia creciente y la marginalidad. Pronto la reducción del campo de posibilidades de interpretación y la clausura ideológica, instala la distorsión haciendo virar a la ideología en patología.

Podemos llamar, por tanto, “fundamentalista”, a toda posición *de ortodoxia*, tanto *fruto* de un proyecto “racional” filosófico, científico

o político, cuanto fruto de una creencia “irracional” (esto es religiosa). El “fundamentalismo” es pues una creencia ciega, una “no puesta en cuestión radical” del fundamento, cimiento o suelo de una construcción mítico-religiosa o racional, en cuyo nombre, en los casos patológicos, -porque se consideran “absolutamente justificados” o “fundamentados”-, se cometen los más abyectos crímenes. Este rasgo, en general y en sus raíces, según nuestra opinión, es compartido por posturas aparentemente antitéticas, racionales, modernas y “esclarecidas”. En efecto, pensamos que incluso en aquellas posturas no ostensiblemente metafísicas donde no se permiten elementos en la argumentación sino aquellos estrictamente “manipulables” o “manejables” con instrumentos racionales más o menos transparentes, como los lingüísticos u otros, ha funcionado “operatoriamente” (no necesariamente “temáticamente”) lo que llamamos “el prejuicio esencial de la modernidad”: el concepto de razón absoluta e incondicionada como fundamento; en otras palabras, la razón -en su transparencia- como la única capaz de “explicar dando razones” o “señalando causas”, es decir, de “fundar” o “validar” *absolutamente* ciertos conocimientos y de “justificar acciones”. Lo que queda siempre oculto en esta pretensión, es algo que esta pretensión misma se ha autoimpedido de plantear: el fundamento de su fundamento. Es más, su esquema racional de “dar razón” le impide a sí misma plantear o resolver esta cuestión, sin el peligro de entrar en un *regressus ad infinitum*. Por consiguiente, al no haber planteado la cuestión misma del fundamento ni haber respondido a ella, la *razón misma* se asumió como causa-incausada, condición-incondicionada, o incondicionalidad. Así, el fundamentalismo “racional” y el “irracional” tienden a fundirse en uno solo, pues la “razón” como “fundamento necesario, absoluto e incondicionado”, llevada a su extremo absoluto, anula su diferencia con su contrario: la máxima sin razón, el caos. Por otro lado, y complementariamente, el “discurso único” del fundamentalismo, tendiente a una explicación “totalizante” del hombre, de la historia y del mundo, en el proceso mismo de interpretarlos, los reemplaza por una “ficción” utópica o una “imagen” mítica inexistente cuyo intento de realización lo transforma en creador, en un caso, de brechas profundas e injusticias estructurales mayores, o, en el otro caso, en un “no-discurso”, es decir, en violencia nihilista.

han tenido la tendencia a deslizarse en “fundamentalismos” que, a pesar de haberse desarrollado en direcciones aparentemente antitéticas, la de los proyectos políticos modernos “totalitarios” o “liberalismos individualistas a ultranza”, no sólo comparten ambos el tronco común del ideal baconiano y de la interpretación de la razón moderna como fundamento, sino que comparten también interpretaciones similares de la “naturaleza humana” como soporte del cuerpo social y del estado. Se dice frecuentemente que la filosofía política moderna surge con una fisonomía radicalmente distinta a la filosofía política clásica de los griegos, aquella que se inaugura con Sócrates. Si ésta parte del “cuerpo político”, del espacio público o medio de “pluralidad”, aquélla toma su punto de partida en el sujeto individual y su voluntad. Y esto es cierto: para los griegos clásicos, la praxis política está intrínsecamente ligada a la *naturaleza* del hombre, entendiéndose ésta a la vez como teleológica, ética, discursiva, dialógica y pedagógica, *ergo* “naturalmente” *política* (siendo el hombre tanto animal “racional” como “político”). Su “libertad”, como dice H. Arendt, no se entiende como una facultad inherente al mero individuo y su voluntad, a sus inclinaciones y “deseos” en oposición a una supuesta “convención” impuesta desde fuera por la sociedad, sino como inherente al hombre “actuante” en la esfera pública de la experiencia mundana intersubjetiva, esto es, en la *polis*⁷. En cambio, la filosofía política moderna, desde Hobbes⁸, transformará la noción de praxis y teoría políticas para entenderlas como una “técnica” que, bajo la doble influencia de Machiavelli (1469-1527) y Bacon (1561-1615), se halla ligada al “poder” en el sentido de proyecto manipulador, organizativo y de dominación, patrimonio de “expertos”, y, -conforme al proyecto del saber moderno-, con las pretensiones epistemológicas de una “ciencia”, capaz de controlar su objeto con tanta certeza como la física y las matemáticas el suyo-. Pero además de ello, la filosofía política moderna -también desde Hobbes- se edifica sobre un concepto de *naturaleza* del hombre totalmente distinto. En efecto, la naturaleza humana, *fundamento* de la praxis humana, del orden jurídico y del estado, es a-política, atómica e individual, radicando su libertad precisamente en esa independencia respecto de la intervención de la *sociedad*, la que aparece como instrumento extrínseco reconstruido via un “contrato social”. En efecto, el estado “natural”, que es el movimiento *libre* de la voluntad, según impulsos y pasiones, en vistas al acrecentamiento del poder, donde campea por consiguiente la violen-

cia y la “condición de guerra de todos contra todos”, en virtud de la propia “ley natural” que emana del “derecho natural”, aliena todo su poder y libertad natural a un poder soberano, a un *Leviatán*, con el fin de preservarse, como esclavo, de la autodestrucción. Lo importante es que el fundamento y soporte del Estado es el individuo atómico libre, donde reina la desmesura, la barbarie y la pasión del poder individual.

Aún cuando hay quienes dicen que esta concepción individualista, base de revolución industrial inglesa cuyos albores vio Hobbes, es sólo origen de los liberalismos individualistas modernos, y que los proyectos de Marx y de Hegel comparten con Aristóteles la concepción de la naturaleza humana como originalmente ligada al cuerpo social, pensamos que el movimiento de “totalización” inherente a estos últimos sistemas, aún si pretenden resolver el problema con una concepción dialéctica de la relación entre el individuo y el estado, o la unidad y la pluralidad, comparten la noción de individuo como “fundamento” o “pilar” que -sea en la sociedad, como en el caso de Marx, o en el Estado como en el caso de Hegel- suprime sus unilateralidades y su libertad abstracta dentro de un movimiento de totalización que es encarnación del “espíritu objetivo” en Hegel y auto-actualización del “individuo universal” en Marx, donde se realiza la “libertad concreta”. Ésta es la opinión, por ejemplo, de J. Taminiaux respecto de Hegel y Hobbes en un artículo del mismo nombre⁹.

Ambos proyectos políticos de bases fundacionales similares se desarrollan igualmente como “utopías” de distinto cariz. La “utopía” inherente al liberalismo individualista ha venido a introducir una “crisis de legitimación” a la democracia occidental precisamente por la “auto-interpretación” del hombre moderno que alberga y la corroe por dentro. Así, como dice Paul Ricoeur en “Retórica y Política”¹⁰, el hombre occidental de las sociedades abiertas ha elegido el crecimiento y la prosperidad, colocando dichos valores en el mismo pie que los de libertad, igualdad y justicia, para interpretarlos como consumismo creciente sin frenos y caer en la *pleonexia*, o el frenesí de poseer más y más en la invención ilimitada de necesidades artificiales, introduciendo el “mal infinito” en el deseo. El hombre occidental celebra por un lado la conquista de su espacio privado, de su autonomía moral, el acceso de las masas a los bienes de consumo antes reservados a

minorías, pero tiene que lamentar, por el otro, la pérdida de espontaneidad, la ruina de comunidades tradicionales y de la memoria cultural, la pérdida del interés por la cosa pública y la total privatización de fines y prácticas; celebra a ultranza la libertad sin trabas ni límites del individuo económico y político, pero de facto su libertad “incondicional” y “absoluta” es gozada a costas de la no libertad de otros. La “utopía del mercado”¹¹, la libertad de movimiento total de los agentes individuales tiene su lado siniestro en las estructuras injustas de las sociedades “abiertas”, democráticas, la ruptura del bien común, el extremo egoísmo, y formas disimuladas de opresión política, segregación racial y explotación económica. La caída reciente e inesperada de los regímenes socialistas, y su adopción ciega y confiada de un modelo utópico que también sufre los síntomas esquizofrénicos de una crisis de legitimación, enfrenta hoy al mundo a una situación muy peligrosa que puede anidar el resurgimiento de las formas más salvajes de fundamentalismo. Concretamente en el Perú actual, una versión patéticamente ingenua y frágil de esta “utopía”, desde las esferas del poder, parece creer ciegamente en las resurrecciones salvíficas de los cuerpos sociales, políticos y económicos a partir de los puros y exangües agentes individuales, frente a la amenaza objetiva de la extrema miseria material y moral, la corrupción y el poder ilimitado del narcotráfico, y el milenarismo fundamentalista de Sendero Luminoso.

El segundo proyecto político contemporáneo, cuyas raíces también podemos hallar en Hobbes y en Rousseau, como ya dijimos, es aquel que se desarrolla en dirección de un movimiento de totalización, siendo finalmente el sujeto absoluto que detenta la autonomía, el poder y la libertad, el mítico “nosotros”, la “voluntad general” de Rousseau, el “contrato hobbesiano de esclavitud entre los hombres”. Proyecto de raíces “fundacionales”, pretende constituirse en “utopía científica” en tanto detentora de los mecanismos (teoría sistemática de la historia y de la totalidad) y de los instrumentos (la violencia) para el alumbramiento de un supuesto “mundo feliz”, que Marx concibió como la autoactualización del hombre universal (léase “proletariado”) en la apropiación universal de la totalidad de la vida material y su coincidencia con ella. En los casos extremos como el del “senderismo peruano”, si bien el “discurso unitario” es en un cierto sentido un “no-discurso” o “discurso silencioso”, a-político por esencia porque aniquilador absoluto del diálogo y del argumento, de la pluralidad y

de la diversidad y, por ende, extremadamente violento, se percibe a través de ciertos gestos de los militantes y de la vasta y rica iconografía, los rasgos más patológicos del fundamentalismo que conjuga elementos de la extrema racionalidad moderna (la certeza absoluta de estar en posesión de la verdad “infinita”, cuyas bases ningún cuestionamiento o reflexión pueden “siquiera arañar” y que “jamás desaparecerá”), y de la irracionalidad mítica que es su complemento y contracara. El mito del *fundamentum absolutum et inconcussum* “machacado” -como sostienen- con un empleo degenerado de la “retórica”, donde se mezclan supuestas “demostraciones racionales” con “argumentos sofísticos” que arrancan adhesiones a través de “falsas promesas” y “verdaderas amenazas”, en expresión de Ricoeur, es lo único que puede explicar el haber puesto en marcha la máquina de aniquilamiento que dirigen por igual contra poderosos e indefensos, contra ricos y humildes, contra explotadores y explotados, contra los “elegidos de la tierra” y los réprobos sempiternos, víctimas perennes de toda forma de poder. Dicho “fundamento” les da la mítica certeza predictiva que la “liquidación” del estado actual, del “hombre viejo”, permitirá “alumbrar” al “hombre nuevo”, de una “nueva democracia” o “nueva república”, sin tomar conciencia que su “apuesta” por el futuro no es sino eso: “un juego de dados”, y que lo que cosechen como “hombre nuevo” no será posiblemente sino un monstruo psicópata que para permanecer en el poder deberá proseguir indefinidamente aniquilando la alteridad y el ínfimo espacio de pluralidad en su seno a través del vulgar y siempre estéril asesinato.

Todas estas construcciones fundacionales, cognitivas y prácticas, racionales e irracionales, deben ser confrontadas con el fenómeno de la “crisis de fundamentos” de la que se habla en este siglo. Por un lado, se trata de un fracaso de las empresas fundacionales, especulativas y científicas, que surgieron a principios de este siglo. En el proyecto hilbertiano se chocó con los límites de los sistemas formales y se desistió de la idea de un dominio fundador axiomático privilegiado al que podría “reducirse” todo. El atomismo lógico fue atacado por el mismo Wittgenstein, que fue uno de sus representantes, y por él llegamos a la fructífera noción que no hay “análisis terminales de un contexto” y a lo que más podemos llegar es a una clarificación relativa apoyada en una gramática de contextos. En los campos científicos, igualmente, se habla de una “retirada” del fundamento: en el campo

de la lógica combinatoria se recusa la idea de algo así como un “nivel operatorio último”, pues la posibilidad de reenvío a planos operatorios cada vez más profundos es infinita. La epistemología científica también ha llegado a la conclusión de que no hay criterios terminales para la determinación de ciertas proposiciones como soportes “últimos” de verdad. Lo que hay son acuerdos pragmáticos y relativistas que permiten señalar como “proposición de base” a tal o cual proposición en un momento dado, teniendo la “verdad” científica un sentido muy relativo. Y la física moderna -aún cuando su nueva creación es la teoría de las “supercuerdas”, que parece un remanente de la empresa fundacional de principios de siglo- tiende, en un grupo significativo de investigadores, a dudar de la existencia de entidades absolutamente “elementales” constitutivas del cosmos (Kuhn)¹². Nadie sostiene, pues, hoy en día, la trasnochada “infallibilidad” de la ciencia positiva. Si interrogamos lo que se entiende por “ciencia” en las ideologías “fundamentalistas” de corte utópico, o en ciertos proyectos científicos “prácticos”, vemos que no siempre han tenido tampoco un carácter positivo, habiendo frecuentemente extrapolado dos conceptos de “ciencia” muy distintos: uno positivista, con aportes teóricos limitados y fuertes aparatos de “falsificaciones”, y otro, especulativo, con fuerte aparato teórico totalizante, y con débiles instrumentos verificacionales. No sólo, pues, hay indeterminación en el campo de las ciencias sociales y humanas, la hay también en mucha medida en el campo de las investigaciones empíricas -debido a su dinamismo inédito y permanente, y a sus cada vez más frecuentes consecuencias laterales imprevistas-. ¿Quiere decir esto que se abandona toda idea de fundamento? Ladrière sostiene que: “lo que está conmovido en la idea de fundación es precisamente esta irreductibilidad del fundamento... y lo que parece profundamente afectada es la posibilidad de una regresión que se detuviera en algún lado. Si de ahora en adelante se habla de la relación fundado-fundante, es sólo *de un modo relativo*... sirviendo de fundamento en un momento dado sólo una zona de detención, *provisional*, en un proceso que puede proseguirse (...) <indefinidamente>. No hay más diferencia esencial entre lo fundante (que sólo lo es de modo impropio) y lo fundado”¹³. No sólo, pues, en el ámbito de la praxis humana, que abordaremos al final de esta exposición, sino en el ámbito de las ciencias naturales, se halla un concepto de *realitas* que en nada asemeja a los modelos antiguos de soporte-atributo, y que habría que imaginar como afectado por un principio de inacabamiento.

La “realidad natural” -tal como señala Ladrière a partir de su lectura de investigaciones científicas avanzadas- no puede entenderse más como potencia autárquica última sino como continuo surgimiento de figuras que pasan, emergen en concreciones provisoriamente estables y se sumergen en el horizonte englobante, siempre en suspenso sobre una suerte de abismo, apertura sin fondo, insondabilidad sin límites. De esta manera toda emergencia o configuración estabilizada en aquello que llamamos “naturaleza” o “espíritu” no cesa justamente de surgir de una fascinante oscuridad¹⁴.

Si la “indeterminación” afecta la *realitas* natural, con mayor razón afectará al proceso teórico mismo a través del cual el hombre se aproxima a ella, y con muchísimo mayor razón la “actividad de la vida práctica” y su “saber sui generis”. En cuanto a la fenomenología, la inoperabilidad de la idea de fundamento “moderno” es puesta ya en cuestión por Husserl, cuya “reinterpretación” es retomada en un sentido algo distinto por muchos de sus discípulos, entre ellos Heidegger. En el caso de Husserl, a pesar de que en sus *Meditaciones Cartesianas* de 1929 parece retomar sin más todo el repertorio de conceptos modernos en torno a la idea de la ciencia y su fundamentación “metódica” -no ontológica- en un *primer principio* que asegure sobre bases -experiencias- absolutamente firmes todo su proceder ulterior y, a pesar de que señala que para ese fin es absolutamente indispensable resolver la cuestión de “los conocimientos primeros en sí, que deben y pueden soportar todo el edificio escalonado del conocimiento universal”, introduce una serie de distinciones que permiten vislumbrar que, si bien quiere rescatar todavía un programa *racional fundacional*, con el objeto de salir al paso del escepticismo, éste debe estar al abrigo de las aporías de la modernidad. En este sentido, distingue entre *evidencia “adecuada”*, aquella que treinta años antes sólo había atribuído a la supuestamente privilegiada percepción interna, la certeza del yo pienso, y que ahora no puede entender sino como una “idea” que “reside en el infinito” (léase “idea en sentido kantiano” cuya función es simplemente “guiar” la marcha de la ciencia), y la *evidencia apodíctica*. Por un lado, ésta, aún si es descrita como “(...) la captación en sí mismo de algo que es o que es de tal manera, en el modo del ello mismo, con plena certeza de ese ser, la cual por tanto excluye toda duda, (...) no por ello -advierte Husserl- excluye la posibilidad de que lo evidente pueda más tarde tornarse dudoso, de

que el ser se revele como mera apariencia; (...) Esta abierta posibilidad del tornarse dudoso o bien del posible no-ser *a pesar de la evidencia*, puede ser también conocida por anticipado en virtud de una reflexión crítica sobre lo que efectúa la evidencia"¹⁵. Por consiguiente, la evidencia apodíctica que Husserl reclama para la fundación de la ciencia, *puede encerrar*, y de hecho lo hace, *evidencias inadecuadas*. Por otro lado, respecto de la evidencia "adecuada", ésta deja de ser un criterio "realizable". En efecto, el supuesto "primer fundamento y base de la filosofía" que es la del "yo soy", conforme al proyecto trascendental husserliano (y anteriormente fruto de la famosa "percepción interna"), si bien ofrece "apodicticidad" en el sentido antes mencionado, no es en absoluto "adecuado", pues en la experiencia del *cogito* está entrelazado a un "horizonte indeterminadamente general y presuntivo" que yace "abierto al infinito". Y esto, que ocurre desde el polo de la subjetividad, ocurre igualmente en el polo del mundo que cobra sentido en experiencias inacabadas y aproximaciones igualmente parciales del sujeto al interior de un horizonte "mundo" infinitamente indeterminado (pp.23-25).

Heidegger conduce su reflexión en torno del fundamento en una dirección más radical, siguiendo las pistas abiertas por la fenomenología husserliana. Según Heidegger, el "principio de razón" deberá pensarse desde la "trascendencia": fundamento -sin fondo- de la intencionalidad y de la estructura de la ipseidad o subjetividad. En efecto, constituyente esencial del sujeto o del hombre -a quien Heidegger llama *Dasein*- son las cosas *entre* las que él es, los otros *con* quienes él es, y el sí mismo con quien él está permanentemente *en relación*. Pero el *Dasein* sólo puede establecer una relación consigo mismo, "entendida unilateralmente como conciencia de sí por los modernos", si *transciende* hacia el mundo en un movimiento de salida de sí y de vuelta a sí. Sin embargo, el horizonte que constituye la trascendencia no es un asunto solamente -ni primariamente- de la percepción o de la razón representativa o contemplativa. El trascender del *Dasein* hacia el mundo y su encuentro con los entes intramundanos es ante todo antepredicativo, en una situación experimentada según la tonalidad afectiva. Pero el *mundo* mismo, hacia el que trasciende, es ámbito de su constitución esencial, es una posibilidad interna, una tesis ontológica que le concierne. En ese sentido es un concepto *trascendental*. Entender la trascendencia como "funda-

mento” requiere para Heidegger renovar nuestros conceptos de la subjetividad del sujeto, oponiéndose tanto al subjetivismo cuanto al objetivismo. En el fondo, entonces, Verdad (cuya esencia es el “dejar al ente manifestarse en su ser”¹⁶, -en oposición a la actitud manipuladora de la modernidad), el Fundamento, la Trascendencia y la Libertad constituyen para Heidegger un todo único, base de toda relación solidaria del hombre con los otros hombres, con los entes y consigo mismo, la que, no constituyendo ningún apoyo ni soporte sólido de validación, es descrito en su texto -dedicado a Husserl- de 1929, *Sobre la Esencia del Fundamento*, como *abismo*¹⁷. Esta libertad, como fundamento y trascendencia, no es una libertad incondicional ni infinita, atributo predicable de la voluntad del individuo atómico, sino el ámbito en el que se sostiene el *Dasein*, ámbito finito, pues sus posibilidades de erigir e instituir órdenes mundanos no descansa en la “eternidad” sino en la dimensión del tiempo. El pensamiento heideggeriano del “fundamento” en el sentido de “libertad” ha sido retomado por Fred Dallmayr, en un artículo titulado “La Ontología heideggeriana de la libertad”¹⁸ como un aporte al pensamiento occidental contemporáneo que ha deteriorado el concepto en un mero “slogan” (afín al del socialismo), porque da pistas que obligan a *repensar* frases claves de la filosofía tradicional; Dallmayr argumentará, en dicho texto, que el pensamiento político de Heidegger se halla, no tanto en los textos llamados “políticos” del luctuoso período del rectorado de 1933, sino desde el primer período con *Ser y Tiempo* y su concepto de “resolución”, hasta textos del último período en torno a la cuestión sobre la tecnología. Su argumentación saldrá al paso de dos extremos en los que caen las interpretaciones comunes de Heidegger según los cuales su pensamiento político oscila entre un “voluntarismo” (decisionismo) a ultranza, por un lado, y un “fatalismo”, especialmente en su última obra (interpretaciones esgrimidas al mismo tiempo por Leo Strauss y J. Habermas). Al separar Heidegger, según Dallmayr, la libertad de la voluntad y la subjetividad humanas, y al insistir en el carácter presubjetivo u ontológico de libertad, sin por ello sacrificar la iniciativa libre a una supuesta fatalidad ciega, libera la interpretación de la acción humana como una suerte de “producción causal de efectos” propias de las versiones naturalistas (biologistas) y voluntaristas de su época. Es así como el ejercicio de la libertad -la inclinación a la “buena vida”- lejos de consagrar el aislamiento individual y egoísmo del liberalismo, consti-

tuye fundamento esencial de la solidaridad humana (o socialismo) propiamente construida en un esfuerzo recíproco de liberación o mutuo “dejar ser”.

Es cierto que las interpretaciones “post-modernistas” que siguen las huellas del “de-construccionista” Jacques Derrida pretenden asestar un golpe mucho mayor, definitivo y decisorio, al concepto moderno de “fundamento” y su concomitante “filosofía de la subjetividad” o “metafísica de la subjetividad”. Su insistencia en la finitud, en la crítica de la razón como fundamento, en la “diseminación del sentido” y en la imposibilidad de un “discurso unitario” van en esta dirección. Nos parece, empero, que dicho discurso “apocalíptico” deviene impotente e irresponsable frente al trastocamiento en el contrario “irracional” del discurso “racional” absolutista, puesto que efectivamente, el deconstruccionismo no solamente afirmará a ultranza el carácter irreductiblemente equívoco y la “indecidibilidad” respecto de enunciados competitivos, auténticos (o verdaderos) e inauténticos (o falsos), sino que extiende esta imposibilidad de “decisión” al sentido mismo. Pero, como Husserl nos enseña, toda constitución del sentido es finalmente fruto de una “decisión” (voluntaria) *responsable*, no simplemente un acto “cognitivo” o “desinteresadamente contemplativo”, sino una suerte de praxis comprometida -*que se sabe finita*, dispuesta por ende a reemplazar, si fuera el caso, sus evidencias- en la que se juegan criterios también axiológicos y éticos.

Se podría discutir mucho -como lo han hecho innumerables pensadores actuales que han meditado sobre el tema, siguiendo las huellas de pensadores como Hannah Arendt- sobre las consecuencias de la crisis del concepto moderno del fundamento en la filosofía política actual, y su posibilidad de brindarnos instrumentos que nos permitan una mejor comprensión de aquello que -desde diversas perspectivas- se llama nuestra “realidad nacional”. Ya mi colega, Pepi Patrón, ofreció pistas interesantes en esta dirección en su ponencia del presente coloquio. Para terminar, yo sólo quiero resaltar en H. Arendt, de pasada, la contribución fundamental para la filosofía política que ella atribuye al “juicio del gusto” kantiano en la *Crítica del juicio* --más allá de la posición ortodoxa de Kant en la *Crítica de la razón práctica* que remite a una facultad legisladora, fundada en la voluntad incondicional y en la libertad, y su imperativo categórico--. En efecto, tomando

distancia tanto del principio de “identidad” en la ética occidental, que subraya el “acuerdo con la propia conciencia”, como en la lógica occidental, que subraya el “axioma de no-contradicción”, el juicio “reflexionante” del gusto enseña un modo de pensar distinto por medio del cual lo fundamental es poder “pensar en el lugar de todos los demás”, y requiere de una “mentalidad ampliada”, activa, que no se satisface con el “puro acuerdo de mí conmigo mismo” sino que requiere una “comunicación anticipada y un cierto tipo de acuerdo” con los demás. Sólo el juicio del gusto, que no puede desarrollarse en la soledad individual de la verdad “universal” y a priori, sino que “depende de la presencia de los otros”, ofrece la posibilidad de comprender la habilidad esencialmente política de ver las cosas desde la perspectiva de todos los que comparten el mismo espacio público. A esta habilidad, nos recuerda Arendt, los griegos dieron el nombre de *phrónesis*.¹⁹

La lección “deontológica” de este tema es, para concluir, lo que señalaba Ricoeur en su artículo ya citado de “Lenguaje Político y Retórica”: la necesidad insuperable de una “*responsabilidad en el buen uso*”²⁰ del lenguaje político, puesto que él, por esencia, no pertenece -como dice Hannah Arendt en “Verdad y Política”- ni al dominio de la “verdad racional” ni al dominio de la “verdad fáctica”, sino al dominio de la *creencia*, del *acuerdo*, del *compromiso* y del *diálogo* que es propio al mundo plural, público, de los asuntos humanos²¹. Este pertenecer a la “doxa” constituye el carácter “retórico” del lenguaje político, carácter que constituye tanto su “grandeza” -la exigencia de *consenso* por encima de toda verdad supuestamente universal que se impusiera sobre el actuar de los hombres-- cuanto su extrema “fragilidad” -debido a su oscilación y ambivalencia entre la “seguridad de la prueba” y el uso desvariado de argumentos hábiles. Esta extrema fragilidad del lenguaje político, por estar alejado por siempre de los saberes incontrovertibles, explica su mal uso sofístico; pero al mismo tiempo debe reconocérsele como el mejor órgano del que dispone el hombre como ser político. Se trata pues, para concluir con Ricoeur, de una deontología de la MEDIDA, MESURA y RESPECTO entre todas las partes del juego político²². □

Notas

1. *Hannah Arendt, The Life of the Mind. S. Diego-N. Y.-London: Harcourt Brace Jovanovich, 1978, p. 1.*
2. Este consiste en que "nuestra conciencia cognoscente, (...) como entendimiento y facultad de razón, es divisible en sujeto y objeto (...) Ser objeto para el sujeto y ser representación o imagen mental es lo mismo. Todas las representaciones son objetos del sujeto, y todos los objetos del sujeto son nuestras representaciones. Se halla ahora que todas nuestras representaciones se hallan unas respecto de las otras en una conexión regular y natural en una forma determinable a priori. En virtud de esta conexión nada existe por sí mismo e independientemente, por tanto nada separado y singular, puede volverse en objeto para nosotros. Es esta conexión la que se expresa en el principio de razón suficiente en su universalidad" (§16).
3. *Jean Ladrière, "L'Abîme", en: Savoir, faire et espérer - les limites de la raison. Bruxelles: Public. Univ. St. Louis, 1976. pp.171-191.*
4. *Encyclopaedia Britannica, Vol.9. Chicago-London-Toronto-Geneva-Sydney-Tokyo-Manila: William Benton Pub., 1971. pp.1009-1011.*
5. *Jean Grenier, Sobre el espíritu de ortodoxia. Caracas: Monte Avila, 1969. Trad. por Pierre de Place.*
6. *Paul Ricoeur, "Science et Idéologie", en: Revue Philosophique de Louvain, Tome 72: mai 1974, pp.328-356. Trad. al castellano por S. Lerner y R. Rizo-Patrón, apareció en los "Materiales de Enseñanza" del curso de "Introducción a la Filosofía" (PUC, EGGLL, 1975), pp. 65-83.*
7. *Hannah Arendt, "What is freedom?", en: Between Past and Future, Eight Exercises in Political Thought. Middlesex (England)-New York- Victoria (Australia): Penguin Books, 1983.*
8. *Thomas Hobbes, Leviathan, London-New York: J.M. Dent & E.P. Dutton, 1962.*
9. *Jacques Taminiaux, Hegel et Hobbes", en: Récoupements. Bruxelles: Ousia, 1982. pp. 11-48.*
10. *Paul Ricoeur, "Langage Politique et Rhétorique", en: Phénoménologie et Politique. Bruxelles: Ousia, 1989. pp. 479-495.*
11. *M. Giusti utiliza el término para referirse a la posición de Mario Vargas Llosa en su ponencia del III Congreso Nacional de Filosofía, Trujillo (nov.-dic. 1988), "¿Utopía del mercado o utopía andina? Sobre la filosofía y la comprensión de la realidad nacional", reproducida en Areté Vol. IN°1: 1989, pp. 147-163.*
12. Cf. *Ladrière, a.c. pp. 173 passim.* 13. *Ib. p. 182 passim. Subrayado nuestro.* 14. *Loc.cit.*
15. *Edmund Husserl, Meditaciones Cartesianas. Madrid: Tecnos, 1986. Traducido por M. Presas. p. 22.*
16. *Martin Heidegger, "Vom Wesen der Wahrheit", en: Wegmarken. Frankfurt-am-Main: Klostermann, 1967. pp.73-97.*
17. *Martin Heidegger, "Vom Wesen des Grundes", en: Ibid., pp.21-71.*
18. *Fred Dallmayr, Polis and Praxis, Exercises in Contemporary Political Theory, Cambridge (Massachusetts)-London: The MIT Press, 1984. pp.104-132.*
19. *Hannah Arendt, "The Crisis in Culture", en: Between Past and Future. p.221.*
20. *Paul Ricoeur, "Langage Politique et Rhétorique", en: Phénoménologie et Politique. p.479.*
21. *Hannah Arendt, "Truth and Politics", en: Between Past and Future. pp. 227-264.*
22. *"Mi reclamo final será pues en favor del reconocimiento de una "indeterminación última respecto del fundamento del poder de la Ley y del Saber, y del fundamento de la relación de uno con el otro en todos los registros de la vida social". Yo tomo prestada esta declaración de Claude Lefort en sus Essais sur le Politique (Seuil, 1986). (Paul Ricoeur, "Langage Politique et Rhétorique", p. 494).*