



33

eikasía

revista de filosofía

CONSEJO DE REDACCIÓN

Eikasía Revista de Filosofía
www.revistadefilosofia.com

Consejo de Redacción (en constitución): Dr. Fernando Pérez Herranz (Universidad de Alicante), Dr. Patricio Peñalver (Catedrático Filosofía, Universidad de Murcia), Dr. Alberto Hidalgo Tuñón (Universidad de Oviedo), Dr. Román García (Dr. en Filosofía. Director Instituto de Estudios para la Paz), Mtro. Rafael Morla (Catedrático de Filosofía, Universidad de Santo Domingo, RD.), Dr. Antonio Pérez (Universidad de la Laguna), Dr. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Dr. Felicísimo Valbuena (Universidad Complutense de Madrid), Dr. Jose Antonio López Cerezo (Universidad de Oviedo), Dr. Silverio Sánchez Corredra, Dra. Alicia Laspra (Universidad de Oviedo), Dr. Pablo Huerga Melcón, D. Mariano Arias, Dr. Jacobo Muñoz (Catedrático de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.) Dr. Félix Duque (Catedrático Historia Moderna Universidad Autónoma Madrid), Dr. Luis Álvarez Falcón (Universidad de Zaragoza).

Maquetado y diseño: Francisco Fdez. Yebra.
Secretaría de redacción: Noemí Rodríguez y Pelayo Pérez
Director Ejecutivo: Dr. Román García.

Edita: Eikasía Ediciones
Bermúdez de Castro 14 bajo c 33011 Oviedo. España.
T: +34 984 083 210 F: +34 985 080 902
www.eikasía.es
eikasía@eikasía.es
ISSN 1885-5679

INDICE

Número 33 Extraordinario Filosofía en México

- 1.-Luis Álvarez Falcón. Consejo de Redacción de EIKASIA, Revista de Filosofía.
Sociedad Asturiana de Filosofía (SAF, Sociedad de Filosofía)
Presentación. Filosofía en México: el sentido de una presencia, pp.1-22.
- 2.-Mario Teodoro Ramírez. Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”. Universidad
Michoacana de San Nicolás de Hidalgo UMSNH).
La filosofía mexicana y la inquietud por la verdad. La reflexión fenomenológica de Luis Villoro, pp.23-
40.
- 3.-Gabriel Vargas Lozano. Profesor-investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad
Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa (UAM).
Los desafíos de la filosofía para el siglo XXI, pp. 41-59.
- 4.-Guillermo Hurtado. Instituto de Investigaciones Filosóficas. Universidad Nacional Autónoma de
México (UNAM).
Cómo convertirse en otra persona sin dejar de ser uno mismo, pp. 61-72.
- 5.-Antonio Zirión Quijano. Instituto de Investigaciones Filosóficas. Universidad Nacional Autónoma de
México (UNAM).
El enfocamiento (focusing) y la fenomenología, pp. 73-99.
- 6.-Fernando Zamora Águila. Profesor e investigador en la Escuela Nacional de Artes Plásticas de la
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
Imagen epistémica, imagen gnóstica, pp. 101-141.
Resumen/Abstract
- 7.-María Rosa Palazón Mayoral. Instituto de Investigaciones Filológicas y Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
Reflexiones sobre el significado y límites del término “estética” (filósofos mexicanos del siglo XX), pp.
143-159.
Resumen/Abstract
- 8.-María Rosa Palazón Mayoral. Instituto de Investigaciones Filológicas y Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
Justicia distributiva, imputación y ciudadanía comunitaria. El don y la justicia, pp. 161-169.
Resumen/Abstract
- 9.-M. F. Jesús Emmanuel Ferreira González, Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”.
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH).
El concepto de la liberación en el pensamiento filosófico de Luis Villoro ante el marco del bicentenario
de la independencia y el centenario de la Revolución de México, pp. 171-201.
- 10.-Gildardo Durán Sánchez. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH).
Antecedentes socio-históricos de la opresión política en América, pp. 203-222.
Resumen/Abstract

Resumen/Abstract

Fernando Zamora Águila. Profesor e investigador en la Escuela Nacional de Artes Plásticas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
Imagen epistémica, imagen gnóstica, pp. 101-141.

Resumen/Abstract

María Rosa Palazón Mayoral. Instituto de Investigaciones Filológicas y Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
Reflexiones sobre el significado y límites del término “estética” (filósofos mexicanos del siglo XX), pp. 143-159.

Resumen/Abstract

María Rosa Palazón Mayoral. Instituto de Investigaciones Filológicas y Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
Justicia distributiva, imputación y ciudadanía comunitaria. El don y la justicia, pp. 161-169.

Resumen/Abstract

Gildardo Durán Sánchez. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH).
Antecedentes socio-históricos de la opresión política en América, pp. 203-222.

Resumen/Abstract

Presentación
Filosofía en México: el sentido de una presencia.
Dr. Luis Álvarez Falcón

Consejo de Redacción de *EIKASIA*, *Revista de Filosofía*.
Sociedad Asturiana de Filosofía (SAF Sociedad de Filosofía).
www.luisalvarezfalcon.com

«Nada nos justifica ya y sólo nosotros podemos dar respuesta a las preguntas que nos hace la realidad. La reflexión filosófica se vuelve así una tarea salvadora y urgente, pues no tendrá nada más por objeto examinar nuestro pasado intelectual, ni describir nuestras actitudes características, sino que deberá ofrecernos una solución concreta, algo que dé sentido a nuestra presencia en la tierra».

Octavio Paz. El laberinto de la soledad

1.

Entre los años 1953 y 1954, veinticinco años después de la rebelión de los cristeros, la obra literaria de Juan Rulfo será un original ejercicio de evocación. Por un lado, del lánguido y sutil movimiento de una percepción interna; por otro lado, de la figurabilidad de una originaria intuición. Su mirada recorrerá la tonalidad afectiva de un mundo inacabado, marcado por la ausencia, el vacío y la interminable rememoración del tiempo. Al igual que ocurriera con Proust, esta tediosa e inacabable reminiscencia se alimentará de una vivencia suspendida, detenida, aplazada, y que, por el hecho de no haberse terminado nunca de consumir, se actualiza una y otra vez, reactivada en forma de un sentido no intencional, modelando el eco fósil de un presente ampliado, espacializado, como un ruido de fondo, constituyendo el sustrato mismo que da continuidad a la vida. En su desorden y en su fragmentación, en su discontinuidad temporal y en la resonancia de sus capas escalonadas, más allá de una fe racional, encontraremos el sentido alusivo que nos ha de hacer comprender la búsqueda de un origen, ya sea el de la orfandad de Juan Preciado, ya sea el de la entraña misma de un

pueblo que no trasciende, o que no termina nunca de trascender, su más íntima soledad. En el fragmento 48 del *Pedro Páramo*, y en un silencio anterior a la historia, a su institución misma, el autor describirá con un delicado resplandor la densa imagen que resulta de esta extraña fe perceptiva:

«Sobre los campos del valle de Comala está cayendo la lluvia. Una lluvia menuda, extraña para estas tierras que sólo saben de aguaceros. Es domingo. De Apango han bajado los indios con sus rosarios de manzanillas, su romero, sus manojos de tomillo. No han traído ocote porque el ocote está mojado, y ni tierra de encino porque también está mojada por el mucho llover. Tienden sus yerbas en el suelo, bajo los arcos del portal, y esperan. [...] La lluvia sigue cayendo sobre los charcos. [...] Entre los surcos, donde está naciendo el maíz, corre el agua en ríos. Los hombres no han venido hoy al mercado, ocupados en romper los surcos para que el agua busque nuevos cauces y no arrastre la milpa tierna. Andan en grupos, navegando en la tierra anegada, bajo la lluvia, quebrando con sus palas los blandos terrones, ligando con sus manos la milpa y tratando de protegerla para que crezca sin trabajo. [...] Los indios esperan. [...]»¹.

Un extraño movimiento de ida y vuelta, una insólita cadencia entre el adentro y el afuera, se conjugará dialécticamente con la íntima unión de dos niveles arquitectónicos, ligados siempre por una interminable reactualización de un pasado sin realización, cuyo incumplimiento definitivo resuena constituyendo su verdadera esencia, unida inseparablemente a ese otro nivel. Esta es la historia de un tenue resplandor que nos trae la noticia de un paraíso primordial, estallido de instinto, ansia de comunión, revelación de nuestro ser que, entre la entrega y la reserva, se convierte en el símbolo primitivo de un permanente y secreto conflicto.

En 1949, tan sólo cuatro años antes de que Juan Rulfo nos describiera la lluvia entre las tumbas de Comala, poniendo en ejercicio su mirada fenomenológica sobre el fulgor de Jalisco, Maurice Merleau-Ponty llegará a México a bordo del *Queen-Elisabeth*. Su intervención será providente y alusiva. La dialéctica de la soledad como fondo último de la condición humana se expresará de nuevo en ese eterno movimiento de ida y vuelta entre “lo cerrado” y “lo abierto”. Y aunque en principio esta intervención iba a llevar el sugerente rótulo de «La pluralité des consciences», sin embargo, su título

¹ Juan Rulfo. *Pedro Páramo*, Colección «Letras Mexicanas», Fondo de Cultura Económica, México, 1955; fr. 48.

será rotundo y definitivo: *Autrui*². En sus líneas podremos apreciar la convergencia de las preocupaciones anticipadas ya en la literatura hispanoamericana, toda la conciencia de la identidad de un pueblo y de su situación común, la percepción del “otro”, y la íntima naturaleza de la expresión. El término de esta cruda preocupación quedará implícitamente evocado en la realidad de México y explícitamente presentado en el análisis crítico de Merleau-Ponty: la Carne (*la Chair*).

La relación con *lo otro* y con *el otro* quedará definida como «entrelazo» (*l'entrelacs*) y «quiasmo» (*le chiasme*)³. El *quiasmo*, o la reversibilidad de la «*Chair*», hará posible que el *afuera* de mi *adentro* entre en eco con el *afuera* del *adentro* del mundo. La relación con *el otro* se extrapolará a la relación con *lo otro*. Aunque fenomenológicamente la alteridad del *otro* no tendrá la radicalidad de la alteridad de *lo otro*, sin embargo, *el otro* no será sino una versión singular de *lo otro* en su acceso fenomenológico. Lo problemático de esta reversibilidad simetrizada de la carne será esa resonancia del *afuera* de mi *adentro* con el *afuera* del *adentro* del mundo que encontraremos en la intersubjetividad del mundo de la vida (*Lebenswelt*). Este enlazamiento, esta «*doublé intercalation*», vendrá dominado por un conflicto, cuya dialéctica nos mostrará la íntima incompatibilidad que se exhibe a partir de una estructura esencial de «*Ineinander*», como «*empiétement*» (*Überschreitung*), que tiene matices de invasión, desbordamiento, usurpación, desde tres ejes conjugados y mutuamente relacionados: desde la «*chair du sensible*», desde la «*chair du corps*», desde la «*chair du monde*».

En su conferencia de México ya se había vislumbrado la gravedad de este *empiétement* de la «*Chair*», la *Leiblichkeit* del *Leib* quinesésico; registro primordial de la intersubjetividad concreta, que algunos autores como Marc Richir denominarán «interfactividad», en el que tiene lugar la presencia desfasada, no coincidente, pero inmediata, del *otro*. Tal “desbordamiento” será la clave en la posible construcción de una comunidad de vida con *el otro*: «*De même dans amour il y a passage de moi en autrui et autrui en moi et constitution d'une situation commune. La séparation existe en*

² Maurice Merleau-Ponty. *Mexico I y II*, notes de préparation des *Conférences de Mexico* (début 1949), référencé par Kerry H. Whiteside (MSW 130-180), 1981.

³ Maurice Merleau-Ponty. *Le visible et l'invisible*, Ed. Gallimard, Paris 1964, pp. 170-201.

tant qu'on meurt seul»⁴. En una nota de trabajo de febrero de 1959, Merleau-Ponty afirmará que en ese *Ineinander* de los otros en nosotros y de nosotros en ellos que define una *Urgemeinschaftung*, hay existenciales, estructuras de orientación que constituyen la armadura de lo invisible, produciendo sedimentaciones, y que tales existenciales son el sentido sedimentado de todas nuestras experiencias, tanto voluntarias como involuntarias. Lo que siente responde a lo sensible. La *Chair* es un sensible en el que todo se inscribe, es un pivote sensible o dimensional. Las cosas son la prolongación de mi cuerpo y mi cuerpo la prolongación del mundo.

Diez años después de su conferencia en México, en 1959, coincidiendo con el aniversario del nacimiento de Husserl, el autor hablará explícitamente de un concepto crítico: «*la chair du sensible*»⁵. Y al año siguiente, en *Le visible et l'invisible*, a propósito del *quiasmo*, del fenómeno en cuanto fenómeno, Merleau-Ponty será certero en su afirmación:

*«Un certain rouge, c'est aussi un fossile ramené du fond des mondes imaginaires. Si l'on faisait état de toutes ces participations, on s'apercevrait qu'une couleur nue, et en général un visible, n'est pas un morceau d'être absolument dur, insécable, offert tout nu à une vision qui ne pourrait être que totale ou nulle, mais plutôt une sorte de détroit entre des horizons extérieurs et des horizons intérieurs toujours béants, quelque chose qui vient toucher doucement et fait résonner à distance diverses régions du monde coloré ou visible, une certaine différenciation, une modulation éphémère de ce monde, moins couleur ou chose donc, que différence entre des choses et des couleurs, cristallisation momentanée de l'être coloré ou de la visibilité. Entre les couleurs et les visibles prétendus, on retrouverait le tissu qui les double, les soutient, les nourrit, et qui, lui, n'est pas chose, mais possibilité, latence et chair des choses»*⁶.

Lo sensible parecerá ser ese *medium* donde puede haber *Ser* sin que tenga que ser puesto, la apariencia sensible de lo sensible, donde la persuasión silenciosa de lo sensible es el único medio que tiene el *Ser* de manifestarse sin hacerse positividad, sin

⁴ Maurice Merleau-Ponty. *Mexico I*, o. c.; MSW 143.

⁵ Maurice Merleau-Ponty. «Le philosophe et son ombre», en *Edmund Husserl 1859-1959*, ed. H.-L. Van Breda y J. Taminiaux, Martinus Hijhoff, La Haye 1959, «Phaenomenologica», n°4, pp. 195-220; recogido en *Signes*, Ed. Gallimard, Paris 1960; p. 272

⁶ Maurice Merleau-Ponty. *Le visible et l'invisible*, o. c. ; p. 173.

cesar de ser antiguo y trascendente⁷. Los tres conceptos radicales, «*la chair du sensible*», «*la chair du corps*» y «*la chair du monde*» representarán la modulación originaria de la dialéctica entre “lo cerrado” y “lo abierto”, del *adentro* y del *afuera*, tal como detallaba Rulfo en su onírica descripción del paraíso y del infierno, de la identidad y del olvido, de la esperanza y de la soledad. A partir de este momento estaremos en disposición de comprender las palabras de Octavio Paz al definir la soledad como esa nostalgia y búsqueda de comunión del que se siente a sí mismo como carencia de otro⁸, del mismo modo como Merleau-Ponty describe esa edénica indivisión del ser sensible que soy yo y de todo el resto que se siente en mí, o tal como aquel fragmento de Rulfo que narra su encuentro con doña Eduviges: «*Mi mano se sacudió en el aire como si el aire la hubiera abierto*».

La naturaleza fuera de nosotros habrá de ser desvelada por la naturaleza que somos. Ésta será la condición del “desbordamiento” o “invasión” que nos ha de permitir, como a Juan Preciado, iniciar ese viaje hacia el conocimiento de las raíces, tanto colectivas como individuales; un mundo sin futuro poblado de ánimas en pena, o la ilusión de un pueblo, cuya lluvia es una claro indicio de que aún es posible la esperanza, como si lo visible no fuese más que el decorado de un gigantesco e inextricable reverso, resonancia del *afuera* de mi *adentro* con el *afuera* del *adentro* del mundo. Entonces entenderemos nuestro punto de partida: no es posible ni necesario que el mismo hombre conozca por experiencia las sociedades de las que habla. Basta con que haya alguna vez y lo bastante largamente aprendido a dejarse enseñar por otra cultura, ya que dispone en adelante de un órgano de conocimiento nuevo, ha vuelto a tomar posesión de la *región salvaje* de sí mismo que no se ha insertado en su propia cultura, y por donde comunica con las demás⁹.

⁷ Maurice Merleau-Ponty. *Le visible et l'invisible*, o. c., Nota del 27 de octubre de 1959; pp. 263-264.

⁸ Octavio Paz. «La dialéctica de la soledad», en *El laberinto de la soledad*, Ed. Cátedra, Madrid, 1993; p. 341.

⁹ Vid. Maurice Merleau-Ponty. «De Mauss à Claude Lévi-Strauss», *La Nouvelle Revue Française*, 7º año, tomo 14, nº 82, 1 de octubre de 1959, pp. 615-631; en *Signes*, Gallimard, París, 1960; pp. 184-202.

2.

En 1949, coincidiendo con la misión de Merleau-Ponty en México, Emilio Uranga publicará su *Ensayo de una ontología del mexicano*. En sus líneas podremos advertir tanto la influencia de Heidegger como las coincidencias con el pensamiento de Merleau-Ponty, siendo este trabajo el origen de su obra posterior: *Análisis del ser mexicano* (1952). Su estancia en Friburgo y la célebre traducción, en 1957, de la *Fenomenología de la percepción* influirán decisivamente en sus planteamientos. El estudio nos mostrará una vez más la latencia de ese *Ineinander*, que Merleau-Ponty había definido como «l'entrelacs». Lo humano y lo mexicano aparecerán en forma de entrelazamiento por desbordamiento de los *otros* en los *unos*, de la insuficiencia o accidentalidad de su *ser* frente a la esencia del *ser* humano. El problema será recurrente tanto en las preocupaciones del grupo Hiperión, incluyendo a Leopoldo Zea, como en otros muchos autores de la época (Agustín Yañez, Reyes Nevares, Guerra, Jorge Portilla, Samuel Ramos, Luis Villoro, etc.). En este análisis confluirá el rastro del pensamiento de Heidegger y del existencialismo francés con el eterno y radical problema: ¿Qué es el mexicano?

Ya en 1934, coincidiendo con el primer período sexenal de Lázaro Cárdenas (1934-1940), Samuel Ramos publicará su contribución a la denominada “filosofía nacional”: *El perfil del hombre y la cultura en México*. La recepción de Ortega y los componentes historicistas, fenomenológicos y existencialistas del pensamiento contemporáneo europeo justificarán la necesidad de la filosofía como parte de una identidad nacional, y en su sentido radicarán el intento de superar la crisis del humanismo, tal como defenderá posteriormente en su obra de 1940: *Hacia un nuevo humanismo*. Un cierto poso romántico latirá en esta propuesta, en parte debido a la barroca melancolía de sus señas culturales, en parte a la resonancia de la herencia inconclusa de pensadores como José Vasconcelos o Antonio Caso. Nuevamente, la influencia de la Escuela de Madrid (Ortega y Gasset y García Morente) en la transmisión del pensamiento europeo influirá de un modo determinante, conduciendo los derroteros filosóficos hasta un pensamiento marcadamente “paradisíaco”. La necesidad de una antropología filosófica, o una fenomenología del hombre o de la

existencia humana, oscilará entre los presupuestos teóricos del pensamiento contemporáneo y la sempiterna inquietud por la soledad y el destino del mexicano. De ahí, probablemente, el interés de Ramos por la reflexión merleau-pontiana. De este modo, parecerá compartir las mismas preocupaciones: el humanismo, la fenomenología de la percepción, y una filosofía de la expresión que plasmará en sus *Estudios de estética* o en su *Filosofía de la vida artística*. Mientras en *La raza cósmica* Vasconcelos acuñará el célebre lema “*Por mi raza hablará el espíritu*”, en *El perfil del hombre y la cultura en México* Samuel Ramos se inspirará en una consigna que Octavio Paz definió, nuevamente, y al igual que Rulfo o Merleau-Ponty, a partir de la dialéctica de “lo cerrado” y “lo abierto”: «*El mexicano es un ser que cuando se expresa se oculta; sus palabras y sus gestos son casi siempre máscaras*»¹⁰.

Fue, precisamente, Cárdenas quien abrió generosamente las puertas de México a los “*transterrados*”, es decir, a aquellos filósofos que emigraron de España durante la Guerra civil y que encontraron un nuevo contexto animado por una creciente y entusiasmada generación. Joaquín Xirau, Juan David García Bacca, Luis Recaséns Siches, Eduardo Nicol, María Zambrano y, por supuesto, José Gaos, entre otros, fueron los responsables de un sentido mestizaje teórico que supuso, entre otras cosas, la propagación del pensamiento de Husserl y de la fenomenología; esta última rodeada siempre de un halo difuso de existencialismo y de una honda preocupación antropológica. Todos ellos fueron maestros de una joven “*inteligencia*” que, a través de las aulas, supo aprovechar la oportunidad que le brindaba un momento crítico de la historia, siendo un instrumento para reconducir la anhelada búsqueda de una filosofía mexicana y la persistente querella interior por el ser de la mexicanidad. Y, tal como nos recuerda Octavio Paz, a ello hubo que añadir la famosa reforma del artículo tercero de la Constitución Mexicana: “*La educación que imparta el Estado será socialista... combatirá el fanatismo y los prejuicios, creando en la juventud un concepto racional y exacto del Universo y de la vida social*”. De este modo, los recién “*transterrados*” pudieron disfrutar de esa apertura social que, en algunos casos, y gracias a personajes como Daniel Cosío Villegas, sirvió de vehículo de continuación y transmisión del propio pensamiento español; en concreto, a través de las múltiples ediciones del Fondo

¹⁰ Octavio Paz. «La “*inteligencia*” mexicana», en *El laberinto de la soledad*, Ed. Cátedra, Madrid, 1993; p. 305.

de Cultura Económica, empresa editorial no lucrativa que proporcionó al mundo hispanohablante los textos fundamentales de la época.

En 1937, tan sólo diez años después de haber iniciado su docencia en la Universidad de Santiago de Compostela, Luis Recasens Siches (1903-1977) impartió docencia en la Universidad Nacional Autónoma de México, publicando algunas de las obras fundamentales que, posteriormente, configuran su filosofía jurídica y su sociología: *Vida humana, sociedad y derecho* (México, 1939); *Tratado general de sociología* (México, 1956); *Tratado general de filosofía del Derecho* (México, 1959); *Nueva filosofía de la interpretación del Derecho* (México, 1956), etc. Un año después, y procedente de la Universidad de Barcelona, Eduardo Nicol I Franciscá (1907-1990) llegará a México para doctorarse en Filosofía e ingresar seguidamente en la cátedra de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, fundando el anuario de Filosofía *Dianoia* (1955) y, junto a Eduardo García Máynez, el prestigioso Instituto de Investigaciones Filosóficas de dicha universidad. Su proximidad a la fenomenología y al pensamiento de Merleau-Ponty harán de su *Metafísica de la expresión* (1957) una inexcusable referencia en este contexto.

Por otro lado, el 28 de enero de 1939, María Zambrano había cruzado la frontera francesa, camino del exilio. Tras su paso por La Habana, llegará a México en febrero del mismo año. Alejada de la Casa de España en México D.F., será nombrada profesora en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo de Morelia, Michoacán. El “transtierro”, la distancia, y su propia condición femenina harán que su paso sea fugaz y puramente transitorio. Pese a los problemas con los que inicialmente se encontró, su estancia fue especialmente fecunda, escribiendo algunos de sus textos claves: *Filosofía y poesía*; *Pensamiento y poesía en la vida española*; *San Juan de la Cruz: de la noche oscura a la más clara mística*; *Descartes y Husserl*; *Nietzsche o la soledad enamorada*. Me permitiré reproducir aquí uno de sus comentarios, en el que María Zambrano ya pone el énfasis en la dialéctica de “lo cerrado” y “lo abierto” y el ser del mexicano:

«Yo llegué a México invitada por la Casa de España, que muy pronto se llamaría Colegio de México. Era un gesto realmente inusitado, ningún país nos quería a los refugiados españoles, sólo México, sólo México, no me

cansaría de decirlo, como una oración. Sólo México nos abrazó, nos abrió el camino [...] Ya profesora de Filosofía como lo era en España, comencé a impartir clases –el mismo día que cayó Madrid en manos de los autollamados salvadores– en la Universidad de Morelia. [...] Comencé a dar mi clase en medio de ese silencio, en ese que tiene el indito, y lo digo con todo cariño, en ese silencio del indito mexicano. Y cómo me escucharon, cómo me arroparon. Su silencio fue para mí como un encaje, como una envoltura o una mantilla de esas que les ponen a los niños que tiemblan»¹¹.

Los que hemos tenido el privilegio de compartir en la aulas de Morelia la experiencia de María Zambrano, reconocemos ese “silencio”, lleno de respeto y de un especial entusiasmo por la Filosofía. Las conferencias que ella misma impartió en Morelia, recogidas en *Pensamiento y poesía en la vida española*, nos ofrecen una aproximación a esa concepción radical del pensamiento que aquel día que relata, mientras caía Madrid, se concretó en el nacimiento de la idea de libertad en Grecia¹². Alfonso Reyes, con quien también compartía su influencia fenomenológica, y Octavio Paz fueron los personajes más próximos en este “trastierro” cargado de razón poética. Sin embargo, el principal promotor de la fenomenología en México había sido Joaquín Xirau, quien en 1941 publicará su obra *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología*. Discípulo de Manuel Bartolomé Cossío, sus obras mexicanas, sobre todo *Amor y mundo* (1940) y *Lo fugaz y lo eterno* (1942), nos muestran una aplicación del método fenomenológico, junto a una metafísica del amor y un sentido reformador de la educación que nos pueden ayudar a comprender su recepción en el panorama del momento. El mismo año 1942, Juan David García Bacca (1901-1992) dictará en México un curso sobre Martin Heidegger, permaneciendo allí cuatro años como profesor de la Universidad Nacional Autónoma (1943-1947), donde fundará las cátedras de Filosofía de las Ciencias y de Lógica Matemática, siendo miembro del Colegio de México.

Quizá sea la obra de José Gaos una de las influencias más determinantes en este contexto mexicano. En 1939 dejará de ser Rector de la Universidad de Madrid, siendo depurado como catedrático por el régimen franquista. El mismo año se exiliará en

¹¹ María Zambrano. “Entre violetas y volcanes”, en *Las palabras del regreso*. Ed. Mercedes Blesa, Amarú, Salamanca, 1995; p. 142.

¹² VV.AA. María Zambrano, *Premio Miguel de Cervantes 1988*, Anthropos, Barcelona, 1989; pp. 53-62.

México, nacionalizándose dos años más tarde. Tras ingresar en la Casa de España y durante treinta años (1939-1969), hasta el día de su muerte, será profesor de la Universidad Nacional Autónoma. Su larga trayectoria, sus numerosos cursos, conferencias, ensayos y traducciones le convertirán en un vehículo transmisor del pensamiento fenomenológico. En 1960, tan sólo nueve años antes de su repentina muerte, la Universidad Veracruzana publicará su obra *Introducción a la fenomenología*, escrita treinta y un años antes, en 1929, seguida de su tesis de doctorado: *La crítica del psicologismo*. Aunque pueda resultar obvio recordarlo aquí, a él le debemos el ingente esfuerzo de traducción de las *Meditaciones cartesianas* (1942), de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1949) y, por supuesto, de *El ser y el tiempo* (1951). A ello tenemos que añadir también la célebre traducción, junto a Manuel García Morente, de las *Investigaciones lógicas* (1929). Todo esto con el impulso y el apoyo de la mencionada editorial de Daniel Cosío Villegas. Tras publicar en el año 1947 su conocida y polémica *Filosofía de la filosofía*, y después de escribir su ensayo dedicado a la filosofía del profesor Northrop, editará dos ensayos especialmente relevantes en el panorama mexicano: *En torno a la filosofía mexicana* (1952) y *Filosofía mexicana en nuestros días* (1954). Él mismo aplicará el método fenomenológico, tal como lo hará en sus dos obras principales: *De la filosofía* y *Del hombre*. Ya en la mencionada obra *En torno a la filosofía mexicana*, a propósito de la filosofía en México, había advertido: «En realidad o en el fondo quizá sea menos filosófico, y más científico o literario de lo que parece»¹³. Sobra decir que su extensa y rigurosa labor como filósofo le convierten en uno de los máximos exponentes del pensamiento mexicano y en el gran divulgador del pensamiento fenomenológico en Latinoamérica.

Las enseñanzas de Gaos marcarán definitivamente el derrotero intelectual de Luis Villoro, quien, por otro lado, conocerá personalmente en México a Maurice Merleau-Ponty. En 1962 aparecerá su excelente traducción de *Lógica formal y lógica trascendental*, cuya segunda edición, bajo la atenta supervisión de Antonio Ziriñ Quijano, acaba de ser publicada por la Universidad Nacional Autónoma de México y el Instituto de Investigaciones Filosóficas. Recordemos que, en 1959, José Gaos acababa

¹³ José Gaos. *En torno a la filosofía Mexicana*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1980; p. 120.

de celebrar la “Sesión pública de homenaje a Edmund Husserl, con motivo del centenario de su nacimiento”, dentro del Seminario de Filosofía Moderna que dirigía en la Universidad Nacional, y que, en el año 1963, coordinará un simposio sobre la noción husserliana de la *Lebenswelt*, en el marco del XIII Congreso Internacional de Filosofía. Un año más tarde Villoro impartirá su curso sobre la fenomenología de Husserl en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En este momento, y desde su inicio, en 1948, como profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma, parece producirse un punto de inflexión en los intereses teóricos del pensador. No debemos de olvidar que entre 1947 y 1952, periodo en el que tuvo su máximo apogeo el mencionado grupo Hiperión, Luis Villoro escribirá dos de sus grandes obras: *Los Grandes Momentos del Indigenismo en México* (1950) y *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia* (1953). Posteriormente, dará un giro, quizá influido por las orientaciones de José Gaos, hacia el pensamiento cartesiano, el positivismo lógico y, sobre todo, la fenomenología, tal como hemos apuntado en un principio.

Portilla, Uranga y Ricardo Guerra le acompañarán en esta singladura inicial sobre la filosofía de lo mexicano; en concreto, las obras de la *Fenomenología del relajo*, del *Análisis del ser del mexicano* y de la *Crítica de las teorías del mexicano*. De este modo, en su obra de 1950, *Los Grandes Momentos del Indigenismo en México*, sostendrá la patente evolución de la conciencia indigenista desde la cosmovisión religiosa que España había impuesto a América, desde la influencia de la Ilustración del siglo XVIII y de la revolución científica del XIX, y desde la concepción del indigenismo contemporáneo. Parece constatarse que, de un modo u otro, las preocupaciones teóricas de la propia fenomenología, a las que apuntábamos en el inicio de esta exposición, se verán concretadas en el «entrelazo» (*l'entrelacs*) y «quiasmo» (*le chiasme*) que representa la búsqueda de unión del mestizo con el indio. Sin embargo, parece hacerse patente un cierto desencanto en torno a la posibilidad de la filosofía en México, y en torno al sentido de su presencia en el mundo.

A este respecto, mencionaremos un documento importante, aparecido en la *Revista de la Universidad*, en 1968: «El sentido actual de la filosofía en México»¹⁴. En este artículo Villoro dejará clara la separación entre una filosofía de lo mexicano y las corrientes contemporáneas de la filosofía, en concreto, el movimiento analítico del Círculo de Viena. Lo que más nos llama poderosamente la atención es esta insistencia en cuestionar constantemente el estatus de la filosofía en México, la falta de una tradición, la ausencia de corrientes propias de pensamiento y de una escolástica filosófica. Y lo que es más grave, por el hecho de afectar también probablemente a todo el pensamiento español y europeo, incluso a nuestro contexto actual, la filosofía en México “*procede por grandes analogías, asociaciones rápidas de ideas, paralelismos, sugerencias, juegos de ingenio y pirotecnias verbales*”, es un ejercicio de “*acuñar la frase novedosa, de evocar la imagen brillante, de asombrar*”. De este modo, tanto el sentido de la presencia de la filosofía en México como su historia se reducirán a otro género de investigación. En consecuencia, la filosofía en México y la filosofía de lo mexicano parecerán sufrir una transfiguración en apariencia con escasos visos de rigor y sistematicidad. Alejandro Rossi y Fernando Salmerón insistirán en esta misma línea de argumentación. Sus conclusiones serán rotundas y definitivas: no hay una filosofía propiamente mexicana, ni siquiera se puede hablar de una historia de la filosofía en México y, lo más delicado, la tradición filosófica y las diversas corrientes que orienten su devenir han de ser elegidas sin un criterio intrínseco.

Todavía en 1972, dos años antes de que la editorial Grijalbo publicase *Signos políticos*, Villoro seguía haciendo hincapié en que la filosofía en México no había llegado a la normalidad o, más bien, a la normalización. En 1968, Leopoldo Zea¹⁵, según Gaos el líder o jefe de los Hiperión, a pesar de dejar constancia de la ausencia de un “*riguroso instrumental teórico y técnico*” en el pensamiento mexicano, ya había destacado su natural condición ideológica y su marcado carácter ético en la investigación sobre la naturaleza misma de las relaciones humanas. Sin embargo, en su citada obra *En torno a la filosofía mexicana*, José Gaos había puesto un énfasis en el

¹⁴ Luis Villoro. «El sentido actual de la filosofía en México». *Revista de la Universidad de México*, enero de 1968.

¹⁵ Leopoldo Zea. *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México, 1999.

prejuicio de los prejuicios: el supuesto complejo de inferioridad cultural. De este modo, su crítica se dirigía a la labor iniciada por el grupo Hiperión:

«[...] hasta los filósofos del mexicano, con todo su reconocimiento de sus antecedentes mexicanos, muestran y sin duda tienen en el fondo, más fe que en los filósofos mexicanos de las generaciones anteriores, en los filósofos europeos de nuestros días; han tomado sus maestros más entre estos que entre aquellos, lo que significa en definitiva que no han superado aún del todo el complejo de inferioridad cultural, motivado principalmente por “razones” políticas, que trajo a la negación de la existencia de una filosofía mexicana»¹⁶.

Tras la publicación de *Creer, saber, conocer* (Siglo XXI, 1982) y de *El concepto de ideología y otros ensayos* (FCE, 1985), en 1989, y después de cinco años como embajador de México ante la UNESCO en París, Luis Villoro será galardonado con el Premio Nacional de Ciencias Sociales, Historia y Filosofía y, a continuación, el mismo año, se le otorgará el Premio Universidad Nacional en Investigación en Humanidades. Quizá sea en el año 1994 cuando el pensador vuelva a iniciar su profunda indagación sobre el ser del mexicano, coincidiendo con el surgimiento del EZLN y con su papel como mediador en el conflicto entre los zapatistas y el gobierno mexicano en Chiapas. Sus consideraciones quedarán reflejadas en su texto *El poder y el valor*¹⁷.

3.

En 1976, ocho años después de la matanza de Tlatelolco en México y un año más tarde de la muerte del dictador en España, en plena transición democrática, y dentro de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía, se constituirá la Sociedad Asturiana de Filosofía (S.A.F.). Su rigor y su marcada honestidad intelectual se exhibirán de un modo patente en las numerosas actividades de formación, congresos, jornadas y publicaciones que impulsarán, desde los ámbitos regionales, nacionales e internacionales, un entusiasmado carácter y un inusitado espíritu crítico. Sus presidentes honoríficos, D. Pedro Caravia y D. Gustavo Bueno Martínez, imprimirán una línea de trabajo e investigación que se irá consolidando paulatinamente hasta ocupar uno de los

¹⁶ José Gaos. *En torno a la filosofía mexicana*, o. c., p. 124.

¹⁷ Luis Villoro. *El poder y el valor*, FCE, México, 2006.

lugares más destacados en el panorama filosófico español. En mayo del año 2008, en *EIKASIA, Revista de Filosofía*, órgano de la S.A.F., bajo el título «La filosofía en los inicios del tercer milenio. Grupo Eikasia», Alberto Hidalgo Tuñón, Fernando Miguel Pérez Herranz, Silverio Sánchez Corredera, Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Pelayo Pérez, Marcos García-Rovés y Román García Fernández firmarán un excepcional manifiesto programático que, a la antigua usanza de las escuelas clásicas, servirá de inicio y continuación a la audacia puramente filosófica que siempre debe caracterizar la energía y tenacidad de un pensador. Al margen de las imposturas y de las baldías logias academicistas, y parafraseando a Don Luis Villoro, lejos de los juegos de ingenio y de las pirotecnias verbales, de acuñar frases novedosas, o de evocar imágenes brillantes, el Grupo EIKASIA ha mostrado una grave observancia en el rigor y en su disciplina, aproximando diferentes sistematizaciones filosóficas que, desde sus distintos presupuestos teóricos, convergen en una perspectiva dialéctica, abierta y constructiva. A partir del materialismo, de la fenomenología, de la filosofía de la cultura, o de la antropología, su ambición intelectual nos ha llevado hasta aquí:

«Frente al nihilismo y la inanidad; frente a la esterilidad de los múltiples egoísmos; frente a las miserias y violencias de todo género y condición, así como frente a tanta superchería ideológica... nosotros optamos por la fertilidad de la razón, por su inacabada tarea, por cuanto ha hecho y aún tiene que hacer»¹⁸.

En el año 2010, coincidiendo con el bicentenario de la Independencia y con el centenario de la Revolución de México, la Sociedad Asturiana de Filosofía (S.A.F.) y el Grupo EIKASÍA tienen la oportunidad de presentarles este número monográfico extraordinario bajo el título “FILOSOFÍA EN MÉXICO”. Siguiendo la máxima del pensador mexicano Antonio Caso, la esencia de esta invitación “es querer conocer y no sólo conocer”. Además de este interés y de la más limpia admiración, la humildad y un sincero propósito de gratitud nos llevan a presentarles el estado actual de la cuestión. Este será el sentido de la presencia hoy de la filosofía en México, debido en gran parte al riguroso trabajo de un grupo de intelectuales, cuya altura hace posible todos los días un envidiable progreso del conocimiento. A ello habrá que añadirle el extraordinario

¹⁸ «Manifiesto Eikasia», en VV.AA. *Eikasia. Revista de Filosofía*, año III, 18 (mayo 2008). <http://www.revistadefilosofia.com>

entusiasmo de un envidiable alumnado que dignifica, día a día, jornada tras jornada, el sentido último de la filosofía como ciencia rigurosa. Las diferentes instituciones mexicanas que detentan esta responsabilidad han dado un ejemplo histórico de compromiso. La Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), su Instituto de Investigaciones Filosóficas y su Instituto de Investigaciones Filológicas; la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM); la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH) y su prestigioso Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”; la Universidad Veracruzana; la Universidad Autónoma de Zacatecas, y un largo etcétera, son algunos de los lugares críticos donde en este momento se está desarrollando una labor de investigación fundamental en el desarrollo de la filosofía latinoamericana. Gracias al esfuerzo de algunos de estos prestigiosos investigadores, podemos brindarles una breve panorámica de incalculable valor en el horizonte filosófico español de este momento. Les ofrecemos un conjunto de documentos inéditos, cuya lectura ha de configurar una constelación paratáctica de ideas, absorbiendo el contexto descrito en el inicio de esta presentación y pivotando en torno al ser humano como eje modulador.

Agradecemos profundamente la generosidad del Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián, Director del Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), en Morelia; sin duda, uno de los intelectuales de mayor altura en el contexto actual de la filosofía en México. A él le debemos el gran esfuerzo de difusión del pensamiento merleau-pontiano, siendo el organizador del prestigioso COLOQUIO INTERNACIONAL MERLEAU-PONTY VIVIENTE y promoviendo la fundación de la Cátedra Internacional Merleau-Ponty en México. Sus obras *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Merleau-Ponty*, (UMSNH, México, 1994); *Cuerpo y arte. Para una estética merleau-pontiana*, (UAEM, México, 1996) o *Escorzos y horizontes. Maurice Merleau-Ponty en su centenario (1908-2008)*, (Jitanjáfora, Morelia Editorial, 2008), le convierten en una ineludible referencia en el contexto del pensamiento contemporáneo latinoamericano. Además de ser Profesor invitado en el COLOQUIO INTERNACIONAL MERLEAU-PONTY 1908-2008, ZARAGOZA, ESPAÑA, hay que destacar sus múltiples colaboraciones en Europa, a través de *Chiasmi international*, de la Universidad de Barcelona, de la UNED, o de la

Universidad de Zaragoza. Ha dirigido la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la UMSNH y conoce muy de cerca el pensamiento mexicano, en concreto la obra de Luis Villoro. Entre algunos de sus otros trabajos destacan *De la razón a la praxis. Vías hermenéuticas*, (Siglo XXI, México, 2003); *Filosofía culturalista*, (Secretaría de Cultura del Gobierno de Michoacán, México, 2005); *La reforma moral de la Universidad*, (Jitanjáfora, México, 2006); *Filosofía y creación*, Prólogo de Eduardo Gonzalez Di Pierro, (UMSNH-Dríada, México, 2007). Aunque los que le conocemos sentimos una gran admiración por su valía intelectual, lo que más envidiamos es su hondo sentido de la humanidad. En este monográfico, tenemos el privilegio de poder leer su espléndida contribución: «La filosofía mexicana y la inquietud por la verdad».

Nuestro agradecimiento se hace extensivo al Dr. Gabriel Vargas Lozano, profesor-investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-Unidad Iztapalapa) y profesor definitivo de la cátedra de Filosofía de la Historia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de México (UNAM).

Ha sido Presidente de la Asociación Filosófica de México ([2002-2004](#)) y fundador del Centro de Documentación en Filosofía Latinoamericana e Ibérica (CEFILIBE) en la UAM-I. A su vez, destaca como fundador y director de la prestigiada revista *Dialéctica* de la BUAP. Es miembro del Comité Científico de *Historich-Kritisches wörterbuch des marxismus* con sede en Berlín, Alemania y miembro de consejos editoriales de revistas nacionales (*Plural*, *Crítica*, *Memoria*) e internacionales como *Revista Internacional de Filosofía Política* (España-México), *Revista de Hispanismo Filosófico* (España) y *Utopías* (Venezuela). Ha sido organizador de varios Congresos nacionales e internacionales de la Asociación Filosófica de México, presidente del Comité Organizador del XII Congreso Nacional de Filosofía «*La filosofía frente a los desafíos del siglo XXI*» (Guadalajara, Jal., México 2003), Jefe de la sección *Filosofía Contemporánea* del XXI Congreso Mundial de Filosofía (Estambul, Turquía, 2003) y Jefe de la sección *Filosofía Latinoamericana Contemporánea* del XXII Congreso Mundial de Filosofía (Seúl, Corea del Sur, 2008). Premio Nacional de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades «Federico Solórzano Barreto», 2003, ha impartido

conferencias en diversos países de América Latina, en Estados Unidos y Europa. Es autor de diversos [libros](#). Ha publicado más de 70 ensayos y más de 400 artículos en periódicos y suplementos culturales. Sus trabajos han sido traducidos al Inglés, Alemán, Ruso, Servo-Croata, Portugués e Italiano. Sus áreas de investigación son la Filosofía Política, la Filosofía de la Historia, y la Filosofía Mexicana y Latinoamericana. Es, sin ninguna duda, uno de los máximos exponentes de la actual filosofía en México y supone un verdadero privilegio contar con su presencia en este especial monográfico. Tendremos el placer de leer su contribución titulada: «Los desafíos de la filosofía para el siglo XXI».

Por supuesto, extender nuestro agradecimiento al Dr. Guillermo Hurtado del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). El Dr. Hurtado ha impartido más de ciento cincuenta conferencias en diversos foros académicos de México y el extranjero. De 1997 a 1998 fue investigador invitado en el Instituto de Filosofía del CSIC de España. Ha impartido más de cuarenta cursos a nivel licenciatura y posgrado en la UNAM, la U. Veracruzana, la U. A. de Zacatecas, la U. Iberoamericana, el ITAM y la U. de Buenos Aires. Es miembro de la Asociación Filosófica de México y del Seminario de Cultura Mexicana. Fue director fundador de segunda época de la revista *Diánoia* y actualmente es miembro de los consejos de las revistas: *Diánoia*, *Signos Filosóficos*, *Ergo*, *La Tempestad*, *Sorites*, *Mexican Studies*, *Ideas y Valores* y *UIC*. También pertenece al comité de filosofía del Fondo de Cultura Económica. En el año 2000 recibió la Distinción Universidad Nacional para Jóvenes Académicos en el área de investigación en humanidades. El Dr. Hurtado ha realizado investigación en las áreas de ontología, epistemología e historia intelectual; aunque también ha publicado trabajos de investigación en otras áreas como: filosofía de la lógica, filosofía del lenguaje, metafísica y filosofía de la religión. En su libro *Proposiciones russellianas* (1998), ofreció una reinterpretación radical de los fundamentos ontológicos de la lógica matemática de Bertrand Russell y propuso un sistema de ontología formal que intenta resolver algunos de los problemas más complejos a los que se enfrentaron Russell, Frege y Wittgenstein. Este sistema de ontología formal fue luego expandido en su ensayo "What is a change" (2005). En *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX* (2007), Hurtado

ofrece un panorama histórico y crítico de algunos de los momentos principales de la filosofía en México del siglo pasado. La tesis central del libro es que la filosofía mexicana del siglo XX se debatió entre dos modelos de filosofía que han sido superados y que han de ser substituidos por uno nuevo que, sin embargo, adopte lo mejor de los dos modelos anteriores. En el campo de la epistemología, Hurtado ha publicado varios artículos en los que ha criticado la doctrina falibilista y ha defendido una epistemología más apegada a los usos cotidianos de nuestro vocabulario epistémico. Además de los libros ya mencionados, el Dr. Hurtado ha coordinado la edición de siete libros colectivos sobre temáticas muy diversas: *Filosofía analítica y filosofía tomista* (2000), *Subjetividad, representación y realidad* (2001) *Hermenéutica analógica: aproximaciones y elaboraciones* (2003), *La paradoja de Orayen* (2003, con Alberto Moretti), *Pensar la filosofía* (2004, con Elisabetta di Castro), *El Hiperión* (2006) y *El mobiliario del mundo. Ensayos de ontología y metafísica* (2007, con Oscar Nudler). Ha sido Secretario Académico del Instituto de Investigaciones Filosóficas (1993-1996) y Director del mismo Instituto durante el periodo 2004-2008. Su valiosa contribución a nuestro especial monográfico lleva por título: «Cómo convertirse en otra persona sin dejar de ser uno mismo».

Para nosotros es un verdadero privilegio dar las gracias al Dr. Antonio Zirión Quijano, sin ninguna duda, uno de los más prestigiosos representantes de la Fenomenología en México. Su carácter afable y su rigor intelectual le convierten en una ineludible referencia en el panorama presente y futuro de la filosofía en México. Nunca antes pudimos ver tanto tesón y tanto tenacidad unidos a su gran honestidad y su firme compromiso filosófico. No exageramos al advertir en él su extraordinaria responsabilidad de pensador de altura. Desde 1980 hasta 1997 ha impartido docencia en la UNAM: Estética, Ética, Introducción a la filosofía, Metafísica, Filosofía alemana y Filosofía de Husserl. Desde 1997 hasta ahora ha impartido diversos cursos sobre Husserl, Fenomenología, e Historia de la Fenomenología en México, en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, Michoacán). Desde 1991 coordina el proyecto del *Diccionario Husserl / Husserl Wörterbuch* (alemán/español), compilación de expresiones "definidas" mediante pasajes de las obras de Edmund Husserl, y que pueden encontrar en la red [Diccionario Husserl / Husserl Wörterbuch](http://www.revistadefilosofia.com). A partir de 1992

ha coordinado el proyecto del *Glosario-Guía para traducir a Husserl* multilingüe. Toda la información acerca de este proyecto se encuentra en el sitio: [GTH- Glosario-Guía para Traducir a Husserl](#). Desde agosto de 1997 coordina la edición de la colección de *Obras completas* de José Gaos que publica la UNAM (en sustitución de Fernando Salmerón, quien la dirigió hasta su muerte en mayo de 1997). Puede verse el plan de la edición, la lista de los tomos ya publicados (con índices) y la de los pendientes de publicar, junto con muchos otros detalles sobre el proyecto y sobre José Gaos y su Archivo, en [José Gaos \(1900-1969\)](#). Es miembro fundador, Coordinador en México y Encargado de la Sede Electrónica del [Círculo Latinoamericano de Fenomenología](#), fundado en 1999. Desde el año 2000 coordina para el Círculo el proyecto de la [Bibliografía de Fenomenología en Español](#). A su vez, desde el año 2003 coordina la [Serie Fenomenología](#) en la editorial [jitanjáfora Morelia Editorial](#) - Red Utopía, A. C. (Morelia, Michoacán). Entre sus principales publicaciones destacan *La muerte en el pensamiento de Albert Camus*, (UNAM, 1981); *Fragmentos del poema*, (UNAM, Cuadernos de Poesía, 1982); *Actualidad de Husserl* (compilación), (Alianza Editorial Mexicana / UNAM / Fundación Gutman, 1989); [Historia de la fenomenología en México](#), ([jitanjáfora Morelia Editorial](#), 2003). Sus numerosas traducciones de la obra de Husserl dan testimonio de una firme y obstinada entrega a la investigación filosófica. Su participación en este monográfico especial con la contribución «El enfocamiento (*focusing*) y la fenomenología» es un apreciado obsequio que nos muestra, una vez más, su generosidad y nos confirma su talla.

Ni qué decir tiene que extendemos nuestro agradecimiento al Dr. Fernando Zamora Águila, profesor e investigador en la Escuela Nacional de Artes Plásticas de la Universidad Nacional Autónoma de México, en donde imparte cursos sobre teoría del arte, teoría de la imagen y métodos de investigación, tanto en la Licenciatura como en el Posgrado. También ha sido profesor en el Posgrado en Letras de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, con cursos sobre las relaciones entre la literatura y la imagen. Ha impartido otros cursos en universidades mexicanas. En Mannheim, Alemania dictó un curso sobre literatura mexicana y en Quito, Ecuador otro sobre teoría de la imagen. Acaba de impartir un curso de estética en el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”. En la UNAM estudió la Licenciatura en Letras Modernas, así como la

Maestría y el Doctorado en Filosofía. Ha publicado artículos sobre las relaciones entre la imagen y los ámbitos del arte, la educación, el cine, la escritura, la literatura y la filosofía. Participa como ponente y conferenciante en relación con estas materias. Es coautor del libro *Arte y diseño. Experiencia, creación y método* (2002) y autor de *Filosofía de la imagen* (2008 segunda edición). Ambos libros fueron publicados por la UNAM. Actualmente continúa investigando sobre teoría de la imagen. Están en proceso sus investigaciones *Caminos de la imagen* e *Imagen, arte y escritura*. Su generosa participación en nuestro monográfico especial lleva por título «Imagen epistémica, imagen gnóstica» y es fundamental para conseguir completar la visión conjunta de los diferentes ámbitos categoriales de la actual investigación filosófica en México. Contar con su presencia es una prerrogativa que añade, si cabe, más distinción y más calidad a nuestro proyecto. Su nombre es ya una referencia inexcusable en el panorama de la filosofía en México y en las referencias internacionales sobre filosofía del arte y teoría estética. Muchas gracias.

Nuestro más cariñoso agradecimiento va dirigido a la Dra. María Rosa Palazón Mayoral de la UNAM, por su especial sensibilidad, su generosa amabilidad y su talante encantador. Es Licenciada en Letras Españolas, Maestra y Doctora en Filosofía (UNAM); Investigadora Titular “C” de Tiempo Completo del Instituto de Investigaciones Filológicas; Profesora de Filosofía de la Historia, Estética y de los Seminarios de Estética y de la obra de Paul Ricoeur en la División de Estudios de Posgrado UNAM; Miembro del Sistema Nacional de Investigadores; Coordinadora del equipo editor de las *Obras* de José Joaquín Fernández de Lizardi (16 libros editados y varios estudios y antologías); Autora, entre otros libros, de: *Reflexiones sobre estética a partir de André Breton*, (UNAM, 1986 y 1991); *Filosofía de la Historia*, (Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona-UNAM, 1990 y 1997); *Imagen del hechizo que más quiero. Autobiografía apócrifa de José Joaquín Fernández de Lizardi*, (México: Planeta, 2001); *Diálogo con la hermenéutica analógica*, (México: Analogía Filosófica, 2006); *¿Fraternidad o dominio? Aproximación filosófica a los nacionalismos*, (México: UNAM, CCyDEL, Publicaciones y Fomento Editorial, CEIICH, IIFL, 2006); *La estética en México*. (Siglo XX, México: FCE y UNAM, 2006); *Antología de la estética en México*. (Siglo XX, UNAM, 2006). Por si fuera poco, y para hacernos una idea de la

personalidad ante la que estamos, además de ser Primer lugar del premio “Vidas para leerlas” 1998, CONACULTA, Fonca; Obra: *Imagen del hechizo que más quiero*. José Joaquín Fernández de Lizardi y Primera Mención Honorífica del VIII Concurso de Cuento *Mujeres en Vida*, BUAP, 2004, ha recibido el Reconocimiento y la Medalla Sor Juana Inés de la Cruz 2005, UNAM, y el prestigioso Premio Universidad Nacional 2009 en el área de Investigación en Humanidades. Nos rendimos ante su presencia en este monográfico especial y contamos excepcionalmente con dos contribuciones fundamentales: «Reflexiones sobre el significado y límites del término “estética” (Filósofos mexicanos del siglo XX)» y «Justicia distributiva, imputación y ciudadanía comunitaria. El don y la justicia».

Por último, dar nuestro más sincero agradecimiento a toda la comunidad universitaria de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), muy especialmente a la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”, a su director Eduardo González Di Pierro, a la Facultad de Arquitectura, quien siempre ha tenido la gentileza de recibirme, a la Subsecretaría de Educación Media Superior (SEMS) del gobierno de México, y a todo el personal investigador de Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”, muy especialmente a Emmanuel Ferreira González, a quien no sólo debo su amistad y su generosa atención como asesor personal en mis sucesivos pasos por Michoacán, sino que además he de agradecerle su contribución a este especial monográfico con un artículo de máxima actualidad que lleva por título: «El concepto de la liberación en el pensamiento filosófico de Luis Villoro ante el marco del bicentenario de la Independencia y el centenario de la Revolución de México». Su humildad y su tesón son dignos de elogio.

Quisiera recordar de manera muy especial a mis alumnos y alumnas de Morelia. Ellos son el verdadero sentido de la presencia de la filosofía en México. Su educación, su compromiso y responsabilidad, el fiel entusiasmo por la reflexión y su audacia por saber hacen de ellos una inagotable reserva crítica, promesa y esperanza de un inevitable devenir. Su fe perceptiva se alimenta de ese “colorido de la vida” que Juan Rulfo describiera en la lluvia de Comala; carne de lo sensible que ilumina con fulgor el resplandor mate de México. Su incesante anhelo es siempre huérfano de pasado,

melancólico, pero firme en la convicción de un futuro por inventar. Tal certeza descansa en un definitivo “entrelazo” de humanidad, paradójicamente decapitado en los cementerios de las civilizaciones desaparecidas, en la vorágine de un Juan Preciado o de un Josué Nadal, en el *empiétement* de una carne vivida en la esperanza de los “otros”. En nuestra oriental hipocondría nos asombramos de la fresca avidez que habita en su contradicción. En efecto, su laberinto es el de todos los hombres, carne del mundo que habita en la propia intimidad de toda nuestra historia. No quisiera terminar sin transmitirles a ustedes, lectores, esta gratitud en forma de presencia, recordándoles, tal como lo hacía en un principio, las propias palabras de Octavio Paz:

«Las circunstancias actuales de México transforman así el proyecto de una filosofía mexicana en la necesidad de pensar por nosotros mismos unos problemas que ya no son exclusivamente nuestros, sino de todos los hombres. Esto es, la filosofía mexicana, si de veras lo es, será siempre y llanamente filosofía, a secas».

Todos mis respetos.

Luis Álvarez Falcón, junio y 2010.

La filosofía mexicana y la inquietud por la verdad

La reflexión fenomenológica de Luis Villoro.

Mario Teodoro Ramírez
(Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo)

Introducción

En este ensayo proponemos rescatar la teoría del conocimiento elaborada por el filósofo mexicano Luis Villoro en el contexto de la problemática histórica de México y de la situación socio-cultural de nuestro tiempo. Particularmente, queremos destacar su valoración del concepto de verdad, dilucidar su propia comprensión –más fenomenológica que analítica, según subrayaremos– de la verdad misma, y apuntalar lo que sería una nueva y necesaria teoría del conocimiento, no cientificista ni culturalmente eurocéntrica.

La preocupación por la verdad

Quizá el síntoma más filosóficamente inquietante de la crisis social y cultural del mundo contemporáneo (o para no prejuzgar: de nuestra condición actual) sea la destrucción o por lo menos el olvido de la idea de verdad, de la preocupación por la verdad –tanto en el pensamiento, como en la investigación humanística, en la política o en la vida social. Entre los extremos de un nihilismo superficial, que niega de un plumazo el valor o la posibilidad de la verdad (“no hay verdad ninguna”), y el siempre superviviente dogmatismo, que afirma con contundencia el supuesto de una verdad única y absoluta (“hay una sola verdad”), nuestra época necesita reencontrar un punto de equilibrio.

Cabe observar que las posturas escépticas, incluidas las típicamente posmodernas, consisten más bien en una suerte de “cripto-dogmatismo”, en un dogmatismo soterrado, decepcionado: prefieren decir que no hay verdad, a aceptar, más bien, que no hay una sola ni ninguna definitiva; a asumir, pues, que la verdad es diversa y constitutivamente móvil. Una negación extremista de la verdad en realidad exhibe la añoranza de una verdad absoluta. Escepticismo y dogmatismo son las dos caras de una

misma incapacidad para atender la pluralidad; de una misma insensibilidad al contexto y a la concreción de la existencia. Son, ambos, los enemigos de siempre de un auténtico pensar filosófico –enemigos que pueden estar tanto fuera como dentro de la propia filosofía (lo cual, ciertamente, complica nuestro concepto de filosofía, pero dejemos este asunto para otra ocasión).

Ahora bien, aunque la preocupación por la verdad ha sido emblema del pensar filosófico, no toda filosofía la considera o la tiene dentro de sus prioridades o, bien, lo que sucede a menudo, se asume una concepción superficial, irreflexiva o parcial de la idea de verdad (y, por ende, de la verdad misma). Es cierto, en contraparte y para ser justos, que un excesivo celo por la verdad ha justificado en ocasiones formas de dogmatismo e intolerancia inaceptables. Esto sucede particularmente cuando se defienden concepciones demasiado rígidas y unívocas de la verdad.

Queda clara entonces la necesidad que tenemos de afrontar el problema de verdad y, a la vez, de buscar una posición de equilibrio entre los extremos del escepticismo y el dogmatismo. Debe ser claro también que verdad sin reflexión, es decir, verdad sin *conciencia de la verdad* –sin valoración de la verdad, sin voluntad de verdad– no es gran mérito ni nos saca de muchos apuros (algún nietzscheano podría decirnos que es preferible equivocarse en lo importante que atinar en lo nimio). Con estas salvedades y previsiones, nos acercamos a nuestra propia inquietud: ¿Qué ha pasado con el asunto de la verdad en la filosofía mexicana?

Desafortunadamente la preocupación por la verdad no ha estado siempre presente en la historia del pensamiento filosófico mexicano –y, en general, en la cultura y la vida política de México. De hecho, podríamos decir, casi exagerando, que la historia mexicana está más hecha de mentiras y falsedades que de verdades, o, al menos, ha estado más hecha de simulaciones, tretas, engaños y mistificaciones que de capacidad para ver la realidad de frente y atenerse sin prevenciones a las cosas mismas –condición ineludible para una comprensión adecuada de sí mismo, individual o colectivamente, y para el diseño de acciones y transformaciones plausibles. Nuestra historia ha estado dominada irremisiblemente por la forma de la ideología, casi en todas

sus variantes (cristianismo, racionalismo, liberalismo, positivismo, nacionalismo, socialismo, neoliberalismo...)¹.

En la filosofía mexicana una inquietud por la verdad, por *nuestra* verdad, se mostró con toda claridad sólo hasta la reflexión de Samuel Ramos². La perspectiva crítica que el pensador michoacano asumía era claramente la premisa de su aguda comprensión de la condición humana y, particularmente, de la realidad mexicana. Antes de Ramos la preocupación por la verdad era ladeada con el pretexto de otras preocupaciones consideradas más elevadas o bien más urgentes: preocupación por la salvación, el orden, el progreso, la libertad... Es cierto que ninguno de estos temas, valores o funciones pueden ser demeritados. Pero cuando se enarbolan como razones en contra del valor y la necesidad de la verdad se convierten entonces en meros estandartes del engaño y la manipulación, tal y como ha sucedido en diversos momentos de la historia de México. Por el contrario, una reflexión filosófica que prioriza el valor de la verdad lo hace en la medida justamente en que quiere asegurar la necesidad y luego la posibilidad de otros valores o funciones, como los mencionados y otros tantos – racionalidad, objetividad, democracia, igualdad, justicia, solidaridad, amistad...

Luis Villoro³ retoma el impulso de Ramos y lo lleva mucho más allá. No solamente por defender una preocupación por la verdad en el entorno de las

¹ Para un panorama general de la historia de México sigue siendo recomendable la *Historia general de México*, México, El Colegio de México, 1976.

² Samuel Ramos (1897-1959) es un destacado filósofo y académico mexicano. Su obra más conocida, *El perfil del hombre y la cultura en México* (México, Espasa-Calpe, 1965) inició en nuestro país la apropiación crítica de la filosofía universal en función de las problemáticas socio-culturales (antropológicas y psicológicas) propias del pueblo mexicano. Ramos recupera y continúa la tradición filosófica mexicana, iniciada propiamente a inicios del siglo XX con el grupo llamado “El Ateneo de la Juventud”, del que formaron parte José Vasconcelos y Antonio Caso, padres fundadores de la filosofía mexicana del siglo XX. Ramos fue el receptor de los intelectuales del exilio español que llegaron a México (José Gaos, Eduardo Nicol, Joaquim Xirau y otros), en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Fue mentor de Luis Villoro y de otros destacados filósofos mexicanos (Emilio Uranga, Jorge Portilla, Leopoldo Zea). Ver: Mario Teodoro Ramírez (coord.), *Filosofía de la cultura en México*, México, UMSNH/Plaza y Valdés, 1997.

³ Nacido en 1922, Villoro es considerado la figura filosófica más destacada del siglo XX mexicano. Ha sido profesor de la UNAM toda su vida y es miembro de El Colegio Nacional. De joven formó parte, con Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Jorge Portilla, y otros, del grupo *Hiperión*, que se proponía hacer una “filosofía del mexicano”. A lo largo de su amplia trayectoria Villoro ha incursionado las más disímiles corrientes filosóficas (existencialismo, fenomenología, filosofía analítica, marxismo, filosofía práctica) cubriendo las más diversas temáticas (antropología, historia de México, filosofía de la religión, filosofía oriental, historia de la filosofía, teoría del conocimiento, ética, filosofía política, política nacional, filosofía de la cultura, interculturalidad). No obstante, su aporte a la teoría del conocimiento ha sido el

circunstancias intelectuales y culturales de nuestro país sino, todavía más, por el compromiso de reflexionar críticamente (filosóficamente, desde una epistemología crítica) sobre la idea misma de verdad, sobre su sentido, su alcance y la problemática conceptual que plantea. De alguna manera, Villoro sostiene que no podemos empezar a pensar y actuar en el horizonte de la verdad sino elaboramos primero una idea adecuada de verdad, desde un pensar crítico, desprejuiciado y abierto. En cierto sentido, el filósofo mexicano nos pide que repitamos el gesto cartesiano. Hay que pensar desde las bases y desde la cosa misma.

Teoría de la verdad

En lo que podemos llamar la “teoría de la verdad” propuesta por nuestro filósofo –que vamos a reconstruir a partir del artículo incluido en el libro sobre *El conocimiento* de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía (del cual es editor⁴)– se encuentra planteada su posición definitiva sobre los aportes y límites de la filosofía analítica y, lo que nos importa destacar, de la filosofía fenomenológica. Como trataremos de mostrar, el núcleo de la filosofía del conocimiento de Villoro es más fenomenológico que otra cosa⁵. Aunque de forma implícita o latente, la fenomenología (a la que se acercó muy pronto Villoro en su época de juventud⁶) permanece en el pensamiento y el espíritu filosófico del pensador mexicano hasta sus últimos textos, y puede permitirnos, según nuestra hipótesis, no solamente entender mejor la unidad y el sentido de su trayectoria intelectual sino captar en toda su profundidad y amplitud, en su *verdad*, el alcance su proyecto filosófico.

El artículo mencionado recoge, resume y precisa las ideas previas de Villoro sobre los problemas de la verdad y el conocimiento presentadas desde sus primeros

más reconocido y estudiado. Su preocupación por las condiciones socio-culturales y políticas de México ha estado siempre latente en su filosofía.

⁴ Cf. Luis Villoro, “Verdad”, en *Id.*, *El conocimiento. Enciclopedia Iberoamericana de filosofía*, vol. 20, Madrid, Trotta, 1999, pp. 213-232.

⁵ Según Antonio Ziri6n, “la asimilaci6n reflexiva de la fenomenologí a llega a su madurez en Mé xico sólo con los estudios de Villoro” (A. Ziri6n, *Historia de la fenomenología en Mé xico*, Morelia, Jitanjáfora, 2003, p. 308).

⁶ Cf. particularmente, Luis Villoro, *Pá ginas filosóficas*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1962; y *Estudios sobre Husserl*, Mé xico, UNAM, 1975 (incluye textos publicados originalmente en la década de los sesenta).

textos, y destacadamente desde el libro *Creer, saber, conocer* (1982)⁷, y desarrolladas de forma precisa en las distintas respuestas que da a los críticos de su posición epistemológica expuesta detalladamente en esa obra.

Villoro analiza y discute varias concepciones de la verdad. Retoma la crítica hecha a la idea de la verdad como “correspondencia”, como adecuación del pensamiento a la cosa, y discute la versión contemporánea de esta idea presentada desde la filosofía analítica, esto es, la concepción semántica de la verdad, misma que reinterpreta a la luz de su comprensión de las tesis de la filosofía reflexiva (cartesiana y husserliana). Enseguida expone críticamente tres criterios de verdad (evidencia, coherencia y consenso), para terminar con una breve reflexión sobre el asunto ontológico último de la relación entre verdad y realidad desde una perspectiva claramente fenomenológica.

En fin, aunque no la llama explícitamente de este modo, creemos que el filósofo mexicano propone, frente a las concepciones realistas (realismo metafísico), formalistas o consensualistas, una definición de la verdad como “presencia” (como apertura) que busca guardar el sentido *ontológico* de la verdad –como experiencia del Ser–, que es, según él, el sentido originario –nuestra concepción intuitiva, natural– de la verdad (y que corresponde también a la concepción original de Descartes⁸ y al principio husserliano de la evidencia⁹). Este sentido se encuentra, de alguna manera, debajo de la idea tradicional, puramente epistemológica, de correspondencia o adecuación.

De acuerdo con ese sentido intuitivo, asienta Villoro, “no entendemos la ‘verdad’ como una relación intralingüística sino la propiedad de alcanzar, con el pensamiento, una realidad extralingüística”¹⁰. La verdad es precisamente aquello que conecta nuestro pensamiento y/o nuestro lenguaje con la realidad, con el mundo. No obstante, con poco que se le analice, esta suposición resulta harto problemática. ¿Cómo es que dos cosas –el pensamiento y la realidad– de naturaleza radicalmente distinta

⁷ Luis Villoro, *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1982.

⁸ Cf. Luis Villoro, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, México, FCE, 1965, p. 23.

⁹ Cfr. Luis Villoro, *Estudios sobre Husserl*, *op. cit.*

¹⁰ Luis Villoro, “Verdad”, *op. cit.*, pp. 213-214

pueden entrar en relación? Cuando hablamos de correspondencia o adecuación: ¿qué se adecua a qué? ¿Y cómo lo hace, cómo se “conecta” una cosa con otra? En realidad, según Villoro, los supuestos de este planteamiento son erróneos –que hay “dos” cosas separadas que van a relacionarse–, y así nunca va a resolverse el problema ni vamos a llegar a un entendimiento de la verdad. Se trata del supuesto dualista –el dualismo de las sustancias– del que, como sabemos, no pudo escapar Descartes¹¹. Un supuesto tan difícil de superar que pareciera connatural a la mente humana.

Sucede que naturalmente tendemos a pensar una “relación” en función de los “términos” que se relacionan, a los que, por influjo del lenguaje –de los conceptos con que nombramos esos términos–, acabamos dándoles una realidad, una sustancialidad, definida, acabada y absoluta. Entonces aparece el problema de cómo entender la relación entre los términos. Bien se asume una concepción ingenua, natural: pensamiento y realidad corresponden como si se tratara simplemente de dos entes de la misma naturaleza; o bien se asume una postura crítico-reflexiva: el pensamiento es el único espacio cierto y efectivo, y la verdad es solamente un asunto de consistencia interna (coherencia lógico-formal) o bien de consistencia intersubjetiva (verdad como consenso entre varios sujetos). La *referencia* a lo real es ladeada, prácticamente “reprimida” por esta línea de la reflexión epistemológica (prácticamente por toda la epistemología dominante en el siglo XX). Cualquier recordatorio de esa referencia es tachado como ensoñación metafísica, como ingenuidad filosófica. Villoro, sin embargo, no se arredra, y agudiza entonces su capacidad analítica para encontrar una respuesta adecuada al problema planteado, evitando las rápidas soluciones subjetivistas, formalistas, consensualistas o artificialistas.

Para hacer frente a la cuestión, nuestro filósofo propone en primer lugar distinguir entre *realismo metafísico* y *realismo fenomenológico*. En segundo lugar, nos llama a no obviar la distinción entre una perspectiva *gnoseológica* (o epistemológica) y una perspectiva *ontológica* sobre la verdad. Ambos puntos se encuentran vinculados. Al afirmar la existencia de una realidad absoluta, en sí, totalmente independiente del sujeto cognoscente, el realismo metafísico elide lo que enseña el punto de vista gnoseológico:

¹¹ Cfr. Luis Villoro, *La idea y...*, op. cit., ver Capítulo III.

que sólo captamos esa realidad desde nuestra experiencia y nuestros marcos conceptuales. Pero esto no quiere decir, en contraparte, que la realidad dependa “de nosotros”, y que la verdad se encuentra del lado de la mente o del lenguaje. Según la sutil argumentación de Villoro: “de que una rosa no sea *rosa* más que si la nombro ‘rosa’ no se sigue que no *sea*, sin que nadie la nombre rosa. *Lo que* una cosa sea depende de nuestros esquemas conceptuales, *que* una cosa sea no depende de ninguno”¹². Tal es la fórmula de la combinación de relativismo gnoseológico con realismo fenomenológico que Villoro sostiene. La realidad es *como* la captamos, pero, precisamente, la *captamos* en cuanto *independiente* de nosotros, como lo que existe “fuera de nosotros”: esto es, no como algo absolutamente independiente de nosotros (que es la suposición absurda, contradictoria, del realismo metafísico).

El punto va a resultar claro desde la discusión que hace nuestro filósofo de la concepción semántica de la verdad¹³. Ésta consiste en definir a la verdad como la correspondencia no entre ideas (mentes, sujetos, pensamiento) y cosas, sino entre “sentencias” (oraciones declarativas) y “hechos”. Se trata de una noción de verdad absoluta, que marca una pura relación diádica entre lenguaje y realidad, independientemente de cualesquier referencia a sujetos y condiciones subjetivas.¹⁴ Ahora bien, puesto que su alcance está limitado a los lenguajes formalizados, esta concepción resulta inaplicable a los lenguajes naturales (equívocos, imprecisos por naturaleza), esto es, a “la manera como se usan efectivamente las oraciones en los lenguajes ordinarios”,¹⁵ incluso en los propios procesos del conocimiento¹⁶. Pues en el lenguaje ordinario y en el conocimiento en acto, aclara Villoro interpretando a Austin, “no llamamos ‘verdaderas’ a las oraciones usadas sino a las aseveraciones o juicios que hacemos con ellas”.¹⁷ Pasamos así del punto de vista semántico al punto de vista *pragmático*, a la dimensión de los “actos de habla”; esto es, de la dimensión puramente lingüística a la dimensión de la praxis real. La “aseveración” es lo que *hacemos* con

¹² Luis Villoro, “Sobre justificación y verdad. Respuesta a León Olivé”, *Crítica*, vol. 22, no. 65, ago. 1990, pp. p. 80.

¹³ Según el planteamiento de Alfred Tarski: *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*, Buenos aires, Nueva visión, 1972.

¹⁴ Luis Villoro, *Creer, saber... op. cit.*, p. 176.

¹⁵ Luis Villoro, “Verdad”, *op. cit.*, p. 217.

¹⁶ Y a la misma definición de “saber”, como explica Villoro en *Creer, saber, conocer*; pues saber es, ante todo, un tipo de creencia, es decir, de “disposición subjetiva”. Cf. capítulo 6.

¹⁷ Luis Villoro, “Verdad”, *loc. cit.*

una oración: afirmamos o juzgamos que las cosas son de tal o cual modo; “la aseveración es el resultado de algo que hace un sujeto con una oración, al juzgar que existe o no existe un hecho”.¹⁸ Ahora bien, los valores verdadero o falso se aplican a las aseveraciones y no a las oraciones como tales; con más precisión, se aplican no a la aseveración en cuanto acto de habla (en cuanto un cierto “hecho”) sino a “lo aseverado” por la aseveración, esto es, al “hecho” aseverado: “la verdad es el hecho de la existencia de algo aseverado”.¹⁹ En fin: lo aseverado *en* el lenguaje *es* el hecho existente. No estamos ante una relación entre dos mundos u órdenes de ser distintos, sino ante un proceso que contempla dos momentos: el de “una existencia puramente pretendida” y el de “una existencia cumplida”.²⁰ Y, regresando ahora desde la filosofía analítica, es la filosofía fenomenológica –sus enfoques, sus conceptos, el carácter de sus análisis– la que mejor puede ayudarnos a entender este proceso (en realidad, la única que puede hacerlo).

Pues el paradójico asunto de pensar una relación sin unos términos previamente dados es lo que Husserl ha designado con el concepto de *intencionalidad*. Suponer unos términos dados es el equívoco propio, según Husserl, de la “actitud natural”: la *tesis de realidad*, y es esta “tesis”, esta (su)posición lo que pone en suspenso (*epojé*) la reflexión fenomenológica, y no la realidad como tal²¹. Por el contrario, en la intencionalidad, explica Villoro, “la relación entre el sujeto y el objeto nos es dada, antes de cualquier supuesto, en una estructura abierta, sin un ‘dentro’ ni un ‘fuera’”. El sujeto es el foco de un conjunto de actos dirigidos a objetos o situaciones objetivas; éstos no son ‘externos’ a esos actos sino, justamente, sus correlatos”.²² No hay exterioridad, no hay separación. De esta manera, la verdad es plenamente una relación *intencional*. Como la define Villoro: “La verdad es una relación entre la intención significativa que pone el objeto y el darse de éste ante esa intención. Al darse el objeto se ‘cumple’ (*erfüllt*) la intención significativa. La verdad es el cumplimiento (*Erfüllung*) en la intuición de lo

¹⁸ Luis Villoro, *Creer, saber...*, p. 177. “Una oración está constituida por palabras que pertenecen a una lengua determinada, es un arreglo de signos; una aseveración o un juicio es un uso que alguien hace de esos signos para referirse a algo (para ‘alcanzar la realidad’, como decía el Wittgenstein del *Tractatus*)”. *Ibíd.*

¹⁹ Luis Villoro, “Verdad”, *op. cit.*, p. 219.

²⁰ *Op. cit.*, p. 220.

²¹ Interpretación desacertada (como meramente idealista) del pensamiento de Husserl bastante común.

²² *Op. cit.*, p. 221.

significado”²³. No hay dos objetos formalmente (realmente) distintos sino que el “objeto significado” y el “objeto intuido” son el *mismo*. Nuestro sentido intuitivo de la verdad (como referencia al mundo) queda restablecido sin que tengamos que regresar a oscuras suposiciones metafísicas.

Ahora bien, ¿cómo podemos comprobar ese “cumplimiento”? Es decir, “¿cómo comprobar que efectivamente existe lo juzgado o aseverado?”²⁴. Esta cuestión nos remite a la distinción entre “verdad” –referencia al hecho, al objeto– y “criterio de verdad” –la certeza o garantía de que el hecho referido efectivamente existe–, y, al fin, a la distinción entre *verdad* y *justificación*. El argumento que presenta Villoro sobre este punto resulta circular; o más bien, se trata de una tesis de complementariedad: sin criterio de verdad no hay verdad, pero el criterio de verdad no sustituye a la verdad: a la vez, sin verdad no hay criterio de verdad. Villoro analiza diversos criterios de verdad que han sido postulados en la filosofía del conocimiento: el criterio de evidencia –la presencia de la cosa a la experiencia de la conciencia: la concepción de Husserl–, el criterio de coherencia –la consistencia sistemática de un juicio con otros juicios–, y el criterio del consenso –el acuerdo comunicativo-argumentativo entre varios sujetos: la propuesta de Apel y Habermas (en cierta medida, también el criterio propuesto por Villoro). Independientemente de la mayor o menos aceptabilidad de estos criterios, el problema consiste siempre en que se trate de reducir la verdad a alguno de ellos.

Villoro insiste en que verdad y justificación racional no se identifican. Como lo explica: “La justificación por razones objetivamente suficientes funciona como un criterio estricto de verdad pero no puede confundirse con ella”.²⁵ Sabemos o juzgamos algo (“*p*”) en base a razones (objetivamente suficientes), es decir, razones que nos permiten suponer que se da el hecho tal (que *p*). Pero las razones no agotan el hecho, la verdad; ella es algo distinto: es la pretensión de la *existencia* que las razones permiten asentir (siempre, pues, con cierto límite: ninguna justificación racional es absoluta, ninguna alcanza o agota la verdad). En fin, concluye Villoro: la verdad es “inferida a partir de la evidencia de lo dado por sí mismo y de las razones incontrovertibles que

²³ *Loc. cit.*

²⁴ *Ibíd.*, p. 222.

²⁵ *Ibíd.*, p. 229.

demuestran que lo dado existe efectivamente. No habría verdad si no hubiera referencia a la realidad, en el sentido de lo que efectivamente existe. No es la proposición la que hace verdadero el hecho sino el hecho lo que hace verdadera a la proposición”²⁶. La verdad tiene su fundamento en la realidad. Ciertamente, no en una realidad metafísicamente concebida, sino en una realidad concreta, *fenoménica*, que se abre a una conciencia, la que, por su parte, se encuentra abierta a eso real –éste es el sentido de la *intencionalidad* fenomenológica y, en fin, el sentido general y esencial del filosofar fenomenológico.

Pluralismo de la verdad

Villoro ofrece razones adicionales por las cuales es inaceptable la identificación entre verdad y justificación racional objetiva. En esta explicación se muestra todavía el talante fenomenológico de su filosofar, el sentido y alcance de su propio proyecto filosófico, y lo más valioso y actual de toda esta discusión. La definición de la verdad en términos de justificación o aceptabilidad racional impone un criterio muy restrictivo: sólo algunas cuantas verdades y formas del conocimiento humano quedan a salvo: las propias del saber científico; la mayoría de nuestras creencias resultan cuestionadas, pues en realidad “tenemos por verdaderas muchas proposiciones que expresan convicciones profundas y no pretendemos que sean universalmente aceptables. Es el caso de la mayoría de nuestras creencias morales, políticas, estéticas o religiosas”²⁷. Al mantener el sentido propio y autónomo de la verdad dejamos abierta la posibilidad de reconocer pluralistamente el valor cognitivo de las distintas experiencias humanas, ladeamos el dogmatismo de un racionalismo excesivo, y, sobre todo, no cancelamos para nuestro pensamiento –aun cuando esto pueda tener un sabor metafísico– su posibilidad de estar abierto a “lo otro”, al ente mismo, esto es, que pueda dar lugar todavía a la “manifestación de lo que es (San Agustín)”²⁸.

Queda clara, también, en el artículo sobre “Verdad”, la posición de Villoro respecto a la filosofía fenomenológica. Negándose a suscribirla como una doctrina,

²⁶ *Ibíd.*, p. 230.

²⁷ Luis Villoro, “Sobre justificación y verdad”, *op. cit.*, p. 89.

²⁸ Luis Villoro, “Verdad”, *op. cit.*, p. 231.

nuestro filósofo hace una ponderación activamente crítica de los planteamientos de Husserl, de donde resulta: 1) La suspensión crítica (la “*epoché*”) que el filósofo alemán efectúa de la *tesis de realidad* de la actitud natural, esto es, del supuesto de que la realidad es lo que existe de forma absoluta, independientemente del sujeto, es una condición imprescindible para mantener un concepto adecuado de realidad, esto es, el concepto fenomenológico-existencial que define a lo real como “lo que se da” –aunque no completamente, pues también aparece como lo que “nos resiste”²⁹–, lo que se ofrece a una experiencia –aunque siempre escorzada–, y que permite sustentar y dar sentido a nuestras operaciones cognoscitivas y a nuestra idea de la racionalidad; 2) No obstante, el criterio de la evidencia propuesto por la fenomenología no puede absolutizarse. Para vincular a ella nuestros saberes y conocimientos requerimos de amplios procesos de justificación racional –de análisis conceptual, teórico-sistemáticos, lingüístico-discursivos, etcétera–, cuya determinación y precisión sólo podemos lograr con el auxilio de otras corrientes filosóficas, y de otras disciplinas teóricas, distintas de la fenomenología (tal y como hizo el propio Villoro en su texto *Creer, saber, conocer*); 3) El concepto husserliano de *intencionalidad* resulta insuperable si queremos entender adecuadamente, y guardar su sentido propio, la idea de verdad, esto es, nuestra comprensión de la relación del pensamiento con el mundo; 4) Retomada en su significado preciso, la idea de intencionalidad también permite comprender adecuadamente la necesidad y la función propia de la conciencia (y del pensamiento en general); permite, particularmente, enfrentar la desviación sustancializadora de la conciencia que marcó el equívoco fundamental de la filosofía reflexiva moderna desde su fundador, René Descartes; desde la fenomenología la conciencia “es” su funcionamiento, su “relacionalidad”; 5) No obstante, la original intuición cartesiana de concebir a la verdad como la revelación originaria del ente en la idea (el principio cartesiano de la evidencia) sigue siendo una conquista irrenunciable del pensamiento filosófico. Es la tesis, pues, de que lo que define al pensamiento es su capacidad de apertura a lo otro (al Ser, a lo real, a la existencia). Sólo hay Ser para el pensamiento no quiere decir, nunca quiso decir, que el pensar “genere” al Ser, quiere decir,

²⁹ Desde el punto de vista fenomenológico “real” es lo que “nos resiste”, dice Villoro. Tesis que coincide, más que con Husserl, con unos de sus seguidores más “existencialistas”: Maurice Merleau-Ponty. Ver *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1974, el apartado III.b de la Segunda parte: “La cosa o lo real”. Remitimos también a: Emmanuel Alloa, *La resistencia de lo sensible*. Merleau-Ponty. *Crítica de la transparencia*, Buenos Aires, Nueva visión, 2009.

simplemente, que de todas las facultades de la mente humana (memoria, imaginación, percepción...) sólo el pensamiento puede pensar (y captar, o al menos, poner, incluso su-poner) un “ser-en-sí”, un Ser en cuanto tal (esto es, no identificado con ninguna determinación humana, ni confundido con ningún artificio mental). Sólo el pensar puede poner un “ser” en cuanto tal.

Pensar es abrirse a algo otro. Por eso el pensar es el lugar de la verdad, y la noción de verdad mantiene en su sentido más salvaje el carácter de una apertura, incluso de un acontecimiento, hasta de una sorpresa. La verdad es encuentro, choque, ruptura. Pues, y éste es el principio o inicio emblemático de toda filosofía reflexiva, la verdad no es algo que espontáneamente se nos dé sino algo que hay que conquistar contra las “certezas” anquilosadas del saber existente, contra los esquemas y las nociones mecánicas de la ideología. Aunque la verdad es contacto con lo real, hay que re-encontrarla, hay que reivindicarla: contra lo irreal, contra el orden establecido de ideas, contra las ideologías dominantes: el *locus* donde la conciencia humana aparece y se forma y al cual debe dirigirse críticamente para advenir verdadera conciencia, esto es, conciencia real, conciencia *de* la realidad.

La verdad es experiencia de lo otro, ¿y también del *otro*? Éste, el problema de la relación con otro sujeto, con el “tú” (la intersubjetividad), es lo que todavía queda pendiente en la evaluación de los alcances y límites de toda filosofía reflexiva: el acceso a la otredad en un sentido completo y radical. Según nuestro punto de vista es aquí donde se juega el sentido último de la concepción de la verdad en Villoro.

Más allá de todo idealismo –reflexivo, fenomenológico, lingüístico– es el concepto de *otredad* lo que marca la pauta de un concepto auténtico (una verdadera prueba) de experiencia. Experiencia es apertura a la otredad –ésa es la condición y el valor de la verdad para Villoro: el descentramiento crítico que ella debe producir de nuestras estructuras mentales cerradas, egocéntricas, etnocéntricas, logocéntricas. “Ir a lo otro, abrirse al otro” ha sido la preocupación de Villoro a lo largo de su vida³⁰. Una preocupación que aún reconociendo el momento de fascinación que puede haber y hay

³⁰ Sobre la concepción del otro y de lo otro en Villoro ver nuestro texto: “Estadios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro”, *Diánoia* LII, 58 (mayo de 2007): 143-175.

en la experiencia de la otredad nunca abdica sin embargo de la exigencia de claridad y distinción del pensar filosófico, del requerimiento de racionalidad y verdad.

Así, frente a cualquier mistificación o absolutización –tipo Lévinas– de la otredad, Villoro insiste en una perspectiva pluralista y racional respecto a la otredad, que lo es también respecto a la experiencia y la verdad. Básicamente podemos distinguir, en su reflexión, las siguientes formas de la *verdad* –que lo son a la vez de la *experiencia*, y de la *otredad*: 1) la experiencia antropológica como experiencia de la realidad interhumana: el conocimiento vivencial del otro que funda la vida personal, ética y política (íntimamente engarzadas); 2) la experiencia estética como experiencia que funda los valores estético-artísticos y la verdad como expresión; 3) la experiencia científica como experiencia de la exterioridad y la objetividad, que hasta ahora había monopolizado el valor de la verdad y el significado de la experiencia; 4) la experiencia mística como experiencia personal de la Otredad absoluta, que funda y a la vez desfunda críticamente las religiones en cuanto instituciones funcionales; y 5) la experiencia ontológica, la experiencia propiamente filosófica, el modo de la experiencia del filósofo en cuanto él se dirige al Ser en su carácter de indeterminación originaria y de apertura inabarcable.

Ahora bien, en todos estos ámbitos Villoro supone que es posible una verdad en la medida en que es posible todavía aplicar algún tipo de criterio racional. Si bien el requisito de justificación racional en el sentido del saber científico-objetivo no se puede exigir en todos los ámbitos de la experiencia humana (pues se les desvirtúa y acaba destruyendo), sí es posible esperar algún tipo de justificación o de fundamentación mínima (no racional-objetiva), cuya verdad y validez no es de ninguna manera (legítimamente) universalizable, aunque tampoco puede ser meramente negada o considerada como puramente improbable, irracional, inválida, insuficiente, etc. “Fundar” alguien su “creencia” religiosa en su propia experiencia –en su vivencia, su sentimiento– de lo sagrado, de lo divino, es una forma auténtica de la experiencia religiosa –en contra del creyente común que actúa irreflexivamente, por costumbre, por

imposición externa o por conveniencia³¹. Igual podemos decir en todos los demás espacios socio-culturales. Sostenemos y demostramos nuestras convicciones éticas en las acciones que realizamos de manera consecuente, a diferencia de la conciencia moral común que desliga las convicciones de su realización, tanto de su necesidad como de su plausibilidad³² (si una convicción moral resulta implausible podríamos tener ciertas razones para abandonarla: como tristemente tuvo que hacer al final *Nazarín*, el personaje de la película de Buñuel). En la experiencia estética también. Lo que rige como criterio de verdad –y hoy más que nunca es bastante requerido– es un criterio de autenticidad: que aquello que decimos valorar estéticamente sea algo que hayamos experimentado con toda nuestra personal capacidad sensible, imaginativa y expresiva. Podríamos hablar de otros ejemplos obvios (en política, en la vida interpersonal, etc.), pero parece que los mencionados son suficientes para hacernos ver la posibilidad de una forma de racionalidad humana más general, más flexible y difusa, menos exigente pero igualmente importante, y quizá más valiosa y atingente que la racionalidad científica. La racionalidad, pues, no de lo “racional”, sino de lo “razonable”. Veamos el planteamiento de Villoro.

Básicamente se trata de la distinción entre una racionalidad objetiva de los *medios* y una racionalidad intersubjetiva de los *finés*. Mientras que sobre los “medios”, esto es, sobre las vías más adecuadas para alcanzar un fin, podemos conformar un saber objetivo y fundamentado, sobre los “finés” de la acción sólo podemos elaborar un consenso medianamente aceptable. Correspondiente al término griego *phronesis* (prudencia, sensatez, sentido común), lo razonable, explica Villoro, es aquello que puede ser aceptable intersubjetivamente, de acuerdo con momentos, circunstancias y contextos específicos, es decir, no se trata algo que pueda ser sustentado de forma definitiva e incontrovertible. Lo razonable es una forma de la racionalidad en la medida en que consiste en aducir razones para determinada creencia, acción o decisión. Es la cualidad relativa e imprecisa de esas razones lo que hace la racionalidad de lo razonable algo específico respecto a la racionalidad en general. Ahora bien, razones relativas,

³¹ Cf. Luis Villoro, *Vislumbres de lo otro. Ensayos de filosofía de la religión*, México, Verdehalago / El Colegio Nacional, 2006.

³² Sobre la concepción ética de la política, y política de la ética, que sostiene Villoro, cf. L. Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio Nacional, 1997.

imprecisas o provisionales son aquellas que se aducen cuando no se pueden aducir otras (no hay forma de hacerlo), porque se refieren a cosas sobre las cuales no podemos tener razones objetivas y concluyentes, pues nos remiten –como ya observaba Aristóteles– al vaporoso mundo de lo subjetivo, lo particular, y lo sometido al tiempo, al azar, al tiempo del *kairós*. La posibilidad de fundar en razones lo que pertenece a este ámbito está signada así por la incertidumbre. La única razón que podemos enarbolar aquí –en el ámbito mismo de la vida concreta– es una razón múltiple, incierta, impura y dialógica, “en los límites de la condición humana”³³, todo lo contrario de la razón arrogante e imperiosa del racionalismo absolutista (la cual, finalmente, sólo nos conduce a la abstracción, a la neurosis o a la rigidez autoritaria), pero a contrapelo también de las fáciles posturas anti-racionalistas e irracionalistas de algunas formas de pensamiento o prácticas socio-culturales de nuestro tiempo³⁴. Entre el racionalismo abstracto, uniformizador, y el irracionalismo militante, al cabo también uniformizante (como antes, entre el escepticismo y el dogmatismo), hay que encontrar un punto de equilibrio, un *justo medio*: es precisamente, como ya preveía el propio Aristóteles, el de la *phronesis*, el de lo razón razonable: el fundamento pluralizante³⁵ de la pluralidad de verdades que nos constituyen, y que requerimos hoy comprender, reivindicar y desplegar positivamente.

Para una nueva epistemología

Finalmente, todos los puntos anteriores se concretan en la reivindicación villoriana del concepto de *sabiduría*³⁶. El filósofo mexicano lo contrapone al de *saber*, para designar precisamente el tipo de conocimiento que nos proporcionan todas las

³³ L. Villoro, “Lo racional y lo razonable”, en Id., *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007, p. 221.

³⁴ Sobre la crítica al racionalismo arrogante en el contexto del pensamiento latinoamericano y mexicano, cf. Carl Pereda, *Crítica de la razón arrogante. Cuatro panfletos civiles*, México, Taurus, 1999; y Guillermo Hurtado, *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, México, UNAM, 2007.

³⁵ Para Villoro lo razonable no es en realidad un tipo o una clase de razón sino la razón en su ejercicio concreto y real (aún en el campo del saber). “Una racionalidad razonable no se refiere a una razón única y pura, sino a las distintas maneras como su ejercicio, en cada situación variable, permite acercarnos a cumplir con los fines que perseguimos” (L. Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, op. cit., p. 212).

³⁶ “En ningún caso la vía de la sabiduría guarda semejanza con la de la ciencia. No aduce razones, no formula teorías explicativas, narra una experiencia vivida, transmite un trato directo con las cosas, abre los ojos ajenos para que cada quien vea por sí mismo. La sabiduría es, antes que nada, un conocimiento personal” (L. Villoro, *Creer, saber...*, op. cit., p. 228).

formas de experiencia no científica que hemos mencionado (sabiduría moral, artística, religiosa, política, y, sobre todo, sabiduría para la vida). Se trata de un concepto, el de sabiduría, bastante en desuso en nuestros días, y cuando se le menciona no se lo hace sin cierto rubor. Ese desuso tiene que ver con que nuestro época no cree ya en otro saber que no sea el saber científico, o bien que nos encontramos demasiado dominados por la forma de la ideología y el discurso, de las fórmulas y el prejuicio consuetudinario. Las presiones de la masificación y de la ajetreada vida moderna han vuelto común la aplicación de criterios de economía a los procesos cognitivos: en cuanto más nos manejemos con nociones prefabricadas y verdades asentadas mejor podemos movernos en el mundo, cómodamente alejados de las exigencias del ejercicio personal del pensamiento y de la efectuación y ponderación de experiencias. Ya Walter Benjamin caracterizaba la condición moderna como ésa donde cada vez se aleja más la posibilidad de tener experiencias, donde la experiencia parece escabullirse irremisiblemente³⁷. Más recientemente Gadamer abogaba por un rescate del concepto de experiencia y de la experiencia misma, así como de otros conceptos y realidades concomitantes: la sabiduría, el juicio —el buen juicio—, el sentido común, el *tacto* y, en general, una concepción no metódico-científica de la verdad (*Verdad y método* quería decir en realidad “verdad contra método”, o “verdad sin método”³⁸). Las convergencias entre las concepciones de filósofo mayor de la hermenéutica del siglo XX y el pensamiento de Luis Villoro, particularmente respecto a la preocupación por la verdad, resultan sorprendentes. No obstante, es importante también remarcar las diferencias.

Por una parte, la posición de Gadamer respecto a la ciencia y a la racionalidad en general no resulta clara. No es nítida al menos la distinción entre el requerimiento filosófico de comprender a la ciencia —la actividad científica— y la crítica al cientificismo —es decir, al intento de extrapolar los procedimientos y criterios de las ciencias naturales y de las técnicas a todos los ámbitos del conocimiento y la experiencia humana. La crítica de Gadamer al cientificismo de la conciencia moderna es insuperable; ¿pero cómo entender a la ciencia más allá del cientificismo? Esto es lo que,

³⁷ Cf. Giorgio Agamben, “Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia”, en *Id.*, *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007.

³⁸ De Hans-Georg Gadamer remitimos a algunos de sus textos donde se hace referencia a estos temas: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1988; *Elogio de la teoría. Discursos y artículos*, Península, Barcelona, 1993.

creemos, se puede responder desde la postura de Villoro. Su reflexión epistemológica – su obra *Creer, saber, conocer*– se mueve desde el ámbito del propio proceder científico, asumiendo su valor, necesidad y validez. No obstante, esto no significa una profesión de fe científicista. Como él mismo aclara posteriormente: “en el conocimiento científico, no se puede establecer una demarcación precisa entre un saber infalsable y una creencia razonable. El saber objetivo de la ciencia está fundado en razones incontrovertibles, es decir, en razones respecto de las cuales no podemos aducir otras razones existentes, en ese momento, en la comunidad epistémica en cuestión, que las controviertan. Pero no pueden pretender una verdad definitiva”³⁹. El enfoque epistemológico de Villoro introduce (en consonancia con otras perspectivas epistemológicas post-positivistas) la dimensión histórica y comunitaria en los procesos del conocimiento y en la construcción del saber. La ciencia queda reintegrada al proceso *humano* de comprensión del mundo y reubicada como una tarea fundamental de la razón. Sin ser negada, “destruida”, la razón científica resulta des-absolutizada. La ciencia no tiene el monopolio de la razón; a la vez, lo no-científico no está condenado a la sin-razón. Es posible el ejercicio de la razón en todos los ámbitos de la experiencia y el actuar humanos.

Tal es la propuesta que se deriva finalmente de la reflexión de Villoro, algo que podemos considerar a la vez como una tarea abierta y un programa de investigación. ¿Cuáles son, pueden o deben ser, las características de un procedimiento de racionalidad razonable en los distintos ámbitos del conocimiento y la praxis, en la economía, la política, la religión, la moral, el arte, la vida misma? ¿Es posible hoy construir una nueva teoría del conocimiento (una epistemología) verdaderamente integral y concreta, no centrada en el proceder científico-técnico (ni siquiera como “modelo”) ni circunscrita a las estructuras culturales eurocéntricas de la modernidad occidental⁴⁰? ¿Una teoría del conocimiento que dé su lugar a todas las formas de la experiencia del mundo y que pueda comprender las diversas tradiciones culturales del planeta, hasta ahora excluidas y apriorísticamente devaluadas por el apabullante racionalismo objetivista y tecnicista del pensamiento moderno? Hacerse cargo de la inquietud de

³⁹ L. Villoro, “Verdad”, *op. cit.*, p. 210.

⁴⁰ Sobre la crítica al eurocentrismo y la filosofía de la cultura (de las culturas) de L. Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, UNAM-Paidós, 1998.

Villoro, de la inquietud por la verdad, debe encaminarnos por esa vía, que es a la vez muchas vías⁴¹.

⁴¹ Nuestra conclusión apunta, pues, a vincular el horizonte del pensamiento de Villoro con los planteamientos de alguien como Boaventura de Souza Santos: *Epistemología del sur*, México, Siglo XXI, 2009. Será tema de un ensayo posterior.

Los desafíos de la filosofía para el siglo XXI

Gabriel Vargas Lozano

**Profesor-investigador del Departamento de Filosofía de la
Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa.**

Desde el último tercio del siglo XX, se efectuaron un conjunto de cambios cualitativos que han influido en la conformación de la actual figura del mundo. Estos cambios, constituyen tendencias que se verán magnificadas en el futuro.

¿Cuáles son los cambios históricos que han configurado el marco estructural bajo cuyos efectos nos encontramos en la situación actual? En forma muy sintética serían, a mi juicio, los siguientes:

En primer lugar, tenemos que desde 1956 (fecha del “Informe secreto” de Krushov al XX Congreso del PCUS, sobre los crímenes de Stalin) pero en forma más clara, desde 1968 en que las fuerzas militares del “Pacto de Varsovia” invadieron a Checoslovaquia para impedir lo que se llamó “Primavera de Praga” se llegó a la conciencia de que los llamados países socialistas atravesaban por una crisis que se fue profundizando hasta su colapso ⁽¹⁾. Muchos de nosotros vivimos la lucha entre los dos bloques que se expresaba en todos los ámbitos (económico, político, científico, filosófico, ideológico). El derrumbe del llamado “socialismo real” implicó una profunda y extensa recomposición de las fuerzas mundiales.

En segundo lugar, al disiparse las brumas producidas por aquel acontecimiento

¹ Apenas pasados unos años del derrumbe, en 1994, publiqué mi libro *Mas allá del derrumbe* (Siglo XXI Editores, México) en el que traté de ofrecer una explicación de las causas del derrumbe del llamado “socialismo realmente existente” y de sus consecuencias para el mundo y para un paradigma emancipatorio. Coincido con la opinión de Adolfo Sánchez Vázquez en el sentido de que aquellos regímenes no eran realmente “socialistas” debido a la ausencia de una democracia radical que permitiera una justa distribución no sólo de la riqueza sino también del poder político que la hiciera posible. Ello no quiere decir que durante mucho tiempo tuviéramos la esperanza de que se configurara una nueva sociedad.

histórico que nos tocó vivir, re-apareció el viejo panorama: la aguda desigualdad económico-social de la humanidad que arrojaba un resultado de 20% de la población mundial en condiciones buenas o muy buenas y 80% en condiciones por debajo del desarrollo humano. Este porcentaje no es inventado sino que está documentado por uno de los instrumentos más serios que se han creado: el “Informe de Desarrollo Humano de la ONU”, que considera lo siguiente: “en 1993 el 10% más pobre del mundo tenía sólo 1,6% del ingreso del 10% más rico. El 1 % más rico de la población mundial recibió tanto ingreso como el 57% más pobre. El 10% más rico de la población de los Estados Unidos (unos 25 millones de personas) tuvieron un ingreso combinado superior al del 43% más pobre de la población mundial (unos 2,000 millones de personas) y finalmente, alrededor del 25% de la población mundial recibió 75% del ingreso mundial” ⁽²⁾. Ahora se pueden entender las inhumanas escenas de hambre de África ⁽³⁾ y la emigración de grandes masas de población del sur al norte que son dos caras de la misma moneda. Agreguemos que existe una tendencia hacia la extrema polarización global y local. Estos problemas no sólo son objeto de las ciencias sociales sino también de la filosofía.

En tercer lugar, producto de un tipo de desarrollo basado en la industrialización sin límites, se han producido fenómenos como el cambio climático y la terrible contaminación que agobia a los habitantes de las ciudades. Este hecho se ha atribuido a una forma del desarrollo que, a mi juicio, en forma muy general se denomina “modernidad” y que requiere una serie de precisiones ya que, como lo considera Göran Therborn, existen diversas formas de desarrollo de la modernidad (en Europa; Estados Unidos, Asia, África o América Latina) y dentro de ella procesos basados en la racionalidad científico-técnica que han producido la depredación de la naturaleza y del ser humano.

² Informe de desarrollo humano de la ONU, PNUD, Nueva York, 2001, pp 20-21

³ Amadou Toumani Touré, expresidente de Mali, dice “Los hechos son estos: una década después del final de la guerra fría, África está hecha trizas por conflictos locales de una intensidad y violencia extremas, que han tenido como consecuencias miles del muertos y han obligado a muchos civiles a tomar el camino del exilio y el desamparo” . En Ilya Prigogine y otros, *Claves para el siglo XXI*, Madrid: 2000, UNESCO-Crítica, p. 461

En cuarto lugar, se han estado efectuando una serie de revoluciones científico-técnicas que tienen diversas consecuencias en la vida humana. Aquí podríamos distinguir los cambios en las ciencias naturales; en las ciencias de la vida y en las ciencias sociales.

En efecto, después de 1960, Lord Lighthill declara que los científicos han llegado a la conclusión de que el determinismo en el mundo natural es falso. La simulación que hicieron en forma computarizada de los sistemas inestables correspondió con los sistemas simples. Esto dio surgimiento a la teoría del caos.

El Dr. Dean J. Driebe, en su conferencia “The wisdom of uncertainty” ⁽⁴⁾ dice que la teoría del caos remite a dos disciplinas:

- 1) la dinámica compleja en sistemas deterministas
- 2) la conducta emergente que como autorganización surge en sistemas de interacción simples.

Un sistema con dinámica simple puede desarrollar una conducta compleja.

Por su lado, Ilya Prigogine en su libro titulado *El fin de las certezas* (1997) considera que lo que “ahora emerge es una descripción “intermediadora” entre dos imágenes alienantes de un mundo determinista y un mundo arbitrario de pura casualidad”.

Hay entonces un cambio profundo en la ciencia que pone en duda las certezas anteriores y nos lanza a un universo de posibilidades.

En el campo de la biología y en especial en la genética se están produciendo avances extraordinarios pero también surge una de las más graves transformaciones que puede enfrentar la humanidad en un futuro cercano: la clonación de seres humanos. Esta

⁴ Nos referimos al folleto del mismo nombre publicado por el CEICH-UNAM, México, 2000.

posibilidad prefigura la desaparición de la actual naturaleza humana como la conocemos.

Innovaciones en el ámbito de las tecnologías que ha producido enormes beneficios en la medicina; la conquista del espacio; la automatización de la producción; la información y comunicación a una velocidad vertiginosa también está generando un fenómeno de control de los ciudadanos; la intensificación de procesos de enajenación y destrucción del ser humano en grados y formas inimaginables en las guerras.

Todo esto ha producido un profundo cambio de mentalidades que implica fuertes conflictos ideológicos; religiosos, políticos y de valores.

A pesar de todo, estos cambios son ocultados tras ideologías ambiguas como la globalización; algunas versiones del posmodernismo; el ambiguo “fin de la historia”⁵; el equívoco “choque de civilizaciones” y la utilización del fundamentalismo religioso para la legitimación de crímenes en contra de personas inocentes y que responden a otros crímenes perpetrados por las grandes potencias⁶.

Finalmente, agreguemos que también se están expresando como consecuencia de múltiples factores, los movimientos del reconocimiento (lucha por los derechos de raza, etnia, nación, equidad de género y otros) que están implicando variados efectos que, en términos generales, son positivos cuando no se expresan en formas extremas⁷.

Como se puede advertir, el planteamiento del problema es muy amplio y

⁵ Sobre este concepto, publiqué una entrada en el *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus. Band 3. Editada en Berlin por Wolfgang Friiz Haug*, 2005

⁶⁶ Me refiero, obviamente a los ataques de los aliados en contra de Afganistán e Irak y la jijad de Al-Qaeda.

⁷ Aquí podemos incluir al fuerte movimiento en pro de los derechos de la mujer; la fragmentación que ha surgido a partir de la recomposición económica y social; los procesos de subordinación como lo fue, en México, el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) y que provocó la aparición del movimiento zapatista en Chiapas, etc.

complejo pero no cabe duda que el decurso de la sociedad; el desarrollo de la ciencia; los movimientos culturales y los debates filosóficos se encuentran entrelazadas y que hoy nos encontramos en una era caracterizada por el fin de la modernidad; de las certezas heredadas y la dialéctica entre el determinismo y el indeterminismo. *La filosofía es la única disciplina que puede permitirnos esta comprensión del decurso del mundo y visualizar su futuro.*

Los cambios mencionados con anterioridad han suscitado una serie de preguntas:

En el libro titulado *Claves para el siglo XXI* ⁽⁸⁾ que fue producto de un coloquio auspiciado por la UNESCO, Jérôme Bindé concentra las preguntas de hoy de las cuales solo seleccionaré algunas:

¿Qué debemos hacer frente a las amenazas para la supervivencia de la especie humana y de la biosfera producida por la erosión del medio ambiente?

¿Avanzamos hacia un mundo mejor con la biotecnología o hacia el “mundo feliz” de Huxley?

¿Se podrá aprovechar la energía solar cuando se agote el recurso del petróleo?

¿Qué futuro tienen los derechos humanos?

¿Cuál es el futuro del movimiento de reivindicación de los derechos de la mujer?

¿Podemos domesticar la inteligencia artificial o nos convertiremos en sus esclavos?

¿La globalización estará acompañada de incertidumbre cultural y violencia?

⁸ Op. cit., p. 12

¿Cómo representarnos los futuros posibles de la sociedad de la información; del ciberespacio, de los medios de comunicación, de lo “virtual”?

¿Ha muerto la utopía o cuáles serán las utopías futuras?

¿Es una trampa la globalización?

¿Qué tipo de desarrollo podemos imaginar? ¿Se puede combatir la pobreza y la exclusión?

¿Estamos avanzando hacia un solo mundo?

Y finalmente, agregaríamos por nuestro lado ¿qué papel puede tener la filosofía en este escenario?

Obviamente no podemos responder a todas y cada una de estas preguntas y por ello, solo trataré de distinguir lo que me parece más relevante.

Crisis y transformación de la figura del mundo

Como se puede desprender de lo anterior, nos encontramos viviendo la crisis de una figura del mundo. La filosofía tiene el cometido de pensarla y buscar, en diálogo con las ciencias, una salida posible.

Esta ha sido la función que ha cumplido la filosofía, a través de su historia.

Algunos ejemplos bastarán:

El primero de ellos es el paso de la Edad Media al Renacimiento en que los

filósofos crean un nuevo género: el de la utopía por Tomas Moro, Campanella y Bacon, quienes buscaban, por un lado, hacer la crítica del mundo en que vivían y por otro, prefigurar otras formas de vida: crítica contrafáctica de lo existente y exploración imaginativa del futuro. A mi juicio, nosotros vivimos una crisis similar que requiere éste u otro esfuerzo similar: la reivindicación de la utopía.

Otro ejemplo es el del filósofo inglés John Locke, quien a través de sus *Two Treatises on Government* (1690) da a conocer una reflexión que permite resolver el problema que se había planteado por la confrontación entre la monarquía y el parlamentarismo. Recodemos que debido a las guerras entre anglicanos y católicos y entre la monarquía y el parlamento, Jacobo II dejó acéfalo el trono. Este hecho permitió el acceso de Guillermo de Orange, quien tuvo que aceptar las nuevas reglas para el ejercicio del poder que impuso el parlamento. Este constituye un cambio esencial del absolutismo al *iusnaturalismo*. Más tarde, Hegel dirá que el “iusnaturalismo” fue un invento pero, a mi juicio fue un invento genial. Hoy el *iusnaturalismo* que da origen al contractualismo se encuentra en crisis y se requieren nuevas formas de organización social. Necesitamos que la reflexión se dirija a crear soluciones imaginativas a la crisis actual de legitimación del poder.

Por su lado, en el siglo XVIII, los filósofos ilustrados contribuyen a la conformación de la sociedad liberal que tendría su consolidación mediante la Revolución Francesa: *La Enciclopedia* proporcionó una nueva visión al reunir los conocimientos científico-técnicos en el entendido de que la ciencia y la técnica eran las bases del progreso; Montesquieu proporcionó la tesis de la división de poderes; Voltaire propició con su crítica, la separación entre Iglesia y el Estado y Rousseau plantea la sustitución de la monarquía por la democracia. En otras palabras, los filósofos ilustrados propusieron una configuración para el mundo moderno⁹. Hoy se requiere crear la configuración del mundo pos-capitalista.

En nuestro país, las ideas ilustradas son utilizadas por los insurgentes como

⁹⁹ Aquí aclararía que, a mi juicio, no es la ilustración la responsable de lo que han hecho con estos ideales sino los que llevaron a cabo en la práctica la transformación de la modernidad y detentaban el poder para hacerlo.

Hidalgo y Morelos para la fundamentación de su lucha por la Independencia y así ocurrió en toda América Latina.

En otras palabras, los filósofos ayudaron a visualizar la nueva figura del mundo que surgía del fondo social mediante terribles guerras que se llevaron a cabo por la transformación de las relaciones de producción; las guerras de religión y los cambios en la esfera política.

Aquí se muestra con claridad lo que decía el filósofo transterrado José Gaos: la filosofía tiene la función de ofrecer una orientación al navegante (la humanidad) en medio de un mar embravecido. La filosofía busca soluciones a los grandes conflictos de la sociedad mediante el conocimiento; las propuestas teórico-prácticas: las utopías y en general, mediante la imaginación creadora. Es por ello que tiene el significado de ser un “saber de salvación”.

Naturalmente que hay filosofías que confunden; que desorientan; que extravían el camino o que profundizan en otras direcciones pero son las menos.

Aún más, ciertas filosofías acometen la tarea de ser grandes síntesis como ocurre en Kant quien se planteó las cuatro grandes preguntas: ¿qué podemos conocer?; ¿cómo debemos actuar? ¿qué podemos esperar? Y ¿qué es el hombre?; o como en Hegel, quien acometió la inmensa tarea de conformar una gran síntesis mediante sus categorías de espíritu objetivo, subjetivo y absoluto.

Pero lo que ha ocurrido con estas grandes síntesis es que hoy son ya difíciles de llevar a cabo por un solo hombre. Fue justamente Friedrich Engels quien en su libro *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* planteó la tesis de que, después de Hegel, ya no era posible que esta empresa pudiera ser cumplida por un solo hombre y sugirió que se sustituyera por un conocimiento interdisciplinario. Esto es justamente lo que intentaron (aunque básicamente pensando en las ciencias sociales) tres grandes pensadores del siglo XIX cuyas concepciones orientaron, en gran medida,

las sociedades del siglo XX y lo que va del XXI: Comte, Stuart Mill y Marx.

La tarea de reflexionar sobre el mundo en su complejidad ha sido retomada por un grupo interdisciplinario que conformó la “Comisión Gulbenkian” ⁽¹⁰⁾

LA AGENDA ESCONDIDA DE LA MODERNIDAD

Pero podemos dar otra vuelta de tuerca al tema de la función de la filosofía, analizando la propuesta del filósofo inglés, Stephen Toulmin, discípulo de Ludwig Wittgenstein, en su libro titulado: *Cosmopolis. The hidden agenda of Modernity*.

Desde una perspectiva diferente a la que adopta una filosofía descontextualizada que proclamaron por igual la metafísica y el positivismo lógico, Toulmin analiza a la filosofía buscando contextualizarla en los procesos históricos y en los movimientos científicos. En otras palabras: la reflexión filosófica, aún en sus formas más abstractas, surge como respuesta a la conflictiva histórico-social y forma parte de ella.

Toulmin analiza, en este libro, el surgimiento de la modernidad y propone que una primera etapa, se manifiesta mediante el humanismo de un Montaigne (escéptico y tolerante a la vez) y en una segunda, a través de las concepciones racionalistas de Descartes. Toulmin considera que las revoluciones científicas de Galileo, Newton y Copérnico configuran una concepción ordenada del mundo natural (*cosmos*) que busca trasladarse al orden social (*polis*). Descartes (1596-1650) se da a la tarea de extraer las consecuencias de las revoluciones científicas de su época para encontrar una base para la certeza. Toulmin considera que esta preocupación del filósofo francés surge de la terrible guerra de los treinta años (1618-1648) que tiene su signo premonitorio en el asesinato de Enrique IV (que buscaba la tolerancia religiosa) y que desemboca en el enfrentamiento entre las concepciones antiguas con las modernas.

En otras palabras, como se demostró en un extraordinario coloquio celebrado en

¹⁰ Immanuel Wallerstein (coordinador) *Abrir las ciencias sociales*. México: 1996, Siglo XXI Editores.

Monterrey, en 1975, el Segundo Coloquio Nacional de Filosofía¹¹, las revoluciones científicas influyen con fuerza en la sociedad y en la imagen del mundo. Toulmin no lo cita pero el ejemplo más acabado de la búsqueda de una correlación entre el orden natural descubierto por la ciencia y el orden social es Comte, quien, través de su filosofía, trata de hacerlos compatibles. No es casualidad que en México, Gabino Barreda, al introducir el positivismo en la educación, al triunfo de los liberales en 1867, diera origen a la modernidad cultural¹². A esta concepción positivista clásica, le sucedió en el siglo XX, el positivismo lógico que pretendió continuar el programa de una ciencia unificada aunque el proyecto fracasó.

Del mundo moderno al mundo transmoderno.

La explicación de Toulmin es muy interesante y arroja luz no sólo sobre lo que constituyó la modernidad (entre 1590 a 1640) sino también lo que constituye hoy el llamado mundo posmoderno, transmoderno o también la tercera fase de la modernidad. El programa científico del positivismo lógico (y en Monterrey asistió Karl Hempel) pretendió reducir las ciencias sociales al modelo nomológico-deductivo de las ciencias naturales menospreciando las ciencias sociales y las humanidades; buscó priorizar el orden tecnocrático y pretendió hacer una filosofía científicista. Pero a partir del último tercio del Siglo XX, junto a complejos movimientos económico-sociales y culturales se presentaron también cambios en la ciencia y la filosofía.

Hoy la filosofía tendría que buscar soluciones de certeza frente a un mundo extraordinariamente inestable.

Es por ello que considero que el más agudo problema que tiene la humanidad es el extremo de la desigualdad social y sus consecuencias humanas.

¹¹ Organizado por la Asociación Filosófica de México sobre el tema de las revoluciones en la ciencia, la sociedad y la filosofía y al que asistieron importantes filósofos de Europa y Estados Unidos.

¹² En mi libro, *Esbozo histórico de la filosofía en México. Siglo XX y otros ensayos*. Ed. Conarte-Fac de F y L de la UANL, Monterrey, 2005, expongo las características que asumió el positivismo en México; su evolución y su crisis.

El mundo vive una profunda desigualdad humana. Ya hemos ofrecido las cifras de la ONU. Esta desigualdad toca en forma muy crítica a los países poscoloniales de África, Asia y América Latina.

El problema que hoy enfrentamos es la necesidad de una distribución más equitativa de los bienes económicos, sociales y culturales. Este es el problema del diseño y establecimiento de una sociedad justa.

No es por casualidad entonces que en las últimas décadas hubieran resurgido con fuerza los temas de la filosofía moral y política. Pero diré algo más: en las décadas de los sesenta y setenta se había dado por muerta a la filosofía política en Oriente y en Occidente. Fue la imposibilidad por parte de la ciencia política de resolver problemas cruciales como ¿por qué debo obedecer? Como planteó Isaiah Berlin, que resurgió la antigua rama de la filosofía que había sido declarada muerta por la ciencia política conductista. Hoy podemos decir que son relevantes los siguientes ejes temáticos: formas de legitimación del poder; relación entre ética y política; precisión conceptual sobre fenómenos como el poder, la justicia; la democracia; el multiculturalismo y la utopía, entre otras.

Entre estos temas se encuentra la concepción de la igualdad y las teorías de la justicia que han ocupado a un importante sector de filósofos. Uno de los más largos debates al respecto fue el iniciado por John Rawls mediante su libro *Teoría de la justicia* (1972) y más tarde, *Liberalismo político* (1995) y en el que han participado, Amartya Sen, Habermas, Callinicos, Balibar, Bidet, Dworkin, Cohen y muchos otros. Los temas fundamentales son los de la libertad y la igualdad. En el México de las últimas décadas ha resurgido el interés por los grandes temas de la filosofía política pero con la urgente necesidad de proponer soluciones para nuestros países. Dos ejemplos de ello son las últimas obras de Adolfo Sánchez Vázquez (*Ética y política*) y Luis Villoro (*La sociedad*

por venir)¹³. El primero aborda, entre otros, el tema de la relación entre el carácter instrumental de la política y los aspectos ideológicos o valorativos que la integran en forma compleja y que podrían concentrarse en tres tipos: a) la política que quiere prescindir de la ética; b) la ética sin política y c) la interrelación dialéctica de las dos. Por su lado, Villoro propone una teoría crítica a la democracia liberal proponiendo una democracia que extraiga ejemplos de la democracia directa de los pueblos indígenas; una “vía negativa hacia la justicia” a partir de su ausencia y una afirmación del multiculturalismo a partir de la pregunta ¿Cómo es posible la pluralidad de un mundo múltiple? Aquí no podemos hacer el debate de estas amplias propuestas pero basta para mostrar que existe una corriente que está tocando estos temas en forma crítica y creativa.

Por mi lado, he criticado la forma unívoca e ideológica de entender a la democracia (detrás de la cual solo está una forma denominada “democracia de élites” propuesta por J. Shumpeter) y abogado por una democracia radical. De igual forma, he reflexionado sobre las características de un “nuevo socialismo”¹⁴ y he tratado de desarrollar una concepción sobre el poder que no lo reduzca a su significado unívoco de dominación sin que dé cuenta de otros aspectos y sentidos significativos de este concepto como poder democrático.

Pero en nuestro país, como en otros de Latinoamérica es central también el tema del reconocimiento del otro y en nuestro caso, de los pueblos indígenas; de su cultura; sus tradiciones más valiosas y su aporte a la conformación de nuestra sociedad. Recuerdo que Alfonso Reyes decía que la conquista había sido el choque del jarro contra el caldero y no le faltaba razón, sin embargo, las culturas indígenas no se rompieron por completo sino que, en forma increíble y admirable, preservaron su lenguaje, concepciones del mundo y de la vida importantes como la de que la tierra debe ser cuidada como un ser vivo y otras lo cual no significa aceptar otras concepciones

¹³ Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética y política*, FCE-UNAM, México, 2007. Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*. FCE, México, 2007.

¹⁴ Se encuentra en prensa el libro, *Hacia un nuevo socialismo* compilado por Richard Schmit y Anatole Antón con prólogo de mi autoría. Ed. El viejo topo, Barcelona, 2010

negativas en esas culturas. Aquí en México y en Latinoamérica tenemos una asignatura pendiente en lo que se refiere a un análisis de dicha cultura para la conformación de una nueva síntesis.

Otro tema toca profundamente a las relaciones entre ética y política es la violencia extrema que se ha empleado por el gobierno norteamericano y sus aliados en las invasiones a Afganistán e Irak.

El hecho ha tenido consecuencias de enorme trascendencia:

En primer término, con la invasión del gobierno norteamericano y aliados a Afganistán e Irak se ha cometido un crimen de lesa humanidad. Esos pueblos están sometidos a un sufrimiento injustificable.

El hecho, además, produjo la ruptura de las reglas internacionales que sostenían el equilibrio global; se producido una polarización entre Oriente y Occidente ahora que se requiere, por el contrario, un diálogo entre las culturas; y finalmente, hay un uso fundamentalista de la religión para legitimar la violencia extrema.

La violencia

Este último aspecto nos lleva al problema de la violencia. En la actualidad las imágenes de todos los días son de violencia.

En los primeros años del siglo XXI, hemos sido testigos de la violencia racial en Kosovo, los bombardeos en Afganistán e Irak; los hechos del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos; Madrid (2004) Londres y en Sharm el Sheij, Egipto (2005); los atentados en el aeropuerto de Barajas en 2007 y no habría que ir más lejos en el tiempo:

hace poco, en Virginia (EUA) en donde murieron 32 universitarios y fueron heridos otros treinta por un solo hombre y nuevamente en Irak en donde murieron más de 180 personas víctimas de diversos atentados con bombas. Pero además, en nuestro país, la violencia s ha vuelto un hecho cotidiano debido al narcotráfico.

Pero ¿qué es la violencia? ¿Un constituyente de la naturaleza humana o una forma aprendida?

Sobre el tema de la violencia, Adolfo Sánchez Vázquez organizó en 1997, un coloquio interdisciplinario en la Fac. de Filosofía y Letras de la UNAM ⁽¹⁵⁾ que arrojó luces sobre el tema. Entre otros, que la violencia es un proceso aprendido por la humanidad e inducido por las estructuras sociales, lo cual genera la posibilidad de la no violencia.

Todos los cambios científicos, sociales y culturales han producido una crisis de valores.

Como dice William McBride en su ensayo “Discounting values” ⁽¹⁶⁾ en la tradición filosófica occidental, el énfasis en los valores, a diferencia de las virtudes o trascendentales como el bien, la belleza, la verdad o la validez lógica, es relativamente reciente. En inglés se utilizan las palabras *worth* para significar “valor de uso” y *value* (para el valor de cambio). Lo que tenemos en el mundo actual es un predominio, en todas las relaciones humanas del valor de cambio. Esta clave ha producido la crisis de otros valores: en el campo de la tecnología de la guerra, la igualación de los seres humanos a objetivos deshumanizados (*targets*); se intenta disolver el valor de una soberanía nacional para facilitar el tráfico de mercancías; la utilización de los medios masivos de comunicación para sustituir el pensamiento reflexivo por la captación

¹⁵ Adolfo Sánchez Vázquez (editor) *El mundo de la violencia*, México: 1998, FCE-UNAM.

¹⁶ William McBride, *The Idea of values*. Philosophy Documentation Center, Virginia.USA, 2003.

inmediata de la imagen; la ausencia de un mejor futuro que se observa en los países pobres fomenta el individualismo y el egoísmo.

En un coloquio organizado por la UNESCO bajo el tema de ¿Hacia dónde se dirigen los valores? Se habla de la necesidad de superar una serie de obstáculos. Se requiere, ante todo, construir una ética para el siglo XXI.

Esta ética girará en torno a la resolución de dilemas morales de la humanidad:

El dilema entre mantener la tendencia actual de polarización económico-social o la búsqueda de soluciones mediadoras de todo tipo.

Los dilemas entre la posición conservadora en torno a la eutanasia; el aborto; la igualdad y la equidad de género frente a propuestas que apoyan la concepción de la libertad individual. Este es un debate que hoy enfrenta a sectores de la sociedad mexicana.

El dilema entre una cultura religiosa (entendida a la manera tradicional porque aquí podría haber también una profunda transformación) y la concepción laica. En 1995, se publicó en nuestro país un libro ⁽¹⁷⁾ en donde se abordan algunos de los temas fundamentales del debate ético contemporáneo.

El dilema entre preservar la especie humana o proceder a su destrucción ⁽¹⁸⁾. Como se sabe, se han desarrollado técnicas de inseminación artificial; reproducción *in vitro* y clonación. En esto último, habrá que distinguir entre la clonación de órganos que es altamente beneficiosa para la humanidad y el preocupante horizonte que podría venir

¹⁷ Alejandro Tomasini, Graciela Hierro, Margarita M. Valdés, Mauricio Beuchot, José Alfredo Torres y Alejandro Herrera, *Dilemas de la sociedad contemporánea 1*, México: 1995, Editorial Torres.

¹⁸ El genoma humano está constituido por el número de cromosomas del cuerpo (DNA ácido desoxirribonucleico) Los cromosomas tienen alrededor de 100,000 genes como responsables de la herencia. El Proyecto Genoma Humano, es una investigación internacional que se inició en 1990 para hacer un mapa del DNA. Ante las posibles consecuencias, se ha hecho una “Declaración sobre la dignidad y genoma humano” por la UNESCO

si se procediera a la clonación de los seres humanos. En todo ello están involucrados problemas de tipo ético.

En la primera situación se encuentra a debate el uso de embriones y el tema de la mercantilización de las patentes, de allí que ha resultado ser un paso importante la declaración universal de que constituyan patrimonio de la humanidad.

Estos problemas han sido abordados por muchos autores entre los que mencionaríamos a Jürgen Habermas, R. Dworkin, M. Nussbaum y entre nosotros Juliana González.⁽¹⁹⁾

El dilema entre fomentar la violencia o buscar la no violencia y la solución dialógica de los conflictos sociales.

El valor de la filosofía

La filosofía implica libertad de pensamiento y de palabra; proporciona instrumentos para el empleo de una buena argumentación; fomenta la igualdad; fomenta el respeto al pluralismo; plantea la duda metódica sobre los grandes problemas; realiza una crítica a los poderes establecidos; forma espíritus libres y reflexivos como antídoto al fanatismo; contribuye a la formación del ciudadano ejercitando su capacidad de juicio.

Por tanto, la filosofía debería ser parte esencial de la educación del ciudadano como lo ha propuesto la UNESCO.

En los últimos años, se ha presentado una confrontación entre dos posiciones en el terreno de la educación: las tesis de la OCDE y del Plan Bolonia de la Unión Europea que no sólo ha aplicado la lógica de mercado a la educación sino impuesto una

¹⁹ Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Piados, 2002. R. Dworkin, *El dominio de la vida: una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual*, Barcelona: Ariel, 1988. Juliana González, *Genoma humano y dignidad humana*, Barcelona: Anthropos-UNAM, 2005.

concepción tecnocrática que busca eliminar las humanidades y la filosofía. A esta estrategia se opone la concepción de la UNESCO y de la FISP a favor del desarrollo de la filosofía²⁰.

Y mientras todo esto ocurre, la filosofía en nuestro país se encuentra marginada en los medios de comunicación; en las secciones culturales de los periódicos; en los debates públicos y en las mismas Universidades. Es un verdadero contrasentido que tiene razones que no puedo exponer ahora.

CONCLUSIONES

1. Debido a que, en la actualidad, nos encontramos en medio de una compleja transformación global. Para entenderla se requiere a la filosofía pero tal vez no a toda filosofía sino a una que tome a su cargo el análisis de estos cambios en diálogo con las ciencias naturales y sociales.
2. Se requiere un giro práctico (no pragmático) de la filosofía que tome a su cargo los grandes problemas que interesan a los ciudadanos. Para ello, el filósofo debe deponer su actitud de la “Ivory Tower” y buscar establecer canales de comunicación con todos los sectores académicos, culturales y sociales.
3. El desarrollo de las nuevas tecnologías, aplicadas a todos los órdenes del conocimiento y de las actividades humanas, ha producido cambios drásticos en la conformación de la sociedad: existe una nueva percepción de las nociones de espacio y tiempo; un cambio de las formas de actuar y un aumento de la velocidad en la circulación de las ideas, al menos, entre ciertas elites debido a que una gran parte de la humanidad no tiene acceso aún a los beneficios de las nuevas tecnologías.
4. En nuestro país requerimos darle presencia e impulso a la filosofía para poder avanzar en nuestro desarrollo.

Como hemos dicho, La filosofía ayuda a configurar el presente y el futuro.

²⁰ En nuestro país, desde el año pasado, la comunidad filosófica mexicana, en forma unificada ha venido luchando, a través de una nueva asociación que reúne a todas las asociaciones filosóficas denominada Observatorio Filosófico de México (www.ofmx.com.mx) por la reivindicación de la filosofía en la Educación Media Superior ya que las autoridades gubernamentales eliminaron las materias filosóficas de los planes de estudio de todos los sistemas.

La filosofía nos ayuda a tomar conciencia del mundo en que nos encontramos interrogándonos acerca de él; nos permite conocer nuestra realidad desde una perspectiva universal y compleja y propone vías para resolver los graves problemas que nos aquejan.

La filosofía es indispensable para encontrar caminos a los grandes problemas de la existencia; para rehuir del mundo de pseudoconcreción; para distanciarse de la irracionalidad; para ejercer la capacidad de diálogo y para construir un mundo más justo y digno de vivirse.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- Adorno Th. W., *Actualidad de la filosofía*. Ed. Paidós, Barcelona, 1991.
- Badiou Alain, *Manifiesto por la filosofía*. Ed. Catedra, Madrid, 1990
- Bindé Jérôme,(comp.) *¿Hacia dónde se dirigen los valores?* FCE, México, 2006.
- Callinicos Alex, *Igualdad*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 2003.
- Chatelet, Francois, *La filosofía de los profesores*. Ed Fundamentos, Madrid, 1971.
- Danto Arthur C. *Qué es la filosofía*. Alianza Editorial. Madrid, 1968.
- Droit Roger-Pol, *Filosofía y democracia en el mundo*. Ediciones Colihue-Unesco. Buenos Aires, 1995.
- Faye, Jean Pierre, *¿Qué es la filosofía?* Ediciones del Serbal, Barcelona, 1998
- Heidegger Martín, *Introducción a la filosofía*. Frónesis. Ed. Catedra. Universitat de Valencia. Madrid. 1999. Trad. Manuel Jiménez Redondo.
- Lyotard Jean-Francois, *¿Por qué filosofar?* Ed. Paidós, Barcelona, 1989.
- Luna Florencia, Rivera López Eduardo (comps.) *Los desafíos éticos de la genética humana*. UNAM-FCE, México, 2005.
- Maceiras Manuel *¿Qué es la filosofía? El hombre y su mundo*. Prólogo de Paul
- McBride, William, M. (Ed) *The Idea of Values*. USA, 2005
- Ricoeur,Paul. Editorial Cincel, Madrid, 1985.
- Putnam, Hilary, *Cómo renovar la filosofía*. Ed. Catedra, Madrid, 1994.
- Russell Bertrand, *Fundamentos de filosofía*. Plaza&Janes Editores, Barcelona, 1975.
- Toulmin, Stephen, *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Ediciones Península, Barcelona, 2001.

Varios, *La lechuza de Minerva. ¿Qué es la filosofía?* Ed. Cátedra. Madrid, 1979.

Weischedel W. *Los filósofos entre bambalinas*. FCE, México, 1966

Varios, *La filosofía, escuela de la libertad*. UNESCO, 2009.

HISTORIAS

Magee Bryan, *Historia de la filosofía*. Ed. Planeta. México, 1999

LIBROS GENERALES

La filosofía, hoy. Salvat editores. Barcelona, 1973.

La filosofía. Ediciones Mensajero, Bilbao,

Atlas de filosofía. Alianza Madrid, 1997.

Nicholas Bunnin and E.P. Tsui-James, *The Blackwell Companion to Philosophy*. Blackwell Publishers Inc. 1998.

Cómo convertirse en otra persona sin dejar de ser uno mismo

Dr. Guillermo Hurtado.

Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM. México. D.F.

1.- Introducción

Durante la segunda mitad del siglo anterior hubo en la filosofía analítica un gran interés por el tema de la identidad personal. Lo que se buscaba en aquel entonces era un criterio que ofreciera condiciones necesarias y suficientes para la identidad personal. La discusión partía del enfrentamiento entre el criterio de la continuidad psicológica y el de la continuidad corporal. Con el paso del tiempo, los argumentos en favor de ambas posiciones fueron haciéndose cada más imaginativos y sofisticados hasta que desembocaron en lo que podríamos calificar como un *cul de sac*. El tema dejó de ocupar el lugar central que tuvo durante décadas y son pocos los que hoy siguen interesados él.

Podemos encontrar, por lo menos, dos deficiencias en la forma en la que se plantearon las discusiones sobre el tema de la identidad personal en aquella época.

La primera de ellas es que en vez de intentar responder a la pregunta de qué es una persona de manera directa, lo que se intentaba —muy en el estilo de la filosofía analítica de aquél entonces— era darle una respuesta oblicua a través de la respuesta a la pregunta por las condiciones necesarias y suficientes de la identidad personal. Pero esto era, pienso yo, como poner la carreta por delante de los bueyes. Antes de intentar determinar las condiciones necesarias y suficientes de la identidad a través del tiempo de las personas, tenemos que tener una idea metafísica de qué tipo de cosas son las personas.

La segunda deficiencia que encuentro en el planteamiento del tema de la naturaleza de la persona dentro de la filosofía analítica del siglo pasado fue la de ocuparse con una insistencia casi parmenídea sobre qué es lo que hace que una persona

siga la siendo la misma, cuando lo que es más obvio, a mi modo de ver, es lo contrario, es decir, que las personas cambiamos constantemente y que a veces lo hacemos de manera radical. Es por ello que quisiera invertir el punto de atención sobre el tema y preguntarme, en vez de qué es lo que hace que un ser humano sea la misma persona, qué hace que pueda convertirse en otra persona. Me parece que una vez que sepamos qué hace posible este hecho radical, podremos entender mejor en qué consiste ser una persona.

Mi propósito en este ensayo es presentar el esquema de una teoría metafísica sobre la persona que supere los dos errores a los que me he referido antes; es decir, la teoría que propondré parte del dato de que las personas somos seres en constante cambio, y además asume el supuesto teórico de que para decir algo sobre la identidad personal hemos de tener antes una respuesta sustantiva a la pregunta de qué es una persona.

2.- ¿Qué es una persona? Una respuesta metafórica

Hay ocasiones en las que recordar la etimología de una palabra puede ayudar a esclarecer un concepto. La palabra “persona” procede de la palabra latina para máscara o rostro. Con base en la etimología podemos plantear una analogía. Una persona, diré, es como el rostro de un ser humano. En este sentido metafórico, podemos decir que alguien con un grado avanzado de Alzheimer ha perdido el rostro que tenía antes de enfermarse. Y también podemos decir que un recién nacido todavía no tiene un rostro propio.

He dicho que una persona es como el rostro de un ser humano. Este es el rostro que ofrecemos a los otros e incluso a uno mismo. Es como la máscara que portaban sobre el escenario los actores de la tragedia griega. Por eso, ser una persona sólo se entiende en un espacio en donde hay otras personas con las que se interactúa. Somos la persona que somos *vis-a-vis* otras personas. Lo que no implica que los demás siempre sepan qué persona somos, es decir, que vean con claridad los rasgos de nuestro rostro personal. Una persona puede tener muchos familiares y amigos y, sin embargo, su

rostro personal puede no ser conocido a fondo por ninguno de ellos. Y lo mismo pasa con uno mismo. Hay personas que no saben quienes son, es decir, que no encuentran un espejo adecuado para conocer mejor su rostro personal. Es por eso que el imperativo “conócete a ti mismo” es un reto tan formidable, digno de ser inscrito en el frontispicio de un templo y hasta de hacernos pagar años de costosas terapias.

Para que alguien sea considerado como una persona hecha y derecha debe poseer un conjunto extenso y complejo de características y habilidades. Una persona es, normalmente, alguien que piensa, que razona, que habla, que toma decisiones, que realiza tareas, que tiene sentimientos, que tiene deseos, que imagina, que sueña, que se comunica con otras personas, que puede interpretarlas, vivir con ellas, colaborar con ellas, etc. El conjunto puede variar un poco sin que esto afecte la condición de ser persona de quien lo posee. Qué tanto puede variar, sin embargo, es algo que no es claro. Por ello, hemos de subrayar que estas características deben tomarse como indicadores, no como condiciones necesarias. No obstante, se ha subrayado que la auto-conciencia debe tomarse como una característica esencial de las personas. Ella o algo semejante es lo que permite que las personas decidan de manera autónoma qué hacer con sus vidas. Estas decisiones están basadas en la adopción, a veces conciente y a veces no tanto, de ciertos valores y de la búsqueda de ciertos fines.

Una persona lo es siempre en interacción con otras personas y esto determina no sólo cómo somos, sino incluso *quiénes* somos. En buena medida somos la persona que somos en respuesta a las condiciones que nos ha tocado vivir en compañía de otras personas, sobre todo de aquellas que nos son más cercanas, como nuestros padres, hermanos, amigos, maestros, etc. Aquí cabe recordar el origen teatral del concepto de persona. Ser una persona es *actuar* de determinada manera frente a los demás (e incluso frente a uno mismo). La analogía entre ser una persona y representar un rol es muy vieja, sin embargo ha sido desarrollada de manera rigurosa desde la sociología y la psicología social.¹ Pero como siempre sucede, la analogía tiene límites. Una diferencia fundamental entre el personaje y la persona es que no es necesario que un ser humano actúe siempre el mismo rol, la misma obra. Muchas personas se sienten obligadas por

¹ Por ejemplo, Erving Goffman, *The presentation of Self in Everyday Life*, Londres, Anchor Books, 1959.

las circunstancias, por los demás, a actuar de cierta forma, pero esto no significa que no tengan la posibilidad metafísica de cambiar su vida, su rol. Nuestra máscara es flexible, mutable y a fin de cuentas, intercambiable por otras.

3.- Convertirse en *una* persona y convertirse en *otra* persona

Tomemos al pie de la letra la idea de que la persona que somos es en parte una creación nuestra y en parte una creación de los otros y veamos cuáles son sus corolarios. El primero es que si bien nacimos siendo el ser humano que somos ahora, no nacimos siendo la persona que ahora somos. Es más, ni siquiera éramos personas en sentido estricto al momento de nacer. ¿Quién que haya tenido en sus brazos a un recién nacido no ha quedado con la curiosa impresión de que se trata de un animalito indefenso? La transformación de un ser humano en una persona es un proceso cotidiano y extraordinario que muy pocas veces ha sido examinado por la filosofía. La vieja y pomposa disciplina de la antropología filosófica se ha ocupado casi siempre de los adultos. Pero ha dicho muy poco de los niños y los adolescentes. Ahora bien, es entendible que la filosofía de la persona se haya enfocado en los adultos, porque el concepto de persona los tiene a ellos como su paradigma. Pero esto no debe hacernos olvidar que la personalización es un proceso natural y social que tiene etapas bien definidas.

Nos hemos convertido de manera gradual en las personas que somos. Algunos lograron llegar a ser la persona que son muy temprano en sus vida; a otros les tomó más tiempo llegar a ser la persona son. Algunos seres humanos se convirtieron exactamente en la persona que querían ser y eso lo ven como un triunfo, como algo de lo que se sienten orgullosos. Otros, en cambio, no lograron ser la persona que querían ser y esto les provoca sentimientos de desilusión e incluso de alienación. A veces se logra ser la persona que uno es en contra de la voluntad de otros que querían moldearnos a su manera. En eso consiste la lucha de la adolescencia: en trazarse una búsqueda personal y en hacerse de los medios para llevarla a cabo. Esta batalla, se sabe, no siempre acaba en victoria. Con demasiada frecuencia se niega a los seres humanos el derecho a convertirse en una persona de cierto tipo. Esta es una forma odiosa de esclavitud que

han padecido a lo largo de la historia todo tipo de seres humanos, y de manera muy especial, hay que decirlo, las mujeres. Otros, claro, ni siquiera se hicieron la pregunta de qué tipo de persona querían ser y se convirtieron en la persona que son de manera irreflexiva y natural, como un cuerpo que crece y toma una forma sin que se piense sobre ello.

Las personas están en un proceso constante de cambios de toda índole. Sus cuerpos cambian, sus creencias cambian, sus deseos cambian, su carácter cambia, su humor cambia; pero hay veces en los que estos cambios son tan profundos que decimos que alguien *se ha convertido en otra persona*. La literatura religiosas cristiana está repleta de testimonios que ilustran este tipo de transformación, pensamos, por ejemplo, en las *Confesiones* de San Agustín. Pero también en la literatura moderna hay muchas descripciones de este fenómeno; por dar otro ejemplo, recordemos la novela de Max Frisch *Stiller*. Voy a sostener que cuando decimos de alguien que ha dejado de ser la persona que era para convertirse en otra distinta, esta afirmación puede ser verdadera en sentido literal.

El fenómeno de la transformación personal es muy complejo y diverso. Los adolescentes, como sabemos, desean con frecuencia convertirse en cierto tipo de persona. Pero hay quienes desear convertirse en cualquier otra persona no importa de qué tipo, con tal de que sea distinta a la que es, como pasa a veces con ciertos criminales arrepentidos. Por otra parte, hay ocasiones en las que algunos descubren, para su sorpresa y desgracia, que sin quererlo se han convertido en *otras* personas, como sucede con los que regresan de un largo exilio o de una guerra cruenta. En los peores escenarios nos encontramos con lo que se conoce en terminología clínica como la *despersonalización* de un ser humano, como sucede con los que padecen un nivel avanzado de demencia. Sin embargo, hay circunstancias en las que parece que es posible recobrar la persona que antes se fue. Según Cervantes, antes de morir Don Quijote volvió a ser Alonso Quijana. O para dar otro ejemplo, real y más cotidiano, a veces sucede que cuando un alcohólico deja de beber vuelve a ser la persona que era antes de caer en el vicio.

4.- ¿Qué es una persona? Una respuesta metafísica

He partido de una caracterización metafórica de la persona como un rostro y con base en ella he afirmado que no sólo nos convertimos en la persona que somos sino que podríamos convertirnos en otra persona o, simplemente, dejar de ser una. En esta sección voy a ofrecer una caracterización metafísica de la persona que explica los datos recogidos hasta el momento.

Si yo puedo convertirme en otra persona entonces hay una distinción entre yo, en tanto que ser humano, y yo, en tanto que persona. ¿Pero cómo entender esta distinción? Para utilizar la terminología escolástica, ¿se trata de una distinción nominal, es decir dos maneras de hablar sobre un ente o, por el contrario, de una distinción real, es decir, de una entre dos entes? Mi respuesta es que no es ni una distinción nominal, ni una distinción real. Voy a sostener que la distinción entre el ser humano que soy y la persona que soy es una distinción *modal*, tal como Suárez definió esta noción en la séptima de sus *Disputaciones Metafísicas*. La distinción modal pretende estar a medio camino entre la real y la nominal. No es una distinción entre dos entes y, sin embargo, no es únicamente una manera de hablar de dos maneras distintas de un ente. La distinción modal se da entre un ente y un modo, y un modo no es un ente cualquiera, sino que es algo con una naturaleza diferente. De acuerdo con Suárez, un modo modifica a un ente, pero no es una propiedad cualquiera de dicho ente, es decir, no es otro ente, sino que es una manera en la que el ente en cuestión es o existe. Los modos no son entes por sí mismos. Su ser depende del ser de aquel ente que modifican. Sin embargo, eso no significa que sean *flatus vocis*, sino que tienen algo de ser propio, sólo que no en el mismo grado que un ente cualquiera.

Mi propuesta consiste en sostener que si bien la persona que soy es distinta del ser humano que soy, esto no significa que la persona que soy sea una cosa aparte del ser humano que soy. Para ponerlo en la forma de una definición, diré que *una persona es un modo contingente de la existencia de un ser humano*.

Me parece que las aporías a las que se enfrentó la discusión sobre la identidad personal en la filosofía analítica del siglo XX fueron resultado de un falso dilema metafísico: asumir que o bien el ser humano y la persona son dos entes distintos y separables, o bien que la persona y el ser humano son uno y el mismo ente, sin ninguna distinción real entre ellos. Mi propuesta es que los dos cuernos del dilema son falsos y que para rechazar esta dicotomía errada hay que ampliar nuestra ontología de base con la noción de modo.

He afirmado que el hecho de que yo (es decir, el ser humano que soy yo) sea ésta o aquella persona es algo contingente. Pude haber sido otra persona si mi vida hubiera tomado otros derroteros y puedo convertirme en otra persona si la vida me premia o me castiga de una manera imprevista. Pero también es contingente que yo haya sido una persona y que lo siga siendo. Pude haber muerto a la semana de edad o haber nacido con un daño cerebral severo. Y puedo dejar de ser una persona en cualquier momento aunque no muera, puedo enfermar de Alzheimer o caer en coma. No puedo, sin embargo, dejar de ser el humano que soy y seguir siendo yo. El ancla de mi yo es el ser humano que fui, soy y seré. Mi yo se acaba con él y de mí no quedará nada más que el recuerdo. Pensar de otra manera es adoptar todavía el residuo de una concepción del yo como un alma o como un sujeto cartesiano.

Si mi teoría es correcta, ser una persona es algo muy poco sustancial, es apenas un modo en el que los humanos actuamos para tener un poco más de probabilidades de sobrevivir en grupo. No obstante, ser una persona es algo extraordinario en la oscura vastedad del universo. Es porque podemos ser personas que los seres humanos nos distinguimos del resto de las cosas. En eso y nada más consiste, a fin de cuentas, la tan mentada dignidad humana.

No es éste el lugar para desarrollar todos los corolarios semánticos, epistemológicos, éticos y políticos que se desprenden de esta teoría sobre las personas. En lo que resta, me limitaré a decir algo sobre la individuación y la identidad de las personas para redondear el núcleo de mi propuesta metafísica.

5.- ¿Podría convertirme en cualquier otra persona?

He afirmado que puedo convertirme en *otra* persona y también he sostenido que si mi vida hubiese sido distinta pude haber sido *otra* persona; sin embargo, hago la aclaración de que no sostengo que pueda convertirme en *cualquier* otra persona o que haya podido haber sido *cualquier* otra persona. Una cosa no implica la otra.

Lo que quiero considerar ahora es la pregunta metafísica sobre el principio de individuación de las personas. Mi tesis es que la individualidad de las personas depende de la individualidad de los seres humanos de los que son modos contingentes. La naturaleza individual de cada ser humano concreto determina el conjunto de personas posibles en la que ese ser humano pudo convertirse de manera originaria y puede convertirse en cada momento. La individualidad de cada persona depende parcialmente de las características individuales del ser humano del que ella es un modo de su existencia. En consecuencia, hemos de admitir que existen límites naturales al proceso de auto-construcción personal. Por más que yo quiera, no puedo convertirme en cualquier tipo de persona. No podría, por ejemplo, convertirme en Napoleón. En su ensayo “Imagination and the Self”, Bernard Williams afirmaba que del hecho de que pueda imaginar ser Napoleón, no se sigue que esto sea posible, conclusión con la que yo concuerdo plenamente.² Pero para sostener la tesis de la individuación de las personas que yo defiendo no hace falta considerar casos de adultos que se convierten en otra persona, sino que basta con observar el proceso ordinario de personalización de los niños. Las personas en la que se convierten los niños dependen de muchos factores sociales, como la familia en la que se crían, del barrio en la que viven, la escuela a la que asisten, el idioma que hablan, etc., pero también hay factores genéticos que moldean sus personas, sin los cuáles no podríamos explicar por qué se convierten en cierto tipo de personas.

Una consecuencia que parece seguirse de esta teoría de la individuación personal es que una persona no puede pasar del cuerpo de un ser humano al cuerpo de otro ser humano sin dejar de ser *esa* persona. Si esto es así, todos los ejemplos de cambio de

² Bernard Williams, “Imagination and the Self”, en *Problems of the Self*. Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

cuerpo que se han planteado dentro de la tradición lockeana estarían equivocados. Aun concediendo que se preservara la continuidad psicológica en un caso como éste, la persona en cuestión no sería la misma, ya que si, como he dicho, *una* persona es un modo de existir de *un* ser humano, ésta no puede instanciarse en distintos seres humanos. A pesar de que he sugerido aquí una concepción de la persona como un rostro dramático, una de las muchas diferencias entre la persona y el personaje es que ésta no puede actualizarse por más de un ser humano. Es más, me parece que los derechos de las personas se sustentan, entre otras cosas, en su individualidad absoluta y en el hecho de que esta individualidad depende, a su vez, de la de un ser humano concreto que tiene un cuerpo único, frágil e insustituible. Quizá otro tipo de personas no dependan de la vida de un organismo natural, si acaso existen personas divinas o virtuales, pero nosotros, las personas humanas, no sólo somos esencialmente corpóreos, es decir, no podemos existir sin tener un cuerpo, sino que estamos unidos indisolublemente a un cuerpo humano en particular, es decir, a nuestro propio y único cuerpo humano. No en balde la promesa cristiana de la reencarnación subraya que ésta sucede exactamente en el mismo cuerpo que tuvimos en la vida terrena —que esta promesa sea metafísicamente imposible es otro asunto—.

Se nos podría recordar que las personas somos un producto de la evolución natural de los homínidos. Pero este proceso evolutivo, se nos diría, puede tomar distintas rutas en un futuro no demasiado lejano. Es posible que la biotecnología modifique la naturaleza humana —por ejemplo, por medio de la clonación, la alteración del ADN o de la preservación indefinida de la vida orgánica— y que, por tanto, nuestras condiciones de individuación en tanto que personas también sean diferentes. Pero mientras eso sucede, si es que llega a suceder antes de la extinción de la especie, lo que hemos de seguir aceptando es que las personas somos lo que hemos sido hasta ahora. Lo demás es imaginaría que no debe influir en la idea objetiva que tenemos de nosotros mismos.

6.- A vueltas con la identidad personal

Si una persona es un modo contingente de la existencia de un ser humano, se sigue que la continuidad corporal es una condición necesaria para su identidad a través del tiempo, pero no una condición suficiente, ya que como hemos visto un ser humano puede convertirse en otra persona o simplemente dejar de ser una persona. Por otra parte, la continuidad psicológica también podía verse como una condición necesaria para la identidad de una persona a través del tiempo, pero tampoco sería una condición suficiente, ya que dos personas distintas podrían ser psicológicamente continuas.

Ha afirmado que desde la teoría metafísica sobre la persona que he propuesto aquí podemos aceptar dos condiciones necesarias para la identidad personal. ¿Podemos ofrecer, además, un criterio general de identidad para las personas en la forma de condiciones necesarias y suficientes, tal pretendió la filosofía analítica del siglo anterior? Me inclino a pensar que esto es pedir demasiado.

Es difícil determinar hasta qué punto soy la misma persona que cuando era niño. Legalmente lo sigo siendo y, claro está, soy el mismo ser humano, pero no es claro, ni siquiera para mí, que en verdad sea la misma persona que era cuando tenía siete años. Del hecho de que haya cambiado no se sigue, por supuesto, que tenga que ser otra persona. Todos cambiamos con el paso de los años, para bien o para mal. El joven inocente a veces se convierte en un adulto perverso y el adulto arrogante a veces se vuelve un anciano humilde. Muchos cambian sus creencias más básicas, sus deseos más profundos e incluso sus proyectos de vida. Hemos visto fascistas convencidos que se convierten en demócratas sinceros, y comunistas dogmáticos que se vuelven posmodernos tolerantes. Nada de esto es raro en sí mismo. La pregunta es hasta qué punto la suma de todos estos cambios puntuales implica un cambio no sólo en aquello de manera vaga llamamos la personalidad, sino incluso en la persona. ¿Cuál es el criterio que podemos usar en estos casos? No creo que nos quede claro.

Podría responderse que de que no sepamos cuál es ese criterio no se sigue que no exista, pero me parece que hay consideraciones adicionales que podrían hacernos

suponer que a fin de cuentas no hay tal criterio. He afirmado que las personas son los únicos seres vivos con la capacidad para transformar, dentro de ciertos límites, su propia identidad. La pregunta de *quiénes somos* siempre está *abierta*. ¿Es posible, entonces, encontrar un criterio general de identidad que no limite esta apertura ontológica? Ilustremos esta interrogante con algunos ejemplos. Para algunos, su identidad persona es muy importante. Hay incluso quienes luchan y arriesgan su vida para defender y proteger lo que ellos consideran como sus signos de identidad personal. Toda la literatura de la autenticidad está repleta de ejemplos de estos tipos en los que, para retomar el símil teatral, encontramos actores que no quieren abandonar su personaje, sobre todo cuando éste personaje está inmerso en una trama cultural o social. Para otros, en cambio, su identidad personal, o si que quiere, el rol que representan en el teatro del mundo, no es tan importante, y, es más, están abiertos a todas o casi todas las posibilidades de cambio que la vida les ofrece, incluso la de convertirse en otra persona, o siguiendo la analogía teatral, la de representar otros roles. Pero lo que es quizá más interesante para nuestro tema es la diversidad que existe en las ideas que cada quien tiene sobre su propia identidad. Para algunos su identidad depende más de sus creencias que de su cuerpo. Para otros, en cambio, su identidad depende más de su cuerpo que de sus creencias. Con base en estas ideas las personas preservan y renuncian a todo tipo de compromisos y lealtades. Hay quienes se divorcian porque piensan que aquél o aquélla con quienes se desposaron ha dejado de ser la misma persona, ya sea porque adoptó nuevas creencias o costumbres distintas o incluso por haberse hecho una cirugía plástica fallida.

Todo lo anterior me hace sospechar que no podemos dar un criterio de identidad personal en la forma de condiciones necesarias y suficientes. Esta conclusión puede resultar inquietante para algunos. Si no tenemos un criterio exacto que determine cuándo alguien es la misma persona, ¿cómo saber quién tiene la responsabilidad de los actos cometidos por ella en el pasado? ¿Cómo decidir los castigos que se merece? ¿Acaso no es la noción de persona, como decía Locke, una noción *forense*?

Una respuesta *precisa* a la pregunta de cuándo alguien sigue siendo la misma persona quizá nos ayudaría a encontrar soluciones más *sencillas* a los problemas

morales y legales que se presentan en torno a la persona. Pero me parece que hay que aceptar que ésta pregunta no tiene una respuesta exacta, que siempre permanece abierta, y que lo hay que hacer, más bien, es buscar soluciones de otro tipo a los problemas morales y legales susodichos. Quizá esto complica la ética y la filosofía del derecho que se hagan a partir de la teoría metafísica de la persona que aquí he propuesto, pero la complicación, pienso yo, es real, no un defecto de la teoría.

El enfocamiento (*focusing*) y la fenomenología

Dr. Antonio Zirión Q.

Presentación de El enfocamiento (*focusing*) y la fenomenología

Es muy justa la pregunta que me hacen acerca de la relación en que está este breve ensayo —en el que se confronta la fenomenología husserliana con la disciplina o la técnica del *focusing* o enfocamiento— con la investigación en torno a la afectividad o, más particularmente, en torno a los “sentidos afectivos”, que vengo proponiendo desde hace algún tiempo. Proponiendo, digo, y no desarrollando, porque el estado incoativo de esa investigación no puede decirse que sea o que implique ningún desarrollo propiamente dicho —lo cual, dicho sea de paso, se aplica también, en particular, al ensayo mismo o a la confrontación que en él se inicia. Trataré de ser breve y conciso, pues a pesar de que creo ver que las cuestiones que laten aquí en el fondo son muy complejas e intrincadas, no quiero hacer pasar por una investigación hecha y derecha lo que no ha sido hasta ahora más que un atisbo o un pequeño manojo de atisbos.

Para mí todo comenzó con el hallazgo —hallazgo “teórico” o reflexivo, hay que decir (esto tiene su importancia, como se verá)— de esa curiosa dimensión del sentido que he llamado, a falta de otro nombre, el “colorido de la vida”. Con esto se alude a esa peculiar tonalidad, aroma, olor, brillo, luz, que resalta, o que se manifiesta como en un destello, cuando miramos desde nuestro presente cierta época de nuestra vida más o menos pasada, o, en algunos casos, como el del sueño que acabamos de vivir, incluso recién pasada. Desde nuestro presente, que no será a la postre más que otra época de nuestra vida y que podrá entonces presentarse, ella también, ya pasada, bañada de un colorido que en el presente no se echa de ver. Parece entonces obvio que toda vida, todo presente de la vida, tiene ya mientras se vive algún colorido, pero lo tiene como una “faceta” de la vida que sólo “da hacia el futuro” —si se me permite esta metáfora quizá demasiado espacial— y que por ello resulta invisible en el presente mismo. O tal vez el colorido viene dado justamente por el paso del tiempo, o, más precisamente, por el cambio que nunca deja de ocurrir en ninguna vida, y tal vez, entonces, la nueva

situación, el nuevo momento, el nuevo presente, operen como un medio de contraste contra el cual resalta, ahora sí, el colorido del presente pasado.

En el hallazgo (el reflexivo, insisto) del colorido, hubo varias cosas que me parecieron muy intrigantes y dignas de exploración, además de esa curiosa imperceptibilidad del colorido presente y del hecho de que el colorido sólo se manifieste en el recuerdo y, además, como un destello demasiado fugaz. La mayor, o la que fue al menos para mí la más interesante, es el hecho de que en el “fenómeno”, si así podemos llamarle, del colorido, tenemos una muestra clara, y nada extraordinaria, y mucho menos mística, de inefabilidad, o dicho menos concentradamente, tenemos un estrato o una dimensión del sentido que, a pesar de que, como todo sentido o capa de sentido, colabora a la determinación de nuestra experiencia, no es susceptible de ser expresada, no es, simple y llanamente, conceptualizable. Que la inefabilidad —o, para no generalizar prematuramente, cierta especie o familia de inefabilidades— está vinculada con la individualidad (*individuum est ineffabile*), no es ninguna novedad. Pero aunque se ha hablado mucho de esto, quizá no se ha acabado de explorar, fenomenológicamente, la problemática que surge por el hecho de que, mientras nuestra vida transcurre siempre, por decirlo así, “en términos individuales”, en la individualidad más absoluta de las vivencias, situaciones, circunstancias, etc., no puede ser pensada ni puede ser dicha más que “en términos generales” o “universales”. Este hiato entre la singularidad de la experiencia y la universalidad de su aprehensión conceptual y su expresión, constituye una fuente muy rica de reflexiones que habría que tratar de convertir en descripciones fenomenológicas. Y éste es justamente uno de los propósitos de mi investigación.

Pero es importante aclarar, antes de seguir por este camino, en qué sentido digo que el colorido de la vida —o, quizá más precisamente, el colorido del mundo de la vida— es un sentido o una dimensión del sentido. Dicho de la manera más sencilla, el colorido contribuye en todo momento a la constitución de la objetividad, es decir, a la constitución de nuestro correlato objetivo, del de cada uno, que es, en conjunto, el mundo de cada uno, el mundo de la vida de cada uno, el mundo en que cada uno vive. No es menos significativa (es decir, no es menos perteneciente a la dimensión del

sentido) esa “contribución” del colorido por ser precisamente una aportación individual, y momentánea, a un mundo que puede y debe también decirse intersubjetivo. Desentrañar ese aparente conflicto entre las dimensiones intersubjetivas y las individuales o singulares de la constitución y del sentido del mundo, y definir con precisión su evidente, e inevitable, coexistencia, es también uno de los propósitos de la investigación.

La descripción, sin embargo, puede empezar mucho más abajo: no con el mundo y su colorido, sino con cada uno de sus detalles. Pues no hay experiencia de ningún tipo —de la cosa o del fragmento de cosa que más nimio nos parezca— sin que el objeto de esa experiencia sea coloreado afectivamente de alguna manera: o con el “rosa” de la alegría o con el “negro” de la desesperanza o con el consabido “gris” de la tristeza... Pero para la riqueza “cromática” de nuestra experiencia, o, más bien, de lo experimentado en ella, los nombres de los colores se agotan demasiado pronto. Husserl utiliza el término de “resplandor” (*Schimmer*) para este peculiar efecto noemático —ese barniz noemático— con que nuestros afectos tiñen las cosas del mundo. El colorido del mundo en su conjunto, en cada momento de la vida, es un sentido emparentado con esa gran familia de los infinitos resplandores particulares. No es otra cosa, aparentemente, que el resultado, peculiarmente resplandeciente, de la suma o la fusión global de los resplandores particulares, o una suerte de resplandor de segundo nivel —el resplandor del conjunto momentáneo que todos los resplandores— que ahora reviste, no una cosa u otra, sino el mundo y la vida en su conjunto. Como quiera que sea, no puede negarse que los resplandores y los coloridos operan una muy determinada *transfiguración* de los correlatos objetivos de la experiencia. “Transfiguración” es palabra que también Husserl emplea en estos contextos; yo sólo extendiendo un poco su aplicación, creo que justificadamente. No sólo hay que decir que no hay nada que se viva sin cierto sentido, sino, además que no hay nada que se viva sin cierta transfiguración. Ésta opera entonces como una peculiar matización (*Abschattung*) afectiva de todo lo que se experimenta. Pero si se admite que el resplandor y el colorido son ellos mismos especies de sentidos, entonces sólo hay que distinguir, naturalmente, las distintas capas o niveles del sentido. La dificultad de esta admisión está, obviamente, en la individualidad de los resplandores, o, si no, al menos seguro sí, de los coloridos.

Al hablar sobre estos temas con la colega estadounidense —que justo en esos momentos comenzaba a ser también amiga— Elisabeth Behnke, ella mencionó, como una noción semejante a la del colorido, la de “*felt sense*”, que es una de las nociones fundamentales en la teoría de esa técnica del “*focusing*” (enfocamiento) que ha propuesto y desarrollado Eugene T. Gendlin. Más allá de las diferencias entre las nociones de “*felt sense*”¹ y de resplandor o colorido, que no son pocas y que hay que caracterizar con cuidado, su cercanía me resultó de inmediato evidente, y el estudio de los escritos de Gendlin la siguen confirmando hasta ahora. El punto medular de su semejanza está en considerar como un sentido constitutivo de nuestra experiencia mundana algo cuya índole se encuentra en ser *sentido* (“sentido” aquí como participio de “sentir”) antes que en ser comprendido o entendido. Esto, por un lado, y por el otro, su carácter absolutamente singular, individual, que desemboca en su inexpresabilidad. Gendlin se resiste a hablar de inefabilidad, pero en muchos de sus escritos (entre los cuales, por cierto, no pocos están dedicados a una teoría del lenguaje) cuando se refiere a algún “sentido vivido” (como quizá haya que traducir su expresión de “*felt sense*” para eludir la de “sentido sentido”, cuya fidelidad literal no puede evitar la reiteración que, como suelen hacer las reiteraciones, la hace perder sentido) concreto, singular, emplea el grafismo “...”, que evoca ese vacío, no importa cuán prometedor, ante el que se ve el sujeto que está tocando con el dedo, por así decir, un sentido y busca una palabra para expresarlo. Obviamente, esos tres puntos son algo demasiado pobre y escueto comparado con la colorida profusión de la experiencia. Pero indican justamente que al menos en una etapa, en la etapa inicial de nuestro contacto con nosotros mismos, con nuestra vida en su singular y momentánea transfiguración, no hay mejor expresión —valga la paradoja— que esa mudez en suspenso.

Una coincidencia no deja de asombrarme: en el primer ensayo que escribí sobre el colorido de la vida, puse como ejemplo de colorido (decir aquí “de colorido inefable” es ya una redundancia) el que tienen los sueños, es decir, el que tiene la vida que vivimos en los sueños. El colorido del sueño es esa dimensión del sueño que no puede

¹ Gendlin caracteriza normalmente el “*felt sense*” como una experiencia y un sentido borroso, pero lleno de implicaciones, de significatividad para el sujeto (lo reconozca o no este mismo), las cuales podrán recuperarse precisamente a través de esa atención especial en qué consiste el enfocamiento.

relatarse de ninguna manera, por bien que recordemos el sueño. Esa relativa independencia del colorido del sueño respecto de los contenidos del sueño (los sucesos o situaciones soñados) está acentuada también por Gendlin, quien habla directamente del “*felt sense*” de los sueños, y con cierta preferencia de los que ya no recordamos.² Así, el colorido o el “sentido vivido” del sueño es algo que se da a conocer, no con claridad, pero sí con precisión, o en la manifestación palpable de su ausencia en el relato de un sueño recordado, o en su presencia, más o menos ligera, más o menos insidiosa, a pesar del completo olvido de las peripecias del sueño.

Aunque en este terreno peculiar de los sueños pareciera que ambas nociones (colorido y sentido vivido) son en realidad una sola, hay otros terrenos de su aplicación, o de su revelación, en que se ponen de manifiesto diferencias importantes. Quizá la más significativa o la más problemática viene dada por la insistencia de Gendlin de que el *felt sense* es algo que reside en el cuerpo (*body*). Pero está en cuestión cómo haya que entender “cuerpo” precisamente en este contexto. Son múltiples los vínculos con las investigaciones fenomenológicas contemporánea acerca del cuerpo y la corporalidad y múltiples los hilos que se pueden seguir y desenredar. Todo ello forma parte del territorio que pretende abarcar nuestra investigación. Y por ello, aunque la comparación entre la fenomenología y el enfocamiento no puede considerarse más que como una tarea particular, más o menos lateral, de esa investigación sobre los sentidos afectivos, la verdad es que el panorama que puede divisarse a través de ella tiene ya una amplitud enorme: hablamos, al menos, y nada menos, de una fenomenología de la afectividad en íntima conexión con una fenomenología de la corporalidad y con una fenomenología del lenguaje. En las líneas finales del ensayo que aquí presento me refiero a la idea de una fenomenología concreta. Aunque esta idea no resultara coherente, es decir, aunque la idea de esa disciplina no fuera a fin de cuentas realizable, creo que puede servir todavía para apuntar al sitio al cual mis entrecortadas reflexiones me encaminan: la vida concreta, la vida —diría Gendlin— en su cabal intrincamiento, o, dicho en paradójica aliteración, la vida en abstracción de abstracciones.

Mayo de 2010

² Véase su *Let Your Body Interpret Your Dreams* (Wilmette, Ill.: Chiron Publications, 1986), p. 3: “The felt sense is most noticeable when nothing else is left from the dream.”

El enfocamiento (*focusing*) y la fenomenología

Husserl fundó y desarrolló la fenomenología trascendental como una disciplina eidética. Esto se debió en primer lugar a su objeto de estudio, pero también, decisivamente, a las metas científicas y filosóficas (racionalistas) que le asignaba. En cuanto a lo primero, los conceptos básicos de una ciencia de lo que está en perpetuo flujo tienen que ser conceptos de tipos, no conceptos fijos o exactos, porque sólo ellos pueden capturar la “acusada tipología” del flujo de la conciencia.³ Pero los tipos pueden todavía ser concebidos como tipos empíricos. Sólo en una “*fenomenología eidética pura*” puede llevarse a cabo “por primera vez la realización de una filosofía, de una ‘primera filosofía’” (Husserl, 1986: § 34, 127). Podemos decir entonces que el método eidético o la reducción eidética se vuelve esencial para la fenomenología sólo por ser esencial a su científicidad o a su racionalidad. Pero no es esencialmente un método fenomenológico, ya que puede ser empleado y ha sido empleado fuera de la fenomenología, en muchos otros dominios de la investigación científica. Puede sostenerse que toda filosofía es y ha sido hecha con una intención metodológica eidética, aunque en la mayoría de los casos no se haga esto en forma deliberada y ni siquiera se reconozca el hecho, o aunque se objete al mismo tiempo la posibilidad misma de un conocimiento universal de *ideas*. En todo caso, lo que resulta objetable es la idea, que a veces se mantiene, de que hacia el final de su investigación Husserl abandonó la reducción o el método eidético. Tal abandono habría sido equivalente a rechazar su ideal de científicidad. Pero esto no significa tampoco, por otro lado, que su ideal de científicidad y de ciencia no sufriera ningún cambio, o que el método eidético no recibiera en su obra ninguna elaboración fenomenológica.

Ahora bien, la científicidad es una cuestión de interés, como Husserl sabía y enseñaba. Y la ciencia no es el único interés, ni para un individuo ni para una comunidad. Es un interés eminente, y acaso un interés que no debe en ningún caso ser desatendido, no sólo por la fenomenología, sino por la cultura humana en general. Ni

³ En *Las conferencias de París* leemos: “Ciertamente, la vida de conciencia está en el flujo, y todo cogito es fluente, sin elementos últimos ni relaciones últimas que puedan fijarse. Pero en el flujo impera una muy acusada tipología”. (Husserl, 1988: 27). En *Meditaciones cartesianas* se lee: “en el fluir de la síntesis intencional (...) imperan tipos *esenciales* *aprehensibles* en *conceptos rigurosos*.” (Husserl, 1986: § 20, 99)

una palabra de lo que voy a decir debe entenderse como si estuviera dirigida contra del ideal de cientificidad o el ideal de ciencia, o siquiera en contra de la reducción eidética. Porque, por un momento, quisiera explorar otro ideal, otro interés: el interés del conocimiento individual y no-científico de uno mismo. De uno mismo por uno mismo.

Entrañada en el corazón mismo de la fenomenología, o de cierta manera de entender sus orígenes, se puede descubrir una tensión entre el interés del auto-conocimiento individual (y no voy a hablar aquí acerca de los otros intereses de los individuos, que son demasiados y demasiado múltiples para ser siquiera enumerados) y el interés universal de la ciencia. Tal como Husserl la presentaba, la ciencia fenomenológica estaba destinada a dar un nuevo tipo de satisfacción al ideal griego “¡Conócete a ti mismo!”.⁴ El auto-conocimiento tiene un papel significativo en la caracterización “cartesiana” de la fenomenología que se hace en *Las conferencias de París* y en las *Meditaciones cartesianas*. Ahí, el filósofo incipiente hace un doble retorno hacia sí mismo: primero para asumir la filosofía como su asunto o su incumbencia “entera” o “totalmente personal”; luego para alcanzar “el *ego* de las puras *cogitationes*”.⁵ El filósofo que comienza está atrapado en la paradoja entre la necesidad de volver a sí mismo y fundar la filosofía sobre su auto-examen, por un lado, y el carácter universal de esta misma misión. Y no hay que olvidar el elocuente y acaso conmovedor final del “Epílogo a mis *Ideas*”, que reza: *tua res agitur* (Husserl, 1949: 395), con el cual Husserl quiere indicarle al filósofo principiante que en la filosofía primera, fundada al estilo de la fenomenología, el asunto de que se trata es él mismo: “aquí se trata de tu asunto, aquí se trata de ti”.

La filosofía es, pues, mi negocio, sí, pero cuando emprendo este mi negocio descubro que mi vida real, mi vida individual, mi verdadera vida, es buena sólo como un ejemplo. El conocimiento eidético o esencial que se desarrolla en la fenomenología requiere ciertamente de casos individuales de cada una de las especies de las vivencias o los procesos vivenciales que estudia, pero la finalidad o el interés final es la esencia, que es universal.

⁴ Véase de nuevo (Husserl, 1986, § 64: 231).

⁵ Esta es desde luego la caracterización del proceder de Descartes; pero Husserl suscribe ambos “retornos”. Véase (Husserl, 1988: 4-5) y (Husserl, 1986: 38-39, luego 47 y 59-60).

Si por un momento nos permitimos jugar con la idea de una fenomenología hecha para el negocio y en interés del auto-conocimiento individual, no tengo ninguna duda de que uno de los mejores candidatos para este oficio de un arte fenomenológico del auto-examen sería algo semejante a la disciplina del *Focusing* (enfocamiento) como la que desarrolló Eugene T. Gendlin.

Voy a tratar de explicar aquí por qué, o cómo. De este modo, a la vez que se le da un saludo desde el campo de la fenomenología husserliana a una “fenomenología” que ya está un poco lejos de ella, quizá esta ponencia pueda servir para fomentar la discusión acerca de sus muchas posibles relaciones e interacciones. En particular, creo que merece ser explorada la manera como el enfocamiento pudiera convertirse en una disciplina auxiliar para la enseñanza de la fenomenología.⁶ Pero sobre esto solamente daré algunas indicaciones al final.

El *enfocamiento* es el resultado destilado y, hasta cierto punto estandarizado, de un trabajo de investigación empírica dirigido por Gendlin realizado para averiguar qué es lo que hace que la práctica de la psicoterapia, de cualquier método o escuela, sea exitosa. Desarrollado él mismo como una técnica psicoterapéutica —y como tal, una de las terapias denominadas centradas-en-el-cliente o terapias experienciales—, o como una “herramienta” para apoyar otras técnicas psicoterapéuticas, el enfocamiento ha sido también concebido como una “habilidad” que puede ser enseñada y utilizada por cualquier persona independientemente de la idea de una terapia o de unos “problemas” psicopatológicos, y no sólo para los problemas considerados como problemas personales, sino en muchas otras circunstancias y para muchos otros objetivos.⁷ De interés particular es el hecho de que, cuando el enfocamiento se lleva a cabo con otra

⁶ De hecho, el “desarrollo de la noción de un ‘sentido sentido’ (*felt sense*) corporal en el libro *Focusing* [el libro práctico de la disciplina (Gendlin, 1981)] y en otras obras” ha sido ya considerado “un ejemplo clásico de una contribución destacada de un fenomenólogo a la educación somática práctica” (Behnke, 1997: 665). Otras maneras de una interacción posible entre el *focusing*, o la teoría del mismo, y la fenomenología han sido señaladas en (Behnke, 2001: especialmente 97 y 112).

⁷ “El enfocamiento está siendo estudiado en relación con preocupaciones tan alejadas unas de otras como la espiritualidad, los negocios, la solución de problemas, la escritura creativa, y los sueños. “El enfocamiento no se aplica sólo a problemas personales. La creatividad, la originalidad y la profundidad requieren algo como el enfocamiento en cualquier campo: la capacidad de poner atención a lo que todavía no ha sido verbalizado. Esto podría ser acerca de algo intelectual, práctico, o cualquier otra cosa.” (Gendlin, 1981: 167)

persona (un “socio”, no necesariamente en una relación de terapeuta y paciente), su efectividad aumenta.

La técnica del enfocamiento, y sus crecientes aplicaciones en muchos campos, está siendo institucionalizada, se está volviendo por ello un hecho social y cultural, que contribuye, todavía de un modo muy limitado, por supuesto, a modelar nuestro conocimiento de nosotros mismos y la manera como comprendemos y tratamos a los demás en sociedad. Ya como tal —si no en el respecto en el cual pongo aquí el énfasis— merecería la atención de la fenomenología.

Desde luego, la técnica o el arte del enfocamiento está basado en una teoría o es parte de una teoría (filosófica, fenomenológica, psicológica...) que ha evolucionado sobre todo como una teoría del lenguaje, y ha tomado el nombre de “Filosofía de lo implícito”, y no ha rechazado la idea de ser una tendencia post-post-moderna de pensamiento, una tendencia “más allá del post-modernismo”. Aunque esta teoría o esta filosofía merece una atención y un examen cuidadosos, y muchas de sus intelecciones podrían ser asimiladas por la investigación fenomenológica (y también a la inversa, lo que resulta innecesario mencionar), solamente me ocuparé aquí con ella en la medida en que sirva para ayudar a entender la práctica del enfocamiento.⁸

La noción central en el enfocamiento es la de *felt sense* (literalmente “sentido sentido”, pero aquí la voy a traducir, con cierto fundamento que espero que salga a la luz en lo que sigue, como “sentido vivido”). Ambas nociones, enfocamiento y *sentido vivido*, se explican mejor juntas. El enfocamiento es un proceso —dice Gendlin en su libro, *Focusing*— “en el cual uno hace contacto con un tipo especial de conciencia corporal interna. Llamo a esta conciencia *sentido vivido*. (...) Un sentido vivido es el sentido que el cuerpo tiene, o vive, de un problema o de una situación particular.”

⁸ Quizá la mejor introducción al enfocamiento y a la filosofía de Eugene Gendlin se logre a través del sitio-web del The Focusing Institute, en <http://www.focusing.org/>. Allí se publican en formato electrónico algunos textos importantes de Gendlin, e incluyen una Bibliografía de sus obras primordiales compilada por Frans Depestele. Esta también se encuentra (un poco actualizada) en la sección de Bibliografías especializadas del sitio-web del Center for Advanced Research in Phenomenology: <http://www.phenomenologycenter.org/>. Algunas de las principales tesis gendlinianas incluidas en su teoría parecen muy discutibles, al menos *prima facie*. Aquí no asumiré ningún compromiso, ni con estas tesis ni con su posible revisión por parte de la fenomenología. Tiene que darse mucho estudio, muchas discusión y mucho análisis antes de estar en posición de poder juzgar a este respecto.

(Gendlin, 1981: 10) El enfocamiento hace que uno se enfoque (en inglés, “*brings into focus*”) en este sentido vivido o conciencia corporal. Lo enfocado es, pues, cierta conciencia o modalidad de la conciencia o de vida conciente; pero también lo que enfoca o quien enfoca (quien “hace contacto”) es la conciencia, o el foco de la conciencia, y esta conciencia no es a fin de cuentas otra que la que vive aquel “sentido vivido”. El enfocamiento es, pues, una suerte de reflexión —y esto en sentido fenomenológico estricto: conciencia de conciencia. La palabra “*focusing*”, según parece, se usa aquí más en el sentido de un ajuste del lente o de la visión para ser capaces de ver algo claramente, que en el sentido de un tipo específico de concentración. Pero quizá no tiene mucho sentido establecer esta distinción.⁹

Ahora bien, el enfocamiento se necesita porque “[un] sentido vivido usualmente no está simplemente ahí. Uno tiene que saber cómo dejar que se forme poniendo atención en el interior del cuerpo.” (Gendlin, 1981: 10) El proceso se describe en este libro como una serie de seis pasos o movimientos. E incluso si esta división o desmembración del proceso del enfocamiento en seis pasos o movimientos se hace por razones pedagógicas, como “una manera efectiva de enseñar el enfocamiento a la gente que nunca lo ha experimentado” (Gendlin, 1981: 43), y por lo tanto no es estrictamente esencial al proceso,¹⁰ creo que es de todos modos conveniente resumir aquí estos pasos o movimientos para dar a ustedes una mejor noción de lo que se trata el enfocamiento.¹¹ Hay que tomar en cuenta que estos pasos presuponen el empleo del enfocamiento para enfrentar y resolver por sí mismo problemas personales, que es sólo uno de sus empleos. Por supuesto, en este breve resumen omitiré muchas instrucciones secundarias o subsidiarias.

⁹ Para la cuestión de la traducción de *focusing* como *enfocamiento*, a mí me parece suficiente la segunda acepción del verbo *enfocar* que da María Moliner en su *Diccionario de uso del español*, como: “Analizar, estudiar o examinar un asunto para adquirir una visión clara de él y resolverlo acertadamente” (Tomo I, p. 1119).

¹⁰ Otros profesores o instructores de enfocamiento parece que han abandonado esta división en pasos. Ver por ejemplo el libro de Ann Weiser Cornell, *The Power of Focusing*, *passim*.

¹¹ Sigo aquí, en mis palabras, la exposición de Gendlin en *Focusing*. Hay otras descripciones o caracterizaciones del enfocamiento de fuentes autorizadas fácilmente accesibles. Ver por ejemplo la presentación del enfocamiento en el sitio-web de The Focusing Institute (<http://www.focusing.org/>) y la presentación que se hace en el sitio “Focusing resources” (<http://www.focusingresources.com/>). En ambos sitios puede encontrarse mucha más información y bibliografía sobre el proceso del enfocamiento, sus aplicaciones, su institucionalización, promoción, etc.

El primer paso se llama “Despejar un espacio” y consiste en hacer una lista de los problemas o sentimientos negativos que uno puede tener en el momento, y ponerlos, por así decir, enfrente de uno, a cierta distancia, hasta que sepamos que, si no fuera por ellos, uno estaría bien. Aquí parece que es más importante que la integridad o la precisión de la lista, la actitud de poner cierta “distancia” entre uno mismo y los problemas o situaciones que uno tiene, para que, en el próximo paso, su sentido vivido pueda ser traído a vívida presencia. El segundo paso se llama “Sentido vivido del problema (o sobre el problema)”, y comienza cuando uno selecciona uno de esos problemas (esta es la descripción general; más tarde el lector puede ver que es perfectamente posible hacer enfocamiento directamente en o sobre un problema o situación sin pasar por este listado general o completo) para concentrarse en él (quizá el peor de ellos, el más problemático en ese momento), y sin adentrarse en él o caer en su interior (sufrirlo de nuevo como problema), tratar de encontrar su sentido vivido, es decir, tratar de “sentir el *todo* del problema, el sentido de *todo eso*” (Gendlin, 1981: 53) o todo lo que se refiere a ello, o, dicho en otras palabras, la manera como *eso* lo hace a uno sentir, o más directamente, *lo que eso* me hace sentir. Aquí es de la mayor importancia hacer a un lado todas las previas o concomitantes ideas, intelectualizaciones, análisis, explicaciones, o incluso “teorías” que pueda uno tener acerca de uno mismo y sus problemas, para ser capaz de ponerse en contacto con un sentido vivido, esto es, para permitir que se forme el sentido vivido de ese problema singular: aquí se trata de hacer contacto con él justo tal como él es para uno, como es sentido por uno, no como la “mente” nos dice que es, no como pensamos que es. Este paso de encontrar u obtener el sentido vivido de un problema o situación es sin duda el paso esencial de todo el proceso. Usualmente, este sentido vivido será detectado al principio de un modo “oscuro y vago”, y al poner la atención en él, al, por así decirlo, *estar con él*, intentamos traerlo hacia el foco de la atención o de la concentración, hacia un área de mayor claridad y definición. En el tercer paso, “Encontrar un asidero (o una manija)” se trata de encontrar una palabra o una frase, o algún otro símbolo, para designar, representar o definir, o “significar”, la cualidad, o el núcleo de la cualidad, de ese sentido vivido. “Cuando una palabra es correcta, la llamamos una ‘manija’, y es el sentido vivido el que nos dice si la palabra es correcta, o mejor, la palabra puede venir de él, él puede ‘etiquetarse a sí mismo’” (Gendlin, 1981: 56). El cuarto paso no es más

que un cotejo de esta manija simbólica con el sentido vivido: se llama “Resonar la manija y el sentido vivido”. Es un procedimiento de cotejo, con el fin de que la palabra o el símbolo y el sentido vivido casen, se ajusten, “chequen” bien. El quinto movimiento (que no es necesario si para entonces ya ha ocurrido un giro, o un “giro vivido” o “sentido” (*felt shift*) se llama “Preguntar”: en él, “se le pregunta al sentido vivido, directamente, lo que es” (Gendlin, 1981: 58). La idea es lograr precisamente un giro o un vuelco al experimentar directamente o al hacer contacto con el sentido vivido (con ayuda de la manija). Se asegura que si uno se ha aproximado al sentido vivido “del modo correcto” (Gendlin, 1981: 32), éste da un vuelco: en lo que se llama un “vuelco sentido” (o vivido), se abre o se revela a sí mismo. Este cambio, que es inducido, por así decir, por sí mismo durante el proceso, sin ninguna coacción, antes o durante el Preguntar, se concibe como “un cambio físico en el cuerpo” (Gendlin, 1981: 11). Es el sentido vivido el que da un vuelco (y con él también los símbolos que lo significan para nosotros), y este vuelco (o un proceso de vuelcos sucesivos) es la meta del proceso y la manera mediante la cual el enfocamiento puede traer un cambio a nuestra vida. Un cambio que siempre es positivo, que siempre se siente como el aire fresco. Pero incluso si ésta es la meta del proceso del enfocamiento, no tiene que ocurrir el vuelco para decir que hacemos enfocamiento. Lo que es importante o esencial es estar o pasar algún tiempo *con* el sentido vivido. El sexto movimiento es la culminación del proceso; se llama “Recibir”, esto es, recibir la respuesta dada por el sentido vivido al preguntar, adoptando una actitud de bienvenida para la respuesta, y dándole tiempo para sentirla y estar con ella.

El carácter *corporal* del sentido vivido, junto con el hecho de que el reflexionar peculiar al enfocamiento se caracteriza por un poner atención *en el cuerpo* (o en el interior del cuerpo), se prestan a discusión —una discusión que puede interponerse en el camino de la comprensión que buscamos del enfocamiento como una fenomenología práctica. Sin embargo, no voy a entrar en ella, ya que la cuestión, según me parece, no es decisiva para ninguna de las tesis que quiero sostener en esta ocasión. Parece posible proceder aquí como Gendlin mismo procedió en su libro *Experiencing and the Creation of Meaning*, donde consideró la doctrina de la “conciencia corporal” como una

“asunción” que “desde un punto de vista filosófico” (Gendlin, 1997a: 27) no necesitaba hacer.

Puede pensarse, ciertamente, que una decisión acerca de la corporalidad de la conciencia (la conciencia reflexiva o la conciencia sobre la que se reflexiona, o ambas) no puede evitarse en la analogía que queremos establecer entre enfocamiento y fenomenología. Pero la propia posición de Gendlin (por lo menos en 1982¹ y 1997a) puede ser interpretada de tal manera que el carácter corporal de un sentido vivido o del experimentar se mantiene indeciso o admite en él todos los rasgos que pueden ser necesarios para hacer la analogía que estoy tratando de hacer con la reflexión fenomenológica (husserliana). Sólo para apoyar estas afirmaciones, me referiré brevemente a algunos de los lugares pertinentes.

Al principio, Gendlin es enfático: “Un sentido vivido no es una experiencia mental sino una experiencia física. *Física*. Una conciencia corporal de una situación o persona o evento.” (Gendlin, 1981: 32)¹² En la misma obra, sin embargo, Gendlin observa que utiliza la palabra “cuerpo” para “significar mucho más que la máquina física” (Gendlin, 1981: 77). Es el cuerpo el que siente físicamente, pero también al *pensar*, las circunstancias alrededor suyo: “Este sentido [o sentir] de estar vivo corporalmente en un vasto sistema es el cuerpo tal como es sentido desde dentro.” (Gendlin, 1981: 77) En la “Nota filosófica” en (Gendlin, 1981: 165), sintetiza: “En el enfocamiento uno pone atención en un ‘sentido vivido’. Este es sentido en el cuerpo, y sin embargo tiene significados. Tiene todos los significados con los que uno ya está viviendo porque uno vive en situaciones con el propio cuerpo. Un sentido vivido es cuerpo y mente antes de haber sido separados.”

¹² Otras presentaciones del enfocamiento establecen tesis similares, reconociendo la corporalidad, si así puede decirse, del proceso del enfocamiento y del sentido vivido. En el sitio-web de The Focusing Institute leemos: “El enfocamiento consiste en pasos específicos para alcanzar un sentido corporal de cómo está uno en una situación particular de la vida. Comienza con el cuerpo y ocurre en una zona entre lo conciente y lo inconciente.” La definición en el sitio-web “Focusing resources” comienza: “El enfocamiento es un proceso centrado en el cuerpo...” Y dice también: “El enfocamiento enseña cómo tener acceso, y usar para el mejor provecho, un notable tesoro de sabiduría corporal interna conocida como nuestros ‘sentidos vividos’.”

En un texto en el que trata de defender la primacía del cuerpo contra la “primacía de la percepción” merleau-pontyana, Gendlin afirma que Merleau-Ponty “rescató el cuerpo de ser considerado meramente una cosa *sentida* entre otras cosas *sentidas* (como lo es todavía en la fisiología)”, y lo concibió, “sintiendo desde dentro”, como “un centro orientador interno-externo de percepción, no sólo percibido, sino percipiente”; pero ahora él, Gendlin, se mueve “un paso más allá”, advirtiendo que el cuerpo “no es sólo un centro orientador *de percibir*, no sólo un centro *de mociones*, sino también de *actuar y hablar en situaciones*” (Gendlin, 1992: 349). Podemos detectar incluso una suerte de postura proto-trascendental en algunas de sus declaraciones: “Pero no somos lo presentado; somos el ante-quién de lo presentado. El ante-quién que es inherente en todo lo presentado no puede ser un dato presentado. Así que nosotros los humanos no podemos encontrarnos a nosotros mismos dentro de la imagen científica, ya que ésta consiste en presentados.” (Gendlin, 1992: 344)

De tal manera, parece posible, siguiendo el mismo camino, moverse un poco más adelante y dotar al “cuerpo” (o a “nosotros”) con una conciencia plenamente husserliana (sólo acaso no trascendental, todavía). No estoy seguro de si esta cuestión se convierte en una cuestión de nombres, pero en cualquier caso tendríamos lo que necesitamos para comenzar nuestra comparación. Tenemos que considerar, también, que nuestra cuestión, en este momento, con esta comparación, no es una cuestión de constitución trascendental, no es la cuestión de evaluar al enfocamiento, o a la filosofía detrás del enfocamiento, en relación con su capacidad para abordar cuestiones constitutivo-trascendentales. Nuestra cuestión es una cuestión de fenomenología aplicada, que es una cuestión que se refiere a la praxis que (como la práctica del enfocamiento como tal) se desarrolla en la actitud natural y con un interés que no necesita implicar un interés en, o una consideración de, lo trascendental.¹³

¹³ Pero quizá la cuestión no es tan simple como la he planteado. Una concepción completa tiene que considerar toda la posición y las respuestas posibles de la teoría del enfocamiento o de la filosofía de lo implícito. Gendlin trata este tema del cuerpo y su distinción o relación con el darse cuenta o la conciencia de un modo más sofisticado, y también más problemático. Ha desarrollado incluso —en (Gendlin, 1998)—un modelo de pensamiento y conocimiento que puede considerarse que incluye una suerte de proceso constitutivo. La fenomenología husserliana estará obligada a tratar este tema en profundidad si es que en realidad puede efectuarse una asimilación o una aproximación con el enfocamiento (o la filosofía de lo implícito). Además, las presuposiciones asumidas naturalmente en el nivel de constitución en el que decidimos movernos, pueden y eventualmente deben ser consideradas desde un punto de vista trascendental. Entonces podrá ponderarse si realmente hay algún problema con tratar de enseñar o

Para entrar en los términos de la comparación misma, es importante advertir que, bajo las diferentes y aparentemente opuestas caracterizaciones que da Gendlin de lo que es un sentido vivido, esta noción, como noción operativa en sus exposiciones, es materialmente equivalente a la noción de una *Erlebnis* intencional en el sentido de Husserl. En los textos de Gendlin, los términos de “experimentar”, “sentido vivido”, “significado vivido” (*felt meaning*), “significado experimentado”, “significatividad vivida” (*felt meaningfulness*), e incluso de “sentimiento”, “conciencia corporal”, “sentido corporal”, o “sentido del cuerpo”, son todos ellos términos que a grandes rasgos se refieren a lo mismo. Y esto es también lo que él tiene en mente cuando reconoce: “Puede decirse que Husserl fue el primero que basó la filosofía, muy explícita y deliberadamente, en un examen del experimentar en tanto que realmente lo vivimos, lo tenemos y lo somos, antes que considerar la ‘experiencia’ como ya impuesta por los requerimientos de una concepción de la ciencia.” (Gendlin, 1973: I: 286-287)¹⁴

En este respecto, hay cierto problema en torno a la idea de que el sentido vivido sobre el cual uno ha de enfocarse *tiene que ser formado*. Pero con esto, Gendlin no quiere decir que es algo realmente creado *ex nihilo*, o, por así decirlo, por vez primera, originalmente, por el proceso de enfocamiento. Que los sentidos vividos preexisten en nosotros de cierta manera, es coherente con la manera como la noción es manejada en todo el libro *Focusing* y en otras obras, sobre todo en *Experiencing and the Creation of Meaning*. Aquí Gendlin trata de demostrar, precisamente, que “el significado vivido [*felt meaning*] funciona como el lado experimentado de todo pensamiento, observación, acción, y semejantes” (Gendlin, 1997a: 71). Y los “semejantes”, podemos añadir, son precisamente todo tipo de *Erlebnis*. Que un sentido vivido tenga que formarse significa

practicar una disciplina (fenomenología) que se presenta a sí misma como trascendental, con la ayuda de una práctica que rechaza la trascendentalidad y se mueve en un nivel de constitución en el que ya tenemos cuerpos, y humanos, y la naturaleza entera. En este momento confiamos en que ciertas “virtudes” o “ventajas” de esta práctica nos permitirán superar, o ignorar, prácticamente, esta dificultad, que es en todo caso teórica.

¹⁴En su artículo sobre la teoría del significado de Gendlin, Mohanty usa también *Erlebnis* para el “experimentar”, y lo identifica con los “actos intencionales” de Husserl (Mohanty, 1997: 176-177). En su réplica, Gendlin comenta sólo sobre el uso de “acto” para su “concepto experiencial”, haciendo hincapié en el “viejo esquema” que esta palabra trae consigo (Gendlin, 1997c: 189). no voy a tratar aquí con las opiniones de Gendlin y su apreciación, a fin de cuentas algo tibia, de la obra de Husserl.

que es parte de un proceso, el proceso de experimentar que está vivo en nosotros todo el tiempo, y que debe adquirir a través del enfocamiento una forma más clara y distinta.

De acuerdo con su idea, Gendlin insiste que al principio un sentido vivido es usualmente *oscuro, vago* (Gendlin, 1981: 10, 32, 69). Sin embargo, no estoy seguro de que esta falta de claridad o vaguedad deba ser considerada como una propiedad de los sentidos vividos como tales. Me parece que ellas vienen más bien de y con el intento de cobrar conciencia de los sentidos vividos y de la clase de conciencia o atención que tratamos de poner en ellos. Las exposiciones de Gendlin nos permiten decir que estamos experimentando sentidos vividos todo el tiempo, antes y fuera de todo enfocamiento y de toda reflexión. En nuestra vida, constantemente. Pero está claro que no estamos constantemente concientes de oscuridades. Cientos de sentimientos fugaces y elusivos, conatos de ideas, recuerdos parpadeantes, corazonadas, temores inciertos, tenues estremecimientos, etcétera, están sucediendo en nosotros más o menos todo el tiempo. Ciertamente. Pero también es cierto que, usualmente, no les damos importancia. Vivimos con nuestras claridades y oscuridades más o menos cómodamente. Para descubrir la falta de claridad es menester alguna reflexión, y ésta necesita a su vez algún interés, quizá motivado por una incomodidad, grande o pequeña. En esta reflexión o atención, quizá tiene lugar una suerte de enfocamiento no-deliberado, no-técnico, no-artificial.¹⁵ El interés de liberarnos de la incomodidad o la molestia guía en este caso el proceso. Nos “enfocamos” en nuestro sentimiento problemático o molesto, o en el “sentido vivido” del problema. Los sentidos vividos de problemas (y más si son problemas personales, “privados”) no son, como se comprende, muy claros. En eso estriba, en parte, que sean problemáticos o que los vivamos como problemáticos. Así que la oscuridad o la vaguedad de los sentidos vividos son rasgos relativos, como la incomprensibilidad del tiempo para San Agustín. Es el intento de enfocarse en ellos lo que los “revela”.

Así pues, es importante darse cuenta de que un proceso de enfocamiento puede iniciarse en relación con cualquier sentido vivido, e incluso en relación con vivencias

¹⁵ Lo mismo ocurre ya, precisamente, en aquellas sesiones de psicoterapia existosas estudiadas por Gendlin y a partir de las cuales se desarrolló y codificó la técnica del enfocamiento (“Hallamos el enfocamiento al estudiar pacientes que ya lo hacían. No lo inventamos.” (Gendlin, 1981: 156)) —aunque en este caso en un ambiente no muy natural, y acaso de alguna manera inducido por el método terapéutico utilizado en él.

claras, y sin el interés de resolver o superar algún problema. Creo que el enfocamiento, o variantes de él, puede hacerse “por mera diversión”, con un espíritu deportivo (como diría Ortega y Gasset), por mera curiosidad. O puede ser hecho también con un interés teórico. Esta es la posibilidad que quiero subrayar.

Llaman nuestra atención otros dos “rasgos” de los sentidos vividos o del experimentar. Estos rasgos no carecen de relación con su oscuridad o vaguedad, y quizá son dos lados de la misma moneda. Me estoy refiriendo a lo que Gendlin llama “sentido holístico” —“nuestro sentido de la cosa entera, incluyendo lo que sabemos, lo que hemos pensado, lo que hemos aprendido” de ella o en relación con ella (Gendlin, 1981: 160)— y a lo que él denomina “intrincamiento”: “Nótese que un [sentido vivido] es implícitamente intrincado de tal manera que es más que lo que ya está formado y distinguido.” (Gendlin, 1992: 347)¹⁶

Aun cuando el sentido vivido es “acerca” de algo particular (persona, situación, evento, algo...),¹⁷ lleva consigo, o apunta a, o “es”, un “aura interna que abraza todo lo que uno siente y sabe acerca del tema dado en un momento dado.” (Gendlin, 1981: 32). Gendlin quiere oponerse, con razón, a la idea de que un sentido vivido, digamos, de una persona bien conocida que está entrando al salón, el sentido de “todo lo que se refiere” a esta persona, sentido que es inmediatamente “sentido”, está “hecho de pedacitos discretos de datos que uno concientemente agrega y reúne en la mente” —altura, color de pelo, color de ojos, tono de voz, cada uno de los rasgos personales y todos los detalles de nuestra relación con esta persona— y que nos vienen como “pensamientos”. En vez de eso, Gendlin propone que lo que tenemos en la situación descrita es un “aura

¹⁶ Gendlin no usa aquí el término “sentido vivido”, sino “...”. Lo explicaré en un momento. El contexto del pasaje citado autoriza la sustitución: “Así que no hay palabra común para este sentido corporal totalmente familiar del intrincamiento de nuestras situaciones, junto con el rápido sopesar de más alternativas de lo que podemos pensar por separado. En la terapia, lo llamamos ahora un ‘sentido vivido’. Esta frase puede *decir* el ... —pero sólo si trae el ... consigo.” (Gendlin, 1992: 346-347)

¹⁷ Por lo menos de acuerdo con la noción que se maneja a lo largo de toda la exposición de la práctica del enfocamiento. A esta categoría pertenecen también la mayoría de las ilustraciones que hace Gendlin en sus textos sobre el lenguaje. “Un sentido vivido es el sentido del cuerpo de un problema o situación particular.” (Gendlin, 1981: 10). “Un sentido vivido es el sentido físico del cuerpo de un problema, o de algún interés o situación.” (Gendlin, 1981: 69). Su ejemplo favorito de la situación en que olvidamos, por alguna distracción, lo que íbamos a decir, es una ilustración de un sentido vivido particular, o más bien dicho, un sentido vivido de algo particular. Lo que “iba a decir” es algo muy determinado, muy preciso, no exactamente una manifestación de toda la situación.

interna” de esta persona. Para mí, esto, aunque metafórico, es suficientemente bueno, fenomenológicamente hablando, como una primera aproximación a lo que está buscando ser descrito aquí. Pero no sería una descripción exacta decir entonces que esta aura realmente incluye “cada uno de esos miles de pedazos de datos que uno ha visto, sentido, vivido y almacenado durante los años”, o que esta “asombrosa” “cantidad de información”, “de alguna manera” “viene a nosotros de inmediato”, como dice Gendlin (1981: 33-34). Me parece que esos datos no están ahí en absoluto, si estar ahí es ser real y actualmente sentidos, dados, intuitos, representados o experimentados en cualquier forma. El aura interna, o sentido vivido, que en verdad está ahí, no los contiene realmente. Ciertamente, esos datos, “de alguna manera”, están disponibles (y disponibles *desde* el “aura” o a partir de ella) —pero este “de algún modo” y este “desde” o “a partir de” apuntan a una tarea fenomenológica —y una tarea, diría, que Husserl dejó muy avanzada en su obra sobre las asociaciones y los horizontes de sentido—, no a un hecho en la fábrica de la “computadora biológica” del cuerpo, como lo plantea Gendlin (1981: 34).¹⁸

Aunque los sentidos vividos pueden ser “particulares”, también son “intrincados” porque están inmersos en un experienciar situacional o interaccional que está presente en todo tiempo, como un “proceso en marcha concreto, viviente, sentiente, sentido” (Gendlin, 1980: 167). Este proceso o “masa” de “sentimiento concreto” o de “sentir interno” es “más amplio” que toda “esta o aquella idea específica, deseo, emoción, percepción, palabra, o pensamiento” (Gendlin, 1997a: 11) que tengamos. Con nuestras “definiciones” y nuestro “conocer” (con nuestros conceptos y nuestro lenguaje), solamente “especificamos aspectos de ello, ‘partes’ de ello” (Gendlin, 1997a: 11). Pero no importa cómo algún sentido vivido o algún (segmento de) experienciar haya sido

¹⁸ Creo que la tarea de descripción que aquí se necesita no está hecha siquiera en o mediante el “nuevo concepto” de “multiplicidad no separada” con el cual Gendlin trata de superar el “esquema cuantitativo” al tratar de explicar “*esta manera en la cual*” puede decirse que “todo lo que se refiere a la persona” es “muchos”, por ejemplo en (Gendlin, 1997b: 23). Hay realmente una cualidad, o el sentido de una cualidad (un aura, un sabor, un color), pero no una multiplicidad, no un “muchos”. Llamarla “no separada” es un juego de palabras, y es también un concepto cuantitativo. Las unidades no separadas son todavía unidades. Pero el “color” o el “aura” no tiene unidades, sino referencias o indicaciones (“muchas”, en efecto) intencionales, horizontales, hacia momentos pasados, a nuestra relación pasada, etc. Las indicaciones pueden ser despertadas, pero usualmente no son despertadas. De modo que, cuando recordamos quién era la persona que acabamos de ver en la calle, el “.....” en verdad viene, o se “abre”, como dice Gendlin. Su “aura” viene. Pero “toda nuestra historia con la persona” no viene o “regresa” con ella. No, al menos, explícitamente, ni siquiera de modo pasivo.

especificado (simbolizado), “siempre puede seguir siendo diferenciado y siempre puede especificarse un mayor número de aspectos de él” (Gendlin, 1997a: 13). “Podemos sintetizar un número inacabable de significados en él.” (Gendlin, 1997a: 16)

Así pues, la individuación de los “experienciales” o los sentidos vividos radica en nuestras simbolizaciones y procesos cognoscitivos. En un sentido, hay un orden preconceptual, prelógico, prelingüístico. En él hay significado sólo como *significado implícito*. “Sin símbolos el significado vivido es incompleto, no es realmente un significado, es sólo una relación *ordenada* con los símbolos —*cuando* los símbolos ocurren.” (Gendlin, 1997a: 27-28) En algunos textos, Gendlin usa la elipsis (tres puntos) como un sinónimo o sustituto para la frase “sentido vivido” o “sentido corporal”, con el propósito de subrayar su carácter *implicativo*:

Mi “...” expresa el hecho de que el sentido-corporal incluye más de lo que podemos listar, más de lo que podemos pensar pensando en una cosa a la vez. E incluye no sólo lo que está ahí. También implica el próximo movimiento para hacer frente a la situación. Pero este implicar el próximo movimiento es todavía un ... El movimiento real no ha llegado todavía. (Gendlin, 1992: 346).

La posición de Gendlin —y la postura que quiero tomar hacia ella— puede entenderse mejor si la miramos desde el lado de su filosofía del significado y del lenguaje.¹⁹ Si adoptamos la convención terminológica de usar “sentido” (*Sinn*) para el significado que es sólo sentido o vivido por nosotros y que no está aún simbolizado, y “significado” (*Bedeutung*) para los significados ya simbolizados, se diría, si interpreto bien a Gendlin, que el significado surge de la reunión de un sentido (vivido o sentido) y algún símbolo (no necesariamente una palabra); se diría también que los sentidos (vividos) solos no son verdaderos significados, sino sólo “conatos”, “aspiraciones”, “fuentes” del significado. “El experimentar es múltiple, no-numérico. *Una* experiencia es una creación simbólica.” (Gendlin, 1997a: 152-153) Pero los sentidos, el experimentar, no son sólo “preconceptuales”, sino que están todavía, y siempre, funcionando durante y después de toda simbolización, “*con y después del lenguaje*” (Gendlin, 1997c: 186). Si esto es así, entonces si preguntamos qué es lo que provoca la conversión de un sentido

¹⁹ La reseña que hace Mohanty de ella en (1997) es sólo un primer paso. Véase también la antología en la cual fue publicada: Levin, 1997.

en un significado, la única respuesta es ésta: es la misma operación de apuntar a él o referirse directamente a él, de especificarlo mediante esta referencia.

Ahora bien, ésta es precisamente una parte de la labor del enfocamiento: “la capacidad de poner atención en lo que no está todavía verbalizado” (Gendlin, 1981: 167).²⁰ Si bien el proceso del enfocamiento no se presenta abiertamente como un proceso lingüístico o simbólico, está claro que contiene o incluye un proceso de ese tipo o puede ser paralelizado con uno. El enfocamiento es una puesta en práctica de la relación (directa) entre símbolos y sentimientos (sentidos vividos) que Gendlin llama “comprehensión”:²¹ primero, en “referencia directa”, un sentido vivido es obtenido (descubierto, “formado”, aceptado, acariciado, abrazado, arropado, si me permiten la expresión), y luego es expresado en nuevos símbolos o en una nueva manera de reunir símbolos. Hablando acerca del paciente, Gendlin escribe:

Solamente una nueva simbolización precisa de ello es sentida por él como la expresión de *su* experiencia. Y hace mucha diferencia para una persona que su experiencia vivida (o sentida) se ponga en tal relación directa con símbolos objetivos. Por razones de gran importancia para la psicología, esta nueva relación simbólica (que los propios sentimientos pueden o no adquirir) permite que ocurra un proceso de cambio en estos sentimientos. (Gendlin, 1997a: 118).

Este cambio es un nuevo experimentar que “lleva adelante” (“*carries forward*”) el sentido vivido hacia nuevos sentidos vividos y luego hacia nuevos símbolos. El enfocamiento es él mismo parte del experimentar, pero permite a quien lo lleva a cabo (el que enfoca, digamos) “pensar” y “hablar” “desde el intrincamiento de las situaciones”, y no desde la “lógica, las reglas o las distinciones conceptuales”, no desde “patrones” (o modelos).²² Un sentido ha sido visto y ha alcanzado expresión, pero este mismo hecho ha significado una penetración en alguna de sus implicaciones, y gracias a ello se han abierto nuevos caminos para el proceso inacabable del experimentar.

²⁰ Doy aquí la cita completa, para ser fiel a las intenciones de Gendlin: “El enfocamiento se aplica a más que a problemas personales. La creatividad, la originalidad y la profundidad requieren algo semejante al enfocamiento en todos los campos: la capacidad de poner atención a lo que no está todavía verbalizado.”

²¹ Véase (Gendlin, 1997a: 117-127).

²² Véase el “Prefacio a la edición rústica” en (Gendlin, 1997a). Para una explicación de los conceptos de “llevar adelante” y “pensar desde el intrincamiento”, véase también (Gendlin, 1980: 161-162) (Gendlin, 1997b), y (Gendlin, 1991).

Alcanzar y ser capaz de expresar el sentido de una experiencia, de una *Erlebnis* — ¿no es ésta también la misión de la fenomenología? Recordemos una vez más las *Meditaciones cartesianas*: “El comienzo [de una teoría de la conciencia que empieza de un modo radical] es la experiencia pura, y por decirlo así todavía muda, que se trata de obligar a que exprese puramente su sentido propio.” (Husserl, 1986: 86) Merleau-Ponty dijo que aquí se le asignaba a la fenomenología una tarea difícil, casi imposible: “se trata de llevar la experiencia muda aun a expresar su propio sentido, entre el silencio de las cosas y la palabra de la fenomenología”.²³ Pero el verdadero comienzo no es el silencio de las cosas vacío de sentido, sino la experiencia pura, todavía muda, que, aunque muda, tiene un sentido. (Husserl *dixit*.) Entonces no debe ser una tarea tan imposible traer este sentido a expresión. Pero por otro lado, la “palabra de la filosofía” no es tampoco la primera palabra. El pasaje de las *Meditaciones* continúa en seguida: “Pero la expresión efectivamente primera es la cartesiana del *ego cogito*, por ejemplo, yo percibo... esta casa, yo me acuerdo... de un cierto alboroto callejero, etcétera.” (Husserl, 1986: 86) Pero estas son nuestras expresiones de todos los días. Hay en verdad una diferencia entre estas expresiones y las expresiones fenomenológicas relativas a los mismos sentidos, pero ya se requiere un momento de pausa y de reflexión para descubrir y registrar esas expresiones cotidianas como expresiones fieles de sus correspondientes sentidos. Este momento es un momento de enfocamiento. ¿Por qué necesitamos otra expresión, fenomenológica, del mismo sentido, y qué es exactamente lo que esta expresión añadirá a la primera expresión de la vida cotidiana, o cómo la modificará? No responderé aquí a esta cuestión. Pero la respuesta no estará lejos de la que tendría que darse también en atención a la práctica del enfocamiento. Ambos son, a grandes rasgos, ejercicios no-naturales de tipo reflexivo, y ambos se proponen llegar más allá del nivel ordinario, natural, de conciencia. E incluso la manera en la cual el proceso reflexivo en el enfocamiento se absorbe él mismo dentro del proceso de experiencia tiene su paralelo en la manera como la reflexión fenomenológica es considerada por Husserl como una posible modificación de toda *Erlebnis*.

²³ En el Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont, en 1957. Véase (Berger *et al*, 1968: 142).

Más la tarea de la reflexión no es repetir la vivencia primitiva, sino contemplarla y exponer lo que se encuentra en ella. Naturalmente, el tránsito a esta contemplación da por resultado una nueva vivencia intencional... (Husserl, 1986: § 15, 81)²⁴

Más todavía: el enfocamiento puede verse como una suerte de análisis intencional individual, concreto —y el análisis intencional, según mi opinión, constituye el *verdadero* método del trabajo fenomenológico. Su núcleo es también, como el núcleo del proceso del enfocamiento, llevar algo —algún sentido— implícito a lo explícito. Su tarea es justamente enfrentarse y descubrir el “intrincamiento horizontal”, si lo podemos decir así, de las vivencias. Si releemos sólo dos breves pasajes de su caracterización en *Meditaciones cartesianas*, las similitudes son inescapables:

El análisis intencional es guiado por el *fundamental conocimiento* de que todo *cogito*, en cuanto conciencia, es en verdad en el más amplio sentido mención de lo mentado por él, pero que esto, lo presunto [*Vermeinte*], es en todo momento *más* (está presunto con un *plus*) de lo que en el momento de que se trata está delante como “explícitamente” mentado. (Husserl, 1986: § 20, 95; traducción modificada).

En cuanto tal [el análisis intencional], *se remonta por encima de las vivencias aisladas* que se trata de analizar. Al hacer la exhibición del correlativo horizonte de estas vivencias, sitúa las tan variadas vivencias anónimas en el campo temático de aquellas que tienen una función *constitutiva* para el sentido objetivo del *cogitatum* correspondiente; así pues, no sólo las actuales, sino también las potenciales, como aquellas que están *implícitas*, *predelineadas*, en la intencionalidad dadora de sentido de las vivencias actuales, y que, puestas de manifiesto, tienen el carácter evidente de vivencias exhibitorias del sentido implícito. (Husserl, 1986: § 20, 97; traducción modificada).

Estos paralelismos, así como muchos otros generales o particulares, de diferentes dimensiones y esferas que pueden encontrarse entre el enfocamiento y la fenomenología, deben ser cuidadosamente traídos a luz en un estudio más detenido.²⁵ Algunos de ellos pueden haber ya resultado obvios para ustedes de pasada. Esta tarea

²⁴ En relación con el tema de la reflexión véase de nuevo (Mohanty, 1997) y (Gendlin, 1997c).

²⁵ Los paralelismos se inician ya en la actitud de partida de excluir todas las intelectualizaciones previas, y llegan hasta el descubrimiento, en el proceso de la experiencia, de una teleología interna hacia lo más claro, lo mejor, lo más elevado...; comprenderían muy particularmente la actitud del distanciamiento (¿suspender durante un momento nuestro involucramiento?) propio del enfocamiento, pero también la actitud de la aceptación, de la rendición, diríamos, ante el sentido vivido, tal como es dado. Con algún grado de especulación, pueden ponerse en paralelo incluso las ideas de Gendlin sobre la significación social y política del enfocamiento, y el impulso liberador que puede significar para la gente, con las meditaciones de Husserl acerca de la crisis de la civilización occidental y la necesidad de una renovación ética y cultural que sólo podría ser conducida por la fenomenología.

sería un paso necesario para dar concreción a las ideas propuestas aquí. Sin duda, también las muchas diferencias y oposiciones tienen que ser tomadas en cuenta, sobre todo en lo que concierne a las diferencias en lo que Gendlin llama “asunciones” o “esquemas” de carácter teórico entre su propio pensamiento y la fenomenología de Husserl, o la fenomenología husserliana en general.²⁶

Y cuando todo eso esté hecho, ¿luego qué? Menciono sólo algunas posibilidades:

1) La más obvia y simple consiste en emplear el enfocamiento como una herramienta en la investigación fenomenológica, tal como es usado en cualquier otro campo para fomentar y dirigir la creatividad. Esto no requiere ninguna vinculación intencional o teórica entre las dos disciplinas, sino sólo aprender a enfocar. Pero por supuesto, si el ejercicio regular del enfocamiento se lleva a cabo mirando de soslayo esta vinculación, por así decir, entonces equivaldría a una auténtica “fenomenología individual”.

2) Considerando las metas específicas y las intenciones científicas de la fenomenología, sus maneras específicas de plantear cuestiones y buscar medios para resolverlas, puede diseñarse específicamente un modelo de enfocamiento fenomenológico. Este tomaría en cuenta, por ejemplo, las exigencias de la universalización, la necesidad de distinguir entre rasgos individuales y esenciales, la

²⁶ Ajustar cuentas, seriamente, con la teoría del enfocamiento y con la teoría del significado y el lenguaje de Gendlin y con su filosofía de lo implícito, podría ser una de las primeras tareas aquí. No es lo mismo asimilar, en principio, el flujo del experimentar gendliniano con nuestro “bien conocido” flujo heracliteano-husserliano, la *Erlebnisstrom* con todos los rasgos y estructuras que Husserl ha analizado, que llevar a cabo concretamente la comparación relativa a cada uno de los puntos pertinentes: horizontes de todo tipo, habitualidades, sedimentaciones, inactualidades, potencialidades, actividades, pasividades primaria y secundaria, motivaciones, teleologías, etc. En las descripciones de Gendlin toda esta maquinaria ya ha hecho su trabajo, o lo está haciendo. Pero tiene que traerse a la luz precisamente en qué nivel de constitución se mueve, y también, por el otro lado, tiene que verse concretamente cuál es el verdadero alcance de sus observaciones críticas sobre Husserl y la fenomenología. En suma, tenemos que correlacionar y “cruzar” las descripciones de Husserl con las asunciones o alusiones de Gendlin, y también, *mutatis mutandis*, a la inversa. Un “cruzamiento” de particular importancia consideraría las ideas que se hallan detrás de la teoría del enfocamiento acerca del origen o la “creación” del significado al lado de lo que en Husserl sería una fenomenología genética del lenguaje en la cual el papel del lenguaje en la emergencia del significado quedaría clarificada, así como, en última instancia, todas las relaciones en todos los niveles y esferas entre lo que puede llamarse “sentido” y lo que puede llamarse “significado”. Pienso aquí, desde luego, en estudios e interpretaciones tales como la llevada a cabo por Donn Welton en su libro *The Origins of Meaning* (esp. Part III). Véase por ejemplo lo que Welton dice en (Welton, 1983: 282).

revisión o reiteración de principios fenomenológicos ya establecidos, los problemas fenomenológicos tradicionales y las líneas de la investigación de frontera en fenomenología, etc.

3) Si nos interesa el desarrollo de la fenomenología como una obra comunitaria, quizá para llevar adelante los talleres de fenomenología de Herbert Spiegelberg y otros esfuerzos similares,²⁷ entonces se puede diseñar una variante de (2), incluyendo acaso las ideas de Gendlin del “cruzamiento”,²⁸ para emplearse en parejas o en grupos, en lo que sería un establecimiento de asociaciones de trabajo de enfocamiento.²⁹

4) Quizá sea más interesante la posibilidad de diseñar una variante del mismo modelo para la enseñanza de la fenomenología, no para ser usada por los profesionales, sino por los estudiantes e incluso los legos. En él, se pondría el acento en algunas distinciones o inflexiones clásicas del *corpus* de la fenomenología, y también, desde luego, en las intelecciones metodológicas básicas tal como son efectivamente vividas. Esta aproximación podría ser seguida de tal manera que la fenomenología podría usar también el enfocamiento como una herramienta para ayudar a materializar y concretizar sus aspiraciones culturales y pedagógicas, esto es, hablando en términos generales, tener un efecto en la sociedad, en la educación, en una mejor comprensión entre los seres humanos y en diseñar estrategias efectivas de solución de conflictos.

5) Más interesante, al menos desde un punto de vista teórico, sería el impulso que estos desarrollos, y la retroalimentación recibida de ellos, podrían dar al desarrollo de lo que he llamado una *fenomenología concreta*. Quiero terminar esta conferencia con un breve esbozo de la idea de esta fenomenología.

²⁷ Acerca de los talleres organizados por Spiegelberg y el reciente congreso “Back to the Things Themselves Conference”, organizado con un espíritu similar, véase (Steinbock, 1997: 130-132).

²⁸ “Una vez que el sentido individual de algo ha sido articulado y suficientemente diferenciado, entonces lo que pasa es algo que llamamos ‘cruzamiento’. Las intelecciones de otras personas enriquecen las nuestras al llegar a ser implícitas en nuestros propios términos. Si uno tiene y mantiene los propios términos, los puede uno cruzar con otros. Mantener los términos propios significa mantener su precisión intrincada. El cruzamiento enriquece su intrincamiento y su poder implícitos. En ese punto, la interacción colaborativa puede crear un nuevo producto social justo aquí en el salón. Este es por supuesto el intento del énfasis actual en el ‘diálogo’ y la ‘acción conjunta’, pero no necesitamos perder a los individuos si articulamos primero el sentido individual.” (Gendlin, 2001)

²⁹ Acerca de las Asociaciones de Enfocamiento (Focusing Partnerships), véase la sección sobre ellas en el sitio-web de The Focusing Institute, en: http://www.focusing.org/partnership/partner_info/partnership_index.htm.

En verdad, el nombre es engañoso, porque no sería realmente concreta. Concreta, verdaderamente concreta, sería más bien la “fenomenología individual” mencionada en (1), sólo que ésta no es realmente una fenomenología, sino un ejercicio de enfocamiento —con un “ojo” fenomenológico.

El nombre “fenomenología concreta” quiere solo traer a la mente el hecho de la facticidad, esto es, el hecho de que todas nuestras preocupaciones abstractas conciernen en última instancia solamente a seres concretos que viven una vida concreta en situaciones concretas. *Nostra res agitur*. Se trata de nuestro asunto. Quizá algo de interés, fenomenológicamente, puede decirse de la manera como las líneas abstractas de los estudios fenomenológicos llegan a encontrarse, todas juntas, en una vida concreta. Es decir, hay fenomenología de la corporalidad, pero no somos solamente cuerpos, hay fenomenología del lenguaje, pero no somos solamente lenguaje, hay fenomenología de los datos hiléticos, pero no somos solamente datos hiléticos, hay fenomenología de los horizontes perceptivos, pero no somos sólo haces de horizontes perceptivos, no somos sólo percepción, no somos sólo acción, no somos sólo familiares o extraños, normales o anormales, no somos solo Esta es desde luego una complicación de la idea de John Drummond de las emociones complicadas³⁰ en vista de que no somos tampoco sólo emociones complicadas... De hecho, concretamente, todo está complicado con todo. Fenomenológicamente, no podemos aproximarnos a esta complicación, al *apeiron* que es la vida, sin las líneas divisorias que trazamos, y todas ellas deben ser desarrolladas *primero*. De modo que para esta idea de una fenomenología concreta es todavía muy temprano. Pero si comenzamos a ponderarla, como una oscura y vaga ... , quizá algún día seremos capaces de ponerla bajo un buen enfoque fenomenológico.

Referencias

- Behnke, Elisabeth A. 1997. “Somatics”, en Lester Embree (ed. general), *Encyclopedia of Phenomenology*. Contributions to Phenomenology, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, pp. 663-667.
- , 2001. “Phenomenology of Embodiment/Embodied Phenomenology: Emerging Work”, en S. Crowell, L. Embree, y S. J. Julian (eds.), *The Reach of Reflection:*

³⁰ La idea de Drummond se encuentra en (Drummond, 2002). Por supuesto, él ha concretizado su idea hasta cierto punto. Mi idea es un mero *desideratum* conjetural.

- Issues for Phenomenology's Second Century*, Vol. 1, Boca Raton, FL: Electron Press, pp. 94-117.
- Berger, Gaston, et al. 1968. *Husserl. Tercer Coloquio de Royaumont*. Actas del Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont (23-30 abril 1957). Trad. de A. Podetti, revisión G. Maci. Serie Mayor. Buenos Aires: Paidós.
- Drummond, J. J. 2002. "Complicating the Emotions." Ponencia leída en el 32o. Husserl Circle Meeting (Lima, Perú, July 11-14). (En traducción española de Martín Oyata), *Areté: Revista de Filosofía* 14 (2002), pp. 175-189.
- Gendlin, E. T. 1973. "Experiential phenomenology", en M. Natanson (ed.), *Phenomenology and the Social Sciences*, vol. I, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, pp. 281-319.
- , 1980. "Experiential Explication" en R. C. Solomon (ed.), *Phenomenology and Existentialism*, Lanham-New York-London: University Press of America, pp. 160-168.
- , 1981. *Focusing*. 2a. ed. New York - Toronto - London - Sydney - Auckland: Bantam Books.
- , 1991. *Thinking Beyond Patterns: Body, Language, and Situations*. Publicación electrónica. The Focusing Institute. [Http://www.focusing.org/tbp.html](http://www.focusing.org/tbp.html).
- , 1992. "The primacy of the body, not the primacy of perception", en *Man and World* 25(3-4), Octubre, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, pp. :341-353.
- , 1997a. *Experiencing and the Creation of Meaning. A Philosophical and Psychological Approach to the Subjective*. 2a. ed. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, Studies in Phenomenology and Existential Philosophy.
- , 1997b. "How Philosophy Cannot Appeal to Experience, and How it Can", en D. M. Levin (ed.), *Language Beyond Postmodernism. Saying and Thinking in Gendlin's Philosophy*. Studies in Phenomenology and Existential Philosophy. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, pp. 3-41.
- , 1997c. "Reply to Mohanty", en D. M. Levin (ed.), *Language Beyond Postmodernism. Saying and Thinking in Gendlin's Philosophy*. Studies in Phenomenology and Existential Philosophy. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, pp. 184-189.
- , 1998. *A Process Model*. Publicación electrónica. The Focusing Institute. [Http://www.focusing.org/process.html](http://www.focusing.org/process.html).
- , 2001. *Introduction to Thinking at the Edge*. Publicación electrónica. The Focusing Institute. [Http://www.focusing.org/tae-intro.html](http://www.focusing.org/tae-intro.html).
- Husserl, E. 1988. *Las conferencias de París*. Presentación, traducción y notas de Antonio Zirión Q. México: UNAM.
- , 1976. *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke*. Vol. VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. 2. Auflage. Photomechanischer Nachdruck. Auf Grund des Nachlasses veröffentlicht in Gemeinschaft mit dem Husserl-Archiv an der Universität Köln vom Husserl-Archiv (Louvain) unter Leitung von H. L. van Breda. Herausgegeben von W. Biemel. Haag: Martinus Nijhoff.
- , 1986. *Meditaciones cartesianas*. Prólogo de José Gaos; traducción de José Gaos y Miguel García-Baró. México: FCE.

- , 1949. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: Introducción general a la fenomenología. Traducción de José Gaos, México: FCE.
- Levin, D. M., ed. 1997. *Language Beyond Postmodernism. Saying and Thinking in Gendlin's Philosophy*. Studies in Phenomenology and Existential Philosophy. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Mohanty, J. N. 1997. "Experience and Meaning", D. M. Levin (ed.), *Language Beyond Postmodernism. Saying and Thinking in Gendlin's Philosophy*. Studies in Phenomenology and Existential Philosophy. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, pp. 176-184.
- Steinbock, A. J. 1997. "Back to the Things Themselves. Introduction", en *Human Studies* 20(2), April, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 127-135.
- Welton, D. 1983. *The Origins of Meaning: A Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology*. *Phänomenologica*, 88. The Hague: Martinus Nijhoff.

Imagen epistémica, imagen gnóstica

Fernando Zamora Águila

Profesor e investigador en la Escuela Nacional de Artes Plásticas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

I. Introducción

Ubicuas y penetrantes, las imágenes sensibles (sobre todo visuales y sonoras) parecen invadir todos los ámbitos de nuestra vida. Nuestro entorno urbano-globalizado está fuertemente modelado por una intensa imaginaria programada transnacionalmente, transculturalmente. Hoy en día, conocer es tener acceso a representaciones, y casi nunca a presentaciones de las cosas; es ver, oír, tocar o leer imágenes que nos remiten a lo que representan, y no ver, oír o tocar las cosas mismas. Todo esto nos abruma y nos aleja de la reflexión sobre lo imaginario, pero a la vez nos instruye sobre la urgente necesidad de tener una teoría de la imagen que abarque sus aspectos históricos, estéticos y éticos, semióticos y hermenéuticos, metafísicos, ontológicos y cognoscitivos.

El tema de este artículo es la relación entre imágenes y conocimiento. La *epistemología de la imagen* ha tenido un lugar en las corrientes principales del pensamiento moderno: desde el empirismo y el racionalismo hasta las actuales teorías de la representación. En el terreno de la producción plástica, las concepciones de que la obra artística es un vehículo de conocimiento atraviesan la historia del arte, desde la invención de la perspectiva central hasta algunas manifestaciones del arte contemporáneo. Por otro lado, a partir de que se industrializó la producción de libros e ilustraciones hacia el siglo XVI, el desarrollo de las imágenes de reproducción masiva no ha dejado de ofrecer estrategias de apropiación de la realidad que parecen no tener fin: grabados, fotografías, cine, televisión y video, realidad virtual... Y las aplicaciones de las imágenes abarcan un amplio espectro: imágenes de las estrellas y las nebulosas, de los microorganismos y las células, del planeta visto desde el cielo o desde sus entrañas

geológicas, del cuerpo humano y de las emanaciones del pensamiento. Éste es el campo de la imagen epistémica.

Sin embargo, con ello no se abarca todas las modalidades de la imagen como vehículo del conocimiento. También en los terrenos de la religión, la mitología, la experiencia estética y la metafísica se recurre a las imágenes, dada su capacidad de llevar a los sujetos a formas de conocimiento irracionales, catárticas y místicas. Ejemplos de ello se encuentran en diversos entornos culturales que rebasan los límites de "lo occidental" o lo occidentalizado: diagramas sapienciales entre los gnósticos de Medio Oriente; imágenes chamánicas entre los huicholes de México; pinturas terapéuticas entre los navajo de los Estados Unidos; mandalas iniciáticos entre los budistas tibetanos; símbolos arquetípicos entre los psicoanalistas junguianos. Aquí, el sujeto quiere acceder simultáneamente a un conocimiento profundo de sí mismo y del universo mediante una *gnosis de la imagen* o *gnosis mediante la imagen*.

En un bello escrito titulado "La mezquita azul",¹ Luis Villoro narra una experiencia personal de tipo religioso como visitante de ese templo musulmán ubicado en Estambul, luego la examina bajo un enfoque racional y finalmente busca esclarecer el papel de la razón filosófica en la explicación de ese tipo de vivencias. Como un resultado de su esclarecimiento, afirma que hay dos tipos básicos de creencias y conocimientos: uno que busca el conocimiento "para que nuestras acciones se adecúen a la realidad y puedan dominarla", y otro que busca "descubrir el valor y el sentido, para orientar por ellos nuestra existencia". En el primero necesitamos "saber cómo suceden realmente los hechos" a fin de poder incidir con nuestras acciones en la realidad; en el segundo, "necesitamos conocer la dimensión valorativa de los acontecimientos y la manera como están referidos a un todo". El primero conduce a experiencias en donde "se ponen a prueba las hipótesis que formulamos para *explicar* la realidad"; el segundo, a experiencias en que "se ponen a prueba los juicios valorativos con que intentamos *comprender* el sentido del mundo". Concluye que "uno y otro tipo de experiencias forman parte de conjuntos de creencias que tienen funciones distintas y responden a intereses diferentes. Las unas prestan una base a la técnica y a la ciencia, dominadoras

¹ Villoro, Luis: "La mezquita azul", en L. Villoro, *Vislumbres de lo otro*, México, Verdehalago/El Colegio Nacional, 2006, pp. 49-86.

del mundo, las otras, a formas de sabiduría, rectoras de la vida [...] experiencias morales, estéticas, religiosas". [*Ibid.*, pp. 81-82]

En el presente artículo intentaré mostrar que el uso de las imágenes epistémicas forma parte de las experiencias explicativas de que habla Villoro, así como que el uso de las imágenes gnósticas es parte de las experiencias comprensivas de este mismo autor. Ahora bien, contra la fuerte separación que él establece entre ambas, quisiera sugerir la posibilidad de que, si bien pertenecen a esferas diferentes, no por ello queda cancelada toda comunicación entre ellas. ¿No tenemos casos en que el místico y el científico son la misma persona? Pensemos en Emmanuel Swedenborg. ¿Acaso el poeta y el filósofo no se han hecho las mismas preguntas, y no han llegado a veces a respuestas semejantes? Pensemos en Paul Valéry y en José Gorostiza ¿El silencio del teórico y el silencio del artista no son muchas veces del mismo tipo? Pensemos en el Pseudo Dionisio Areopagita y en Vladimir Malevich... Espero que el desarrollo de las siguientes páginas sugiera que entre ambas esferas hay vasos comunicantes y no una barrera insalvable.

II. Episteme y gnosis de la imagen en la Antigüedad (mundo griego y helenístico)

a) Surgimiento de la imagen epistémica en Grecia

Sobre un milenario fondo de irracionalidad, se irguió la razón. Como un fruto extraño de las culturas fue surgiendo aquí y allá una manera de pensar que se apartaba de la religión, del mito y de la magia. La forma primordial de enfrentarse al mundo se rige por el miedo a los elementos y a las bestias, por los relatos míticos sobre el origen de las cosas o por la invocación de fuerzas superiores a fin de influir en el curso de los hechos naturales. Pero, por alguna causa no del todo elucidada, brotó un pensamiento excepcional que hacía a un lado estos procedimientos arcaicos y creaba todo un nuevo ámbito de la vida intelectual: la razón.

Jean-Pierre Vernant dice que el racionalismo griego "representa una ruptura decisiva respecto de ese tipo de imaginación mítica que constituye, tal vez, la forma más

extendida del pensamiento humano".² Ese proceder introdujo "formas diversas de argumentación, de demostración, de refutación, modos particulares de interrogar sobre los hechos [...] diferentes tipos de verificación experimental". [*Ibid.*, p. 75] Nació en el espacio urbano de la *polis*, que implicaba la discusión pública razonada de los asuntos importantes y, por tanto, la verbalización sistemática de las ideas, su reducción al discurso. Para ello fue necesario un triple proceso, según explica Vernant: a) el abandono de la oralidad épica y lírica y la creación del discurso en prosa; b) la invención de la escritura, modo de exposición de las ideas impersonal y crítico; c) la sustitución de los textos narrativos sobre el acontecer del mundo por textos explicativos sobre el orden del mundo (basados en causas-efectos, medidas, demostraciones, etc.).

Contrariamente a los relatos de mitos cosmogónicos, los textos tienen desde entonces la ambición de responder a eso que los griegos llaman *problemata* [...] "¿por qué, a veces, hay eclipses?, ¿por qué, a veces, hay arco iris?" [...] A partir de entonces, se va a imponer una curiosidad, un cuestionamiento intelectual que [...] conducirá más tarde a eso que llamamos ciencia. [*Ibid.*, pp. 85-87]

Así, *mythos* y *logos* quedaron definidos como dos modalidades del pensar separadas: el primero como el terreno de la imagen, la poesía, la narración, la oralidad y la expresión figurativa; el segundo, como el de la palabra, la prosa explicativa y la escritura. En consonancia con este cambio hacia la racionalidad, se dio una distinción crucial al interior de la representación visual entre la imagen como ícono-ídolo y la imagen como ícono-mímesis.

Originalmente, las figuras religiosas —igual que las de personas muertas— no eran *representaciones* de los dioses, sino *presentaciones* de éstos. Su cometido era "establecer una verdadera comunicación con la potencia sagrada [...] volver presente esta potencia *hic et nunc*"; con ellas se pretendía "hacer ver lo invisible".³ Esas figuras *cargadas de presencia* —llamadas *xoana*— eran consideradas de origen sobrehumano o divino; eran *aquiropoiéticas* (no hechas por mano humana). [*Ibid.*, p. 155] Pero, sobre todo, carecían de la más mínima cualidad mimética: no eran imitaciones, sino simbolizaciones. [*Ibid.*, p. 152]

² Vernant, Jean-Pierre: "Razón, racionalidades griegas", en J.-P. Vernant, *Entre mito y política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002 [1996], pp. 74-99, p. 74.

³ Vernant, Jean-Pierre: "Imagen, imaginario, imaginación", en *Ibidem*, pp. 151-207, ver pp. 153-154.

Cada *xoanon*, en la medida en que albergaba una presencia divina auténtica, era elemento fundamental de un sistema que lo ocultaba dentro de la casa del sacerdote-gobernante. Pero se lo podía mirar en ocasiones especiales —como procesiones y rituales públicos—. La misma función de los *xoana* podía ser desempeñada por algún otro objeto: un cetro, un escudo, una corona... Mas hubo un momento en que el *xoanon* salió a los espacios públicos, ubicándose en lugares abiertos a toda la población, como los templos: "A partir de entonces la estatua [es] 'representación' en un sentido verdaderamente nuevo [...] el símbolo divino se ha transformado en una 'imagen' del dios". [*Ibid.*, p. 162] Un nuevo paso en esta evolución se dio cuando hacia el siglo VI a.C. en los cementerios se representaba a los muertos mediante figuras antropomórficas que los eternizaban con un aspecto bello y juvenil: "Abriendo paso al aspecto propiamente humano del cuerpo, la escultura daba origen a una crisis para la imagen divina [...] La imagen, dejando de encarnar lo invisible, el más allá, lo divino, se constituye como la imitación de la apariencia". [*Ibid.*, pp. 156-167]

La pérdida de valor numinoso de la figura del dios o del muerto implicaba el aumento de su valor mimético.⁴ También implicaba que *la imagen se podía convertir ya en una herramienta epistémica* al servicio de la investigación científica. Vernant subraya que la adquisición de ese valor mimético se dio a la par con el desarrollo de la racionalidad: "La categoría de la representación figurada no es un dato inmediato del espíritu humano. [...] Es un cuadro mental que, en su construcción, supone que ya se han desarrollado y dibujado netamente [...] las nociones de apariencia, de imitación, de similitud, de imagen, de falso semblante".⁵ [*Idem*, p. 168] Cabe insistir sobre este cambio, crucial para el pensamiento científico. A partir de entonces fue no sólo posible sino necesario distinguir entre "objetividad" y "subjetividad", "verdad" y "error", "sentido propio" y "sentido figurado", "ciencia" y "mito". Esto ocurrió cuando el vehículo principal del conocimiento y de su transmisión dejó de basarse en la oralidad y en las imágenes para basarse casi exclusivamente en la escritura (alfabética), con las

⁴ Aunque a la vez —según Platón— su devaluación por ser meramente imitativa.

⁵ Poco después, con Aristóteles, se evaluó mucho más positivamente la mimesis y la imagen. La primera, en la *Poética*, donde la imitación era considerada como una facultad humana fundamental: semilla de la creación, de la invención, del arte. La segunda, en el *Tratado sobre el alma*, en donde se afirmó que "el intelecto no piensa sin imágenes".

consiguientes exigencias de que ésta debía ser clara, argumentativa, demostrativa y racional.

b) *La imagen gnóstica en el mundo helenístico*

Al paso de los siglos, cuando el universo cultural grecolatino empezaba a resquebrajarse, surgió el *gnosticismo*, sistema filosófico-religioso de origen egipcio y medio oriental que tuvo su auge entre los siglos II y III d. C., extendiéndose a Europa y al lejano Oriente. Al respecto, dice Hans Jonas en su estudio clásico sobre el tema:

A pesar de lo poco ortodoxo y subversivo que fue el gnosticismo en relación con [el judaísmo y el cristianismo], sistemas de pensamiento [...] afines, su carácter revolucionario sale a la luz sólo en su confrontación con el mundo de ideas y valores *clásico-pagano*, con el que choca violentamente. [...] El desafío gnóstico fue una expresión de la crisis experimentada por la cultura en general. Entender el gnosticismo como tal desafío es en parte entender su esencia.⁶

Esto es relevante en la medida en que nos ayuda a entender el contexto en que cambió la concepción del conocimiento y, por tanto, de la imagen como vehículo del conocimiento. Siguiendo a Jonas, cabe distinguir en la Antigüedad griega y helenística dos modalidades del conocer: un proceso racional, lógico o científico que busca entender el mundo y aprovecharlo en beneficio del ser humano (la *episteme*), y un camino terapéutico, religioso o místico en que se vive una experiencia religiosa y de transformación personal, la cual lleva al sujeto a un (re)encuentro con lo sobrenatural y a su "salvación" o liberación (la *gnosis*) con respecto a las cadenas que lo tienen atado al mundo. La *episteme* tiene un carácter teórico en tanto es una actividad intelectual que piensa el mundo y pretende explicar objetivamente las leyes generales de su funcionamiento: "el objeto del conocimiento es universal y la relación cognitiva es 'óptica', es decir, un equivalente de la relación visual con la forma objetiva [...] la mente es 'informada' de las formas que contempla y mientras las contempla (las piensa)". En

⁶ Hans Jonas, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, Madrid, Siruela, 2000 [1958, 1963, 1991], p. 259. Un importante aspecto de ese cambio de valores fue el nuevo sentido que adquirió la noción de 'kosmos'. En el mundo grecolatino, significó "orden", entendido como un arreglo racional del universo, de la vida social en la *polis* y de la vida individual de cada ciudadano: todos estos niveles se mantenían en consonancia. En cambio, para el gnosticismo el cosmos era una creación demoníaca dentro de la cual se encontraba, encarcelado en los cuerpos y las almas de los seres humanos, el espíritu divino. Dios era "acósmico", era "supramundano" en el sentido más fuerte del término, incluso "contramundano". Era un dios "extraño". El orden cósmico (la *heimarméne*) era una ley opresiva de la que había que escapar para alcanzar la salvación y la vuelta al origen divino. [Cf. *ibid.*, pp. 261-284]

cambio, al ser la gnosis una experiencia transformadora de la condición humana, tiene un carácter práctico, vivencial: "su efecto en el alma transforma al propio conocedor, haciéndole compartir la existencia divina, [...] pretensión de todo verdadero misticismo. [...] Conocer es al mismo tiempo 'ser conocido'. [*Ibid.*, p. 69] La *theoría* y la *episteme* racionales tienen un carácter "visual" y se basan en la observación y en el distanciamiento con respecto al objeto de conocimiento. La *gnosis* tienen un carácter "interior" y persigue la fusión con el objeto de conocimiento.

El vastísimo (espacial y temporalmente) momento de la historia al que se conoce como "helenismo" era un complejo cultural en donde se hablaba y se pensaba en griego. Con esta lengua —y sólo con ella— se tenía acceso al *logos*: “Ser un buen ciudadano del cosmos, un *cosmopolita*, constituye la finalidad moral del hombre; y el derecho a esta ciudadanía se obtiene única y exclusivamente con las posesión del *logos* o razón, es decir, el principio que lo distingue como hombre y lo sitúa junto al mismo principio que gobierna el universo”. [*Ibid.*, p. 40] La Hélade se extendía hasta el último rincón del Imperio Romano de Oriente en que existieran instituciones organizadas con el modelo griego. De ese modo, Oriente mismo se helenizó; pero también fluyó una corriente en sentido inverso, que orientalizó a Occidente, arrastrando multitud de elementos que fueron depositándose en suelo occidental.

Grecia había inventado el *logos*, el concepto abstracto, el método de exposición teórica, el sistema razonado: uno de los más grandes descubrimientos de la historia del pensamiento humano. El helenismo facilitó a Oriente este instrumento formal, aplicable a cualquier tipo de contenido, y Oriente hizo uso de él. [...] Hasta entonces, el pensamiento de Oriente había rehuido lo conceptual y se había expresado en imágenes y símbolos, disfrazando más que exponiendo lógicamente sus objetivos fundamentales en forma de mitos y de ritos. [...] Llegado el momento, Oriente lanzaría su contraofensiva con las armas adquiridas en el arsenal griego. [*Ibid.*, pp. 56-57]

Se puede decir, pues, que el encuentro de esas dos grandes corrientes producía la convivencia entre un pensamiento filosófico basado en el discurso, la abstracción y la teoría, y un pensamiento basado en el mito, la imaginación y el simbolismo. Si no se fundían entre sí, al menos aprendían a sobrellevarse. Quizá sea éste el origen de la oscilación posterior de Occidente entre el amor y el odio a las imágenes, entre la exaltación y el rechazo de las palabras.

Jonás apunta que se dio una confluencia efervescente de judaísmo helenístico (filosofía judeoalejandrina), de cabalismo, de astrología y magia babilónicas, de fatalismo occidental, de cultos místéricos, de cristianismo, de neopitagorismo, de neoplatonismo... En este ambiente surgió el gnosticismo, que se caracterizaba por tres rasgos básicos: su orientación religiosa anticristiana y antijudía, su ofrecimiento de la salvación como un abandono del mundo y su dualismo (separación de dos ámbitos del ser: Dios y el mundo, espíritu y materia, bien y mal).⁷ Y distingue dos grandes vertientes del gnosticismo: la irania, de corte dualista, en donde desde el principio existen dos principios contrarios, de cuya confrontación surge el mundo; y la sirio-alejandrina, de corte monista, según la cual el movimiento inicial que da origen al mundo deriva de la divinidad misma. En la primera se encuentran el enfoque contenido en el "Himno de la Perla" (texto contenido en el apócrifo *Hechos de Tomás*), y el sistema de Mani (o maniqueísmo), doctrina irania radicalmente dualista. La segunda encuadra sistemas como el de Simón Mago, Basílides, los gnósticos cristianos Marción y Valentín, así como la exposición del *Poimandres* (primer tratado del *Corpus Hermeticum*). Es difícil extraer de todos estos sistemas gnósticos un concepto unificado de la imagen. Pero sí tienen algunas ideas en común: el enviado de Dios al mundo como

⁷ He aquí algunos conceptos gnósticos, según Jonas [Cfr. *Ibid.*, pp. 76-130]:

- a) *Teología*. La relación entre Dios y el mundo es radicalmente dual. Dios es "absolutamente transmundano", por lo que el universo, cosmos o mundo no es creación suya ni es gobernado por Él. El mundo fue creado por poderes inferiores o demonios y es regido por ellos (llamados *arcontes*, es decir, gobernadores). El primer y principal arconte es Yaldabaot o Yahvé.
- b) *Cosmología*. El universo, creación de los arcontes, es como una gran prisión, en cuyo estrato más profundo vive el ser humano. Así, éste vive separado de Dios por una gran cantidad de esferas concéntricas. Sofía, emanación del Uno primordial o Pleroma, fue quien, rompiendo ese orden, engendró al primer arconte.
- c) *Antropología*. "El hombre, el principal objeto de esas vastas disposiciones, está compuesto de carne, alma y espíritu [...] su origen es doble: mundano y extramundano. No sólo el cuerpo, también el 'alma', es un producto de los poderes cósmicos, que moldearon el cuerpo a imagen del divino Hombre Primordial (o Arquetípico) y lo animaron con sus propias fuerzas físicas: éstas son los apetitos y las pasiones del hombre natural [...] que, sumados [...] forman el alma astral del hombre, su 'psique'. Encerrado en el alma está el espíritu o 'pneuma' (llamado también la 'chispa'), una porción de la substancia divina desde la cual ha caído en el mundo. A su vez, los arcontes crearon al hombre con el expreso propósito de mantenerlo allí cautivo [...] Su despertar y liberación se producirán a través del 'conocimiento'." El pneuma (espíritu) es sustancia divina encerrada en la psique (alma) y en el soma (cuerpo).
- d) *El extraño*. El concepto de extrañeza se refiere a la estancia tanto del ser humano en el mundo como a la relación de Dios con el mundo. Puesto que el mundo es obra de los arcontes, los humanos (que tienen una parte pneumática) se sienten extraños en él. La Vida auténtica es la que se encuentra en las esferas transmundanas, en la luz.
- e) *Más allá, exterior, este y el otro mundo*. "Si la Vida es originariamente extraña, su hogar se encontrará 'fuera' o 'más allá' de este mundo."

salvador de éste es imagen de Dios mismo; el eón Sofía creó una imagen surgida de sí misma, contraviniendo así el orden originario del Pleroma; el mundo fue creado por los arcontes como una imagen del Pleroma, como una imitación degradada de éste; los arcontes crearon al ser humano como una imagen de Dios, su imitación psíquica.

El Himno de la Perla⁸ es un conmovedor relato que dramatiza el encuentro del sujeto consigo mismo, esto es, con el *pneuma* que hay en su interior. Y dicho encuentro es posible gracias a una imagen física que, plasmada en su indumentaria, lo lleva de vuelta a su espiritualidad perdida y a sus orígenes:

Al contemplar ahora el vestido, me pareció que se transformaba en imagen de mí mismo reflejada en un espejo: a mí mismo, entero, veía en él y a él, entero, veía en mí mismo; que éramos dos, separados, y sin embargo uno en la igualdad de nuestras formas... Y la imagen del Rey de reyes se repetía por todo él... También vi temblores por todo él, movimientos de la gnosis.⁹

A lo que Jonas comenta:

El reconocimiento último y la reunión se producirán entre este principio oculto de la persona terrenal y su original celeste. Así, la función del vestido en nuestro texto, como forma celeste del yo invisible (temporalmente oscurecido), es una de las representaciones simbólicas de una doctrina muy extendida y esencial para los gnósticos. No es exagerado decir que el descubrimiento de este principio interior trascendente del hombre y la importancia suprema de su destino constituyen el núcleo de la religión gnóstica. [*Ibid.*, pp. 156-157]

Así, la imagen sensible desempeña una función gnóstica central, en tanto el sujeto accede, gracias a ella, al (re)conocimiento de sí mismo: la recuperación-liberación de su espiritualidad (su *pneuma*) que yacía encerrada dentro del alma (la *psique*) y el cuerpo (el *soma*), la reunión de esta espiritualidad con lo divino de la cual procede.

El maniqueísmo planteaba la separación absoluta, previa al origen del mundo, de los dos principios básicos: el bien y el mal, la luz y la oscuridad.

"Antes de la existencia del cielo y de la tierra y de todo lo que hay en ellos hubo dos naturalezas, una buena y otra mala. Ambas están separadas una de otra. El principio bueno habita

⁸ "The Hymn of the Pearl", en Bentley Layton, *The Gnostic Scriptures. Ancient Wisdom for the New Age*, New York, Doubleday, 1987, pp.371-375.

⁹ Citado en H. Jonas, *op. cit.*, pp. 147-148.

en el lugar de la Luz y es llamado Padre de la Grandeza. [...] El mundo de la Luz limita con el de la Oscuridad sin que exista un muro divisorio entre los dos" (Teodoro bar Konai) [Citado en *ibid.*, p. 232]

El mundo se originó por la mezcla de estos principios cuando la oscuridad, por envidia o por odio, lanzó un ataque hacia lo superior. "El amenazador ataque de la Oscuridad produce una agitación en el reino de la Luz, que saca a ésta de su reposo y la obliga a dar un paso que no se hubiera producido de otro modo, esto es, el de 'crear' ". [*Ibid.*, p. 126] Así, la Luz se ve obligada a realizar varias creaciones, que conducen finalmente a la del universo mismo. [*Ibid.*, pp. 237-250] La respuesta de la Oscuridad es un golpe contundente: la creación del sistema de reproducción sexual del ser humano, mediante el cual garantiza que éste no deje de multiplicarse en el mundo y, por ende, de mantener cautivo el fragmento de Luz que cada persona guarda en su interior. Para ello, crea a Adán y Eva a *imagen* de la forma del Mensajero, encerrando en ellos la Luz que tiene a su disposición.

¡En esto se convierte la idea bíblica de la creación del hombre a imagen de Dios! La "imagen" se ha convertido en una obra de la Oscuridad, siendo esta copia [...] un ardid diabólico dirigido contra el original. [...] A partir de ahora, la lucha entre la Luz y la Oscuridad se concentra en el hombre, que pasa a ser la recompensa más valiosa y el principal campo de batalla de las dos partes contendientes. En él se centran ahora todos sus intereses: la Luz, el de su restauración; la Oscuridad, el de su supervivencia. [*Ibid.*, p. 247-248]

De cualquier manera, el cosmos es ajeno a la divinidad, es el reino de la Oscuridad, de la maldad. Y el retorno del alma a su origen es posible sólo mediante el conocimiento liberador; su salvación es producto de su alejamiento del mundo — creación maligna— y el consiguiente logro de la *gnosis*.

Al ser la ignorancia un producto "de la inmersión divina en el mundo inferior" y a la vez "la causa principal de la existencia de dicho mundo inferior",

el "conocimiento" asumirá también un estado ontológico [y se] convierte [...] en el único vehículo de salvación, y a esta salvación en un *acontecimiento cósmico* en cada alma. [...] Este tipo de solución [...] establecería la posición absoluta de la *gnosis* en el esquema soteriológico: de ser una condición necesaria para la salvación, que todavía requería la cooperación de los sacramentos y de la gracia divina, de ser un medio más entre otros, pasa a ser la forma adecuada de la salvación misma. [...] Sujeto y objeto son lo mismo en esencia [...] son contenidos de una concepción mística del "conocimiento" que sin embargo pueden tener una base racional en las premisas metafísicas pertinentes. [*Ibid.*, pp. 201-203]

Esta forma de conocimiento es la antítesis del modo epistémico que el

pensamiento racional griego desarrolló especialmente con Aristóteles y el estoicismo. Es un conocimiento en donde el sujeto se ve implicado profundamente en su objeto, al grado de perder su identidad. Es también un conocimiento que se basa en imágenes (pues el discurso verbal resulta insuficiente y limitante), pero de una manera ambivalente: al igual que en el método epistémico, se recurre a las imágenes no sensibles (el sujeto requiere una potente facultad imaginativa y hace uso de un nutrido acervo de imágenes imaginarias); a la vez, dada la tendencia gnóstica al ascetismo, a la negación del cuerpo y del mundo en general, se resta valor a cualquier imagería física, especialmente de la visual. Esto ocurre con todo misticismo, y el misticismo gnóstico no puede ser la excepción. La gnosis implica una iluminación extática, un acceso al terreno de lo inefable, de lo invisible.

Jonas dice define varios sentidos de la gnosis: conocimiento del mito gnóstico sobre el origen del mundo, la situación del ser humano en éste y sus posibilidades de salvación; la especulación coherente sobre estos temas; el conocimiento de los medios sacramentales, así como de la ruta que el espíritu seguirá en su ascensión salvadora hacia lo divino. [*Ibid.*, p. 303] La auténtica gnosis es sólo la realización efectiva de esa ascensión:

En el contexto gnóstico, esta transformadora experiencia directa es *gnosis* en el sentido más elevado y al mismo tiempo más paradójico del término, ya que se trata del conocimiento de aquel que no es susceptible de ser conocido. [...] La mística *gnósis theou*. [...] Se trata tanto de un "ser conocido" por Dios como de un "conocer" a Dios, y es por esta relación de mutuo conocimiento por lo que la "gnosis" se encuentra más allá del término de "conocimiento" propiamente dicho. [...] El ser del conocedor se amalgama con el ser del objeto. [...] Por su propio testimonio en la literatura mística, esta experiencia une vacío y plenitud. Su luz ilumina y ciega. [...] El iniciado sale al exterior y va más allá de sí mismo hacia un ser diferente. El proceso culmina con la experiencia extática de la deificación. [*Ibid.*, pp. 303-305]

He aquí un texto gnóstico citado y comentado por Jonas:

*Oh tú, que te encuentras más allá de todas las cosas,
¿cómo te llamaré?
¿Cómo alabarte por medio del lenguaje,
si no eres expresable por lenguaje alguno?
[...]
Eres el único inefable
pero engendras todo lo que está abierto al lenguaje.*
(Versos iniciales de un himno de Gregorio el Teólogo)

El comienzo y el final de la paradoja que es la religión gnóstica está representado por el Dios desconocido, el cual, imposible de conocer por principio, por ser el "otro" de todo lo conocido, es sin embargo el objeto de un conocimiento e incluso demanda ser conocido. Este Dios [...] invalida todos los símbolos de su figura así creados. En resumen, este Dios que rechaza ser descrito es sin embargo mencionado en el mensaje gnóstico, comunicado en el lenguaje gnóstico y predicado en las alabanzas gnósticas. El mismo conocimiento de este Dios es el *conocimiento de la imposibilidad de conocerle*; su definición se produce así por medio de negaciones, y así surge la *via negationis*, la teología negativa. [*Ibid.*, p. 307]

Específicamente en lo que a la imagen (sensible o no sensible) se refiere, persiste la paradoja. Como seres carnales, los humanos requieren de apoyos físicos o imaginarios para concebir a Dios; pero el encuentro con Él implica rechazar cualquier apoyo somático o psíquico. En consecuencia, Jonás afirma que el mito gnóstico no tuvo una versión visual:

[esa] historia de luz y de oscuridad, de conocimiento y de ignorancia, de orgullo y de piedad, no en la escala del hombre sino en la de los seres eternos [...] no contó con un Miguel Ángel, un Dante o un Milton para volver a ser relatada. [...] Nuestro arte, nuestra literatura y muchas cosas serían diferentes si el mensaje gnóstico hubiese pervivido. [*Ibid.*, p. 19]

¿Fue así? ¿Hasta qué punto el gnosticismo desapareció y con él su propia imagería?

Paso ahora al trabajo de Ignacio Gómez de Liaño¹⁰ para responder que *sí existió una imagen gnóstica*, y no sólo en los tiempos de esplendor de esta religión. Filtrada por caminos subterráneos afloró en el mundo cristiano, así como en el entorno del budismo tántrico, adaptando sus contenidos a las necesidades de cada religión. No contó con un Miguel Ángel ni un Milton, pero sí pervivió en los rosetones de las catedrales medievales, en las imágenes verbales de la mística cristiana y en los mandalas orientales.

El autor afirma de entrada que "en los diagramas gnósticos alienta el eterno afán de conciliar imagen y concepto, lógica y corazón; las dimensiones, en fin, estéticas, gnoseológicas y éticas de la vida". [*Ibid.*, I, p. 23] El antecedente más lejano de los diagramas gnósticos es un legendario *diagrama zodiacal* diseñado y realizado por Metrodoro de Escepsis (siglo II a. C.). Proveniente de la Academia Nueva, este

¹⁰ Ignacio Gómez de Liaño, *El círculo de la sabiduría*, Vol I, *Diagramas del conocimiento en el mitraísmo, el gnosticismo, el cristianismo y el maniqueísmo*, Vol. II, *Los mandalas del budismo tántrico*, Madrid, Siruela, 1998.

personaje llevó a su perfección, según palabras de Plinio, el arte de la memoria. En aquella época estaba en auge el *enciclopedismo*, del cual el sirio Posidonio de Apamea era el máximo representante. Ese último hacía confluír la cosmología y la utilización de imágenes mentales, y consideraba que "del orden riguroso que existen en el cosmos — regido por la Razón y la Providencia divinas— [se] deduce [...] la posibilidad de la adivinación". [*Ibid.*, p. 32] Pero *dicho diagrama no era en realidad una representación visual o material, sino más bien intelectual o imaginaria*. Funcionaba como un "dibujo mental, careciendo de importancia sus eventuales soportes físicos". [*Ibid.*, p. 45] A lo cual me atrevo a agregar que era una imagen epistémica, por tener usos informativos e intelectuales, más que místicos.

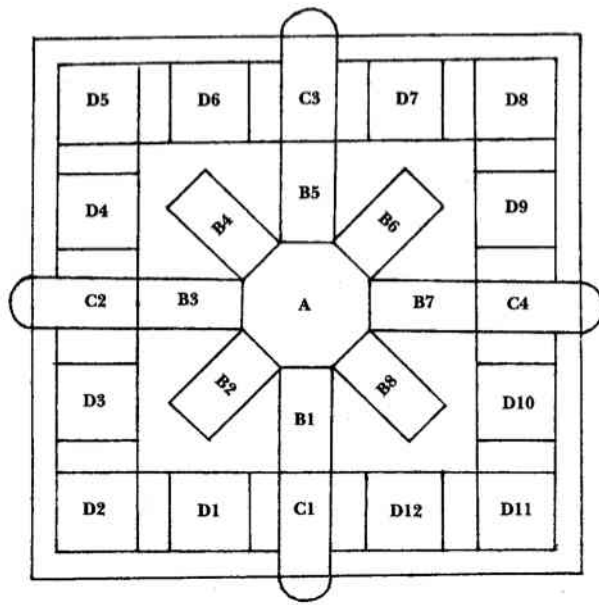
El diagrama se estructuraba en divisiones dodecádicas basadas en los números 36 y 360, de valor astronómico, y en una división tetrádica correspondiente a las cuatro estaciones del año. Se obtenía una péntada si se agregaba un centro a esta última, que significaba el *axis mundi* o eje de rotación de la esfera celeste. Consistía en un conjunto de lugares (*loci*) organizados en círculos concéntricos. En cuanto a su aspecto enciclopédico, incluía contenidos sobre anatomía, psicofisiología, teología simbólica y geografía. Pero más relevantes eran sus representaciones visuales de nociones filosóficas como *Nous* o Intelecto, *Pronoia* o Providencia y *Prognosis* o Preconocimiento. [*Ibid.*, pp. 77-82] Todos estos contenidos eran aprendidos y recordados siguiendo la técnica icónica de Posidonio. Según los gnósticos, que reconocían "el poder de la *imagen activa* para influir en la conducta", [*Ibid.*, p. 83] el aprendiz dibujaba mentalmente cuadros que representaban las invisibles realidades morales.

El primer diagrama gnóstico propiamente dicho que explica Gómez de Liaño es el descrito en la *Revelación según Juan* o *Apocryphum Johannis*.¹¹ Aquí, un ser divino se revela a un hombre que, acongojado, "se pregunta por Dios, por el origen del mundo, por el destino del hombre". [*Ibid.*, p. 141] La parte central de este tratado se refiere con detalle a dicho diagrama, que organiza visualmente la exposición del mito gnóstico. Como en todos los diagramas, las nociones filosóficas o religiosas (por ejemplo

¹¹ *The Secret Book according to John*, en B. Layton, *op. cit.*, pp. 28-51.

Intelecto-Nous o Preconocimiento-Prognosis) son personificadas mediante figuras localizadas en distintos lugares del diagrama. Gómez de Liaño se arriesga a reconstruirlo visualmente, "cosa que quizá no llegaron a hacer ni Ireneo de Lion ni Orígenes de Alejandría". [*Ibid.*, p. 195]





36. Dibujo esquemático del diagrama setiano-barbelognóstico (ver lám. II).

[Figs. 1a y 1b: Diagrama gnóstico descrito en el texto *Revelación de Juan*, según *Ibid.*, p. 152 y Lám. III]

Explicación simplificada del contenido del diagrama

A. Tríada suprema: Padre Ignoto. Barbelo. Unigénito

B. Ogdóada:

B2 Prognosis (Preconocimiento)

B4 Aphtharsia (Incorrupción)

B6 Aeonia Zoé (Vida Eterna)

B8 Aletheia (Verdad)

B1 Nous

B3 Thelema (Voluntad)

B5 Logos

B7 Autógenes—Cristo

C-D. Dodécada:

C1 Harmozel, Charis (Gracia), Adán

C2 Oroaiel, Synesis (Entendimiento), Set

C3 Daveithe, Aisthesis (Percepción), Hijos de Set

C4 Eleleth, Phronesis (Prudencia), Espirituales

D1 Charis, D2 Verdad y D3 Morphe

D4 Pronoia, D5 Aisthesis y D6 Memoria

D7 Synesis, D8 Agape y D9 Idea

D10 Perfección, D11 Paz y D12 Sofía

Tal vez al lector le parezca sumamente abstruso todo esto. Pero es necesario incluirlo a fin de dar una idea del enorme esfuerzo que debía realizar el estudiante gnóstico para visualizar la ubicación, la figura y el significado de cada uno de los eones. La interiorización de esas imágenes gnósticas exigía y fomentaba que se aplicara un auténtico y complejo *pensamiento visual*.¹² Para Gómez de Liaño,

Lo esencial de la instrucción gnóstica no estaba en las imágenes gráficas —cuyo valor sólo podía ser instrumental—, sino en una forma de representación interior. [...] El fundamento está en la activa, casi demiúrgica, contemplación de imágenes o estatuas mentales que representan virtudes y caracteres divinos, conforme a la revelación del Logos. [*Ibid.*, pp. 205-206]

III. Imagen gnóstico-cristiana medieval

a) Imágenes anagógico-apofáticas

No es lo mismo acercarse al Pseudo Dionisio Areopagita apoyándose sólo en sus antecedentes griegos, judíos, neoplatónicos y cristianos (con sus textos doctrinales y filosóficos aceptados por la Iglesia Católica), que tomando también en cuenta el gnosticismo. En este caso —es la estrategia seguida aquí—, sus ideas adquieren una riqueza matizada de francos tintes gnósticos.

A este personaje no lo satisfacía la imaginería comúnmente en uso (visual o intelectual), que recurría a objetos y entes animados para representar a Dios o a los seres angélicos: "No podemos imaginar, como hace el vulgo, aquellas inteligencias celestes con muchos pies y rostros, de forma parecida a bueyes o como leones salvajes".¹³ La cuestión que afrontaba era cómo "lograr en las criaturas, en cuanto sea posible, la semejanza y unión con Dios", [*Ibid.*, 164 D-165 A] y para resolverla partía de un principio: que los seres humanos no pueden elevarse "por vía puramente espiritual a imitar y contemplar las jerarquías celestes sin ayuda de medios materiales que [los] guíen como requiere [su] naturaleza", pues "necesitamos algo que nos sea

¹² El género diagramático llegó a su edad de oro con Valentín (siglo II), filósofo egipcio fundador de una escuela gnóstica especialmente peligrosa para el catolicismo. Gómez de Liaño también lo reconstruye. [Cf. *ibid.*, pp. 421-472]

¹³ Pseudo Dionisio Areopagita, *Jerarquía celeste*, 137 A, en *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1945, 417 págs.

connatural". [*Ibid.*, 121 D y 140 A] Es decir, ante la imposibilidad para los humanos de seguir un método "puramente espiritual" de acceso a Dios, la utilización de imágenes simbólicas permitía a las inteligencias humanas elevarse hasta lo supramundano. Ésa era la vía o método *anagógico*: la elevación a lo inmaterial-invisible por medio de lo material-visible.¹⁴

Ahora bien, hay dos variantes de esa elevación: "Una procede naturalmente por medio de imágenes semejantes a lo que significan. La otra emplea figuras desemejantes hasta la total desigualdad y el absurdo". [*Ibid.*, 140 C] En la primera se utilizan símbolos afirmativos; en la segunda, negativos. Para remitirse a Dios, que no tiene figura ni atributos materiales, el mejor camino es la segunda versión, que recurre a la *desemejanza* y no a la *semejanza*, puesto que Dios no es semejante a nada de lo que captan nuestro sentidos o nuestra inteligencia: ésa era la vía o camino *apofático* (por negación). El Pseudo Dionisio estableció así la *teología negativa*, según la cual de Dios no se puede decir ni mostrar lo que es, sino sólo lo que *no* es. Por otro lado, coincidía con los planteamientos gnósticos, en tanto el espíritu ("la parte superior del alma"¹⁵, ya que la inferior es la propiamente *psíquica* o cargada de pasiones) podía volver así a su fuente originaria.

En *Los nombres de Dios* afirmaba que ni las imágenes ni las palabras alcanzan a expresar o a representar lo divino:

Signos y figuras no son lo mismo que las realidades inmateriales a que se refieren; lo corpóreo no aprisiona lo intangible e incorpóreo. [...]. Ningún razonamiento puede alcanzar

¹⁴ Ignacio Gómez de Liaño señala un elemento gnóstico en la imagería dionisiana: el símbolo de las ruedas ígneas como las formas más cercanas a Dios. El Pseudo Dionisio daba "una justificación metafísica y bíblica a la estética del círculo rodeado de círculos giratorios alrededor del medallón central del Uno-Bien, que constituye los diagramas simbólicos y maniqueos. Con su *teología simbólica* legitima, además, el uso de figuras". [*Op. cit.*, I, p. 634] Pero eso no era todo, pues "las jerarquías dionisianas que giran en torno al Uno-Luz incognoscible dan también la clave de las maquinarias diagramáticas gnósticas en un punto esencial, ya que la finalidad que con ellas se persigue es *imitar a Dios hasta configurarse con El*, purificando el alma para lograr esa imitación". [*Ibid.*, p. 635]

¹⁵ *Ibid.*, 141 B.

aquel Uno inescrutable. No hay palabras con que poder expresar aquel Bien inefable, el Uno, fuente de toda unidad.¹⁶

Pero ello no implica abandonar el simbolismo anagógico-apofático, pues es el único a nuestro alcance: "Mas al presente nos valemos de símbolos para entender, en cuanto nos es dado, las realidades divinas. Mediante ellos [...] nos elevamos a la verdad una y desnuda. Entonces abandonaremos las imágenes que teníamos de lo divino". [*Ibid.*, 592 C] El sujeto recurre a las imágenes simbólicas para acceder a Dios; pero, una vez que ha accedido, puede prescindir de ellas. La tendencia hacia el abandono de la representación era una abierta exaltación mística de la oscuridad y del silencio; era la ausencia absoluta de imágenes y de palabras: "ahora que escalamos desde el suelo más bajo hasta la cumbre, cuanto más subimos más escasas se hacen las palabras. Al coronar la cima reina un completo silencio. Estamos unidos por completo al Inefable".¹⁷

b) *Iconografía sacramental*

Si, como se ha visto, la imagen medieval cristiana por excelencia era aquella visible sólo por el ojo espiritual, entonces las imágenes visibles o materiales tenían en ese mundo no sólo la función de intermediarias en la relación del humano con Dios. Eran, a la vez, medios para producir imágenes "interiores" o "espirituales"; estaban, como dice Régis Debray, "al servicio de la vida interior".¹⁸ La máxima expresión cristiana de esas imágenes capaces de tender un puente directo entre la materialidad y la inmaterialidad fueron los llamados "íconos", cuya vigencia se extiende por casi dos milenios, desde sus orígenes prebizantinos hasta la actualidad, floreciendo sobre todo en el ámbito de la Iglesia de Oriente y el cristianismo ortodoxo: Bizancio, Rusia, Grecia, Bulgaria, Siria...

Un primer rasgo a destacar es que la imagen que ofrece el ícono se basó en la bidimensionalidad. La imagen plana de Dios ofrecía menos posibilidades de ser confundida con las cosas materiales y por lo mismo podía ser más apta para remitir a su usuario a realidades suprahumanas y suprasensibles. Kurz Weitzmann¹⁹ señala que ésta es una tendencia de las

¹⁶ Pseudo Dionisio Areopagita, *Los nombres de Dios*, 588 B.

¹⁷ Pseudo Dionisio Areopagita, *Teología mística*, 1033 C.

¹⁸ Régis Debray, *Vida y muerte de la imagen*, p. 65.

¹⁹ Weitzman, Kurz: "The Origin and Significance of Icons", en K. Weitzman *et. al.*, *The Icon*, pp. 3-10, New York, Alfred A. Knopf, 1982.

religiones místicas, de lo cual podemos inferir que los íconos cumplían muy bien con las funciones que asignara a las imágenes de culto el Pseudo Dionisio: permitir que el usuario se valiera de un soporte material para elevarse a realidades inmateriales. ¿Tendríamos que extrañarnos de que una imagen tan abstracta y formalmente esquematizada como la del ícono sea comprendida por las mayorías; que sea *utilizada* más que *apreciada estéticamente*; que sea capaz de propiciar una experiencia vital muy profunda y no sólo un medio para tener una experiencia estética? Si juzgamos con criterios occidentales renacentistas, sí habría motivo de asombro, pues para éstos la imagen comprensible es aquella que se "parece" a la realidad. Para la cultura occidental moderna, la imagen es sólo una *representación* y nunca una *presentación*, por lo cual ante ella debemos mantener una actitud distanciada, crítica o de mera apreciación estética o intelectual. Pero si nos salimos de esos marcos ideológicos y nos ponemos en el lugar de quienes se acercan de manera "inocente" o espontánea a una imagen, de quienes *utilizan* sus imágenes en vez de *juzgarlas críticamente*, entonces no habrá por qué sorprenderse.

Con la imagen bizantina se originó "un realismo simbólico [...] el simbolismo se pone al servicio de un realismo místico [...] la representación adopta el lenguaje de los signos".²⁰ ¿Acaso este realismo místico de que habla Mahmoud Zibawi puede ser considerado como el equivalente del realismo filosófico que, siglos después y dentro del mundo cristiano, se opondría al nominalismo filosófico? Si entendemos que el ícono no se asume como una simple representación, sino como una auténtica presencia, no es descabellada la equivalencia: dentro de la imagen-presencia (la imagen del régimen ídolo, como la llama Debray), hay una realidad; en cambio, la imagen-representación es como el nombre, que no postula como necesaria la existencia de ninguna realidad más allá de la denominación. Zibawi describe a grandes rasgos el paso de la representación a la presencia como un paso "de la imagen al ícono": desde el rechazo platónico de las imágenes visuales, que son copias fenoménicas imperfectas del noúmeno, pasando por la metafísica de Plotino, se llega a la reivindicación pedagógico-teológica de la imagen por los Padres de la Iglesia, mas aún no a su aceptación como vehículo sacramental. Pero después, una vez que el Pseudo Dionisio ha aprovechado la herencia platónica y plotiniana para señalar los nexos entre lo visible y lo invisible, la Iglesia, sobre todo la de Oriente, acaba por reconocer el alto valor teológico de la imagen. Por eso San

²⁰ Zibawi, Mahmoud, *Iconos. Sentido e historia*, Madrid, 1999 [1993], LIBSA, p. 135

Gregorio el Teólogo afirma: "Hemos conservado de la cultura profana aquello que es búsqueda y contemplación de lo verdadero". [*Ibid.*, p. 139]

Mijail Alpatov indica un aspecto del ícono ruso que quiero destacar: su valor simbólico, por el cual los conceptos teológicos adquieren forma visual. Para él, en los íconos rusos

se da forma visual a conceptos específicos de la enseñanza religiosa mediante figuras u objetos convencionalmente representados (una figura femenina sobre un trono alado encarna a Sofía, la Sabiduría Divina; la muerte es vista como un esqueleto con una guadaña y cabalgando). [...] Pero éstas son alegorías más que símbolos. El simbolismo tiene fundamentos mucho más profundos y no se concentra en motivos individuales sino que abarca el conjunto del ícono. Se basa en la filosofía de la Antigüedad tardía (Pseudo Dionisio Areopagita), en la idea de que absolutamente todo en el mundo no es más que la apariencia externa de un significado verdadero, de la esencia. [...] [Esa esencia] es muy volátil y elusiva, y *casi siempre es difícil expresarla en palabras*.²¹

La referencia al viejo Pseudo Dionisio es sintomática de cuánto importa el simbolismo en el ícono, *dada la insuficiencia de las palabras*, y cómo por este rasgo tiene una gran afinidad con los diagramas gnósticos, que precisamente daban "forma visual" a los conceptos más abstractos de la teología.

¿Cómo se hacía un ícono? Esta pregunta no se refiere a su aspecto técnico o compositivo, sino a su aspecto vivencial, personal. ¿Cuál era la actitud adecuada para hacer un ícono? La extraordinaria película *Andrey Rubliov*, de Andrei Tarkovsky, nos muestra algo de lo que pasaba en la vida de un autor de íconos para llegar a pintar una obra de ese tipo: el hacedor de esas imágenes requería una profunda preparación espiritual para emprender su ejecución. Pero tal vez lo más difícil de entender no sea la profunda experiencia vital que debía soportar, sino la manera en que enfocaba el lenguaje pictórico de sus obras. Para estos autores, y para los usuarios y comanditarios de sus imágenes, los íconos eran *una forma de escritura*. Por ello es que un Teófanos el Griego, un Andrei Rublev o un Dionisij no sólo eran considerados "filósofos", sino que también eran llamados "iconógrafos", es decir, "escritores de imágenes" o, mejor, "escritores mediante imágenes". Al iconógrafo también se lo llamaba *hagiógrafo* e incluso *zoógrafo*: *era alguien que escribía mediante imágenes*, que escribía en

²¹ Alpatov, Mijail: "The Icons of Rusia", en Kurz Weizmann et. al., *op. cit.*, pp. 237-251, ver p. 242. Cursivas de F.Z.

imágenes sobre lo santo y que, *mediante su escritura, podía engendrar una "cosa viva"* que interactuaba con los espectadores, una cosa que los podía llevar a Dios a ambos, y cuyo autor último era Dios. Así como la liturgia era un gran ícono, gracias al cual la divinidad se hace presente, el acto de pintar un ícono era en sí un acto sagrado que requería una profunda preparación. Se iba más allá del uso instrumental que Gregorio el Grande confirió a las imágenes: lo que se pretendía aquí era alcanzar una correspondencia entre Dios y su representación con medios humanos. Como dice Arnold Köpcke-Duttler: "La imagen de Dios (*Bild*) [...] como imitación (*Abbild*) de él participa de la proto-imagen (*Urbild*), a la que se asemeja, y de ese modo manifiesta una realidad sagrada, que no pertenece a éste mundo. El ícono no es por ello en ningún sentido una *representación* religiosa, sino una imagen plena del misterio del Ser".²² La producción de estas imágenes era en sí una *gnosis*.

Los íconos son imágenes de la misma categoría que los diagramas gnósticos, los rosetones románicos y góticos, las pinturas de arena de los Navajos y los mandalas tibetanos: con todos se propicia una experiencia *integral* del sujeto, de modo que frente a la imagen intervengan sus sentidos elevándolo a realidades suprasensibles. Peter Stöger nos hace notar que, a diferencia de las tradiciones occidentales, que suelen reducir las experiencias a un solo sentido, generalmente el de la vista, en la Iglesia Oriental intervienen todos los sentidos: se ve y se toca el ícono, se escuchan las interminables invocaciones y cantos sagrados, se huelen los inciensos, se prueban los panes sagrados...²³ Pero hay otra interesante coincidencia. *En todas estas tradiciones*, señala Stöger, *escribir y figurar son lo mismo*; por ejemplo, en el Tíbet los mandalas son considerados "imágenes textuales", y de modo semejante los íconos cristianos "no eran pintados, sino escritos. Una de las más venerables escuelas de íconos en la antigua Rusia se llamaba 'La escritura' ". [*Ibid.*, p. 283]

²² Köpcke-Duttler, Arnold: "Russischer Pantokrator und leidender Jesus. Zum Bildungsgespräch zwischen Ost und West", en Rittelmeyer, Christian y Erhard Wiersing, *Bild und Bildung. Ikonologische Interpretationen vormoderner Dokumente von Erziehung und Bildung*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1991, pp. 137-145.

²³ Stöger, Peter: "Bilden, Bild und Bildung. Pädagogisch-anthropologisch und psychoanalytische Überlegungen", en Franz Pöggeler (Hrsg.), *Bild und Bildung. Beiträge zur Grundlegung einer pädagogischen Ikonologie und Ikonographie*, Peter Lang, 1992, pp. 267-300, p. 289.

El ícono es imagen gnóstica en tanto implica "el conocimiento divino", o incluso la identificación con Dios, y rechaza lo psíquico y lo corporal en su búsqueda de lo espiritual.²⁴ Por tanto, es la antítesis de la imagen renacentista.

IV. Imágenes gnósticas en el budismo tántrico

Volvamos a Gómez de Liaño. El segundo volumen de *El círculo de la sabiduría* busca mostrar cómo la tradición de los diagramas gnósticos viajó desde su lugar de origen hasta las remotas tierras asiáticas.²⁵ Lo que más le interesa son las importantes coincidencias entre el budismo y el gnosticismo que llevaron a ambas religiones hacia la imagen (material o imaginaria) como vehículo de meditación, de elevación espiritual y de iluminación mística o *gnosis*. Un aspecto en común es la separación entre un Buda físico (Sidharta, Gautama Shakyamuni) y un Buda espiritual (Tathagata), que equivale a la distinción que hacían los gnósticos entre el Jesucristo psíquico-somático y el Jesucristo pneumático-noético: el primero no era más que una apariencia material.²⁶ En la corriente budista de los mahasanghikas se desconfía del conocimiento expresado

²⁴ Mahmoud Zibawi sintetiza muy bien algunos valores del ícono:

- a) *La imagen del ícono como presencia*. "La imagen [del ícono] no es ilustración, sino teosofía especulativa [...] el ícono es una 'teoptía', una visión fundada en el conocimiento divino".²⁴
- b) *El rostro único del ícono*. En el ícono "lo psíquico es rechazado [...] la imagen sólo alcanza su plenitud en la semejanza divina que constituye su único arquetipo [...] es rechazado el retrato naturalista [...] el hombre es una teofanía de Dios. Reflejando su prototipo último, el rostro reencuentra su cara". [*Ibid.*, p. 57] Ésta es la "semejanza" con Dios que ofrece el ícono: una identificación no física con el prototipo, o más bien con el arquetipo (la *Urbild*). El retrato psicológico, a la manera romana o a la manera moderna, no existe aquí.
- c) *El ícono y la visión hacia dentro y hacia lo suprasensible*. "El ícono muestra un mundo indiferente a la experiencia de las visiones ópticas de la naturaleza material [...] hace desaparecer el espacio concreto, la pesadez, los escorzos, la luz natural y las leyes de la perspectiva". [*Ibid.*, p. 71] Se desinteresa de las apariencias de las cosas, para orientarse hacia la abstracción y la simbolización. [*Ibid.*, p. 90]
- d) *Ícono y escritura*. "El último Concilio Ecuménico, subrayando la proximidad del ícono a las Sagradas Escrituras, lo eleva hasta el rango de los Santos Evangelios." [*Ibid.*, p. 101] Por ello es que la iconografía se reserva para personalidades altamente espirituales, y se prohíbe que la practique cualquiera. [*Ibid.*, p. 104]

²⁵ I. Gómez de Liaño, *op. cit.*, Vol. II. Remito al lector a los dos primeros cuatro capítulos del libro, en donde nos traza un detallado cuadro de los contactos entre la cultura grecolatina y la cultura de la India, desde la época de Alejandro Magno hasta el siglo V. Su propuesta principal es que hubo una influencia filosófica, artística, literaria, científica y religiosa de Occidente a Oriente. Los valores del Imperio Romano de Oriente se difundieron en lengua griega, siendo así el helenismo el factor unificador de todos los pueblos que vivieron bajo la égida romana, e incluso de algunos cercanos al imperio. Habría que complementar este enfoque con el de Jonas, para quien la influencia fue tanto de Occidente a Oriente como en sentido contrario.

²⁶ A esta concepción se la conoció como docetismo.

verbalmente y mediante conceptos; asimismo, se sostiene que "ya como Nous puro ya como Persona inefable, Buda y los hombres, en cuanto participan virtualmente de la budeidad, poseen una chispa de luz ingénita que es posible liberar mediante determinadas meditaciones y prácticas espirituales". [*Ibid.*, p. 119] En ambos puntos coinciden con el gnosticismo.

Mención especial requiere el Nirvana, que nos remite tanto al gnosticismo como a la teología negativa del Pseudo Dionisio:

El nirvana, cuyo significado primario es "extinción", se determina, sobre todo, mediante enunciados negativos. Fin del sufrimiento, del deseo, del odio, del error. [...] La mejor imagen que, tanto en el Hinayana como en el Mahayana, se emplea para describir el nirvana es el espacio vacío. Se le podría comparar al *Theos agnostos*, trascendente a toda determinación, que corona la teología apofática de los gnósticos. El nirvana no es perceptible por los sentidos, pero no es mera Nada (*natthidhammam*). [...] Es un *mysterium*, lo "totalmente otro". (Glassenap) [*Ibid.*, pp. 120-121]

También, la noción del vacío como lo "totalmente otro" es equiparable a la idea gnóstica del "dios extraño". Y Gómez de Liaño apunta que el acceso al Nirvana equivale a la *ataraxia* de los escépticos y a la *anapausis* (reposo místico, fusión con el Dios ignoto) de los gnósticos.²⁷ [*Ibid.*, p. 121]

Con la evolución posterior del budismo, las coincidencias aumentaron. El Mahayana se desdobló en dos grandes escuelas: el Madhyamaka (encabezado en el siglo II por Nagarjuna, el gran expositor de la doctrina de la vacuidad) y el Vijñānavada o Yogachara (con Asanga, quien hacia el siglo IV sostiene que no hay nada más que pensamiento y el mundo exterior es irreal).²⁸ En esas corrientes, la imaginación adquirió una función muy relevante. Al ser degradado el mundo material a la categoría de fenómeno mental, de mera representación, el sujeto meditante se ve envuelto en imágenes durante su camino hacia el conocimiento. Por tanto, hay que encauzar lo imaginario:

²⁷ Es muy importante dejar en claro las diferencias entre gnosticismo y budismo más temprano, sobre todo en lo referente a la ausencia en este último de un creador y de un salvador. Sin embargo, con el surgimiento del Mahayana se adoptó en el budismo un enfoque soteriológico. [*Ibid.*, pp. 132-133]

²⁸ Ambas, nos dice Gómez de Liaño, darían origen al tercer vehículo del budismo: el Vajrayana (después del Hinayana y el Mahayana).

La disciplina de la imaginación pasa a ocupar inexorablemente el primer plano. Ahora bien, dado que la imaginación equivale a engaño. [...] Entonces es esencial regular su funcionamiento. No es otra cosa la que está en la base de los diagramas gnósticos (aparte de su pretensión enciclopédica) o en la de la teúrgia neoplatónica. Ni es tampoco otra la que se proponen los budistas tántricos con los mandalas. [*Ibid.*, p. 260]

Las imágenes gnósticas del budismo tántrico, a diferencia de las del gnosticismo clásico, sí son accesibles, pues desde el siglo XI hasta el día de hoy se siguen realizando. Gómez de Liaño presenta con detalle dos ejemplos. El primero es el de los mandalas descritos en el *Bardo thödol* (conocido en Occidente como *El libro tibetano de los muertos*), cuya autoría se atribuye a Padmasambhava (siglo VIII). Se trata de una serie de textos sobre el proceso seguido por quien está muriendo una vez que ha abandonado el mundo y tiene encuentros que pueden llevarlo a la iluminación. A lo largo de decenas de días, va teniendo distintas oportunidades de alcanzar la salvación-iluminación; si fracasa en una, continúa con la siguiente, y así sucesivamente. Esta experiencia es accesible también al meditante vivo que siga los pasos ahí descritos:

El meditante, o muriente, tiene que empezar por reconocer la Luz fundamental [...] que discurre por el centro de la columna vertebral. "Todas las cosas están desnudas y vacías como el espacio —se le dice—: existe solamente una inteligencia cual luz inmaculada que no tiene circunferencia ni centro. Tú debes reconocer esa luz. Entra en ese estado. Yo te enseñaré a reconocer la luz." [*Ibid.* p. 301].

Padmasambhava introdujo técnicas psicofísicas de concentración y de meditación mediante la "evocación (*utpattikrama*) de imágenes divinas a fin de que el meditante llegue a fundirse con ellas, con su luminosa vacuidad inherente". Ésta es una característica del Tantrayana (o Vajrayana). [*Ibid.*, p. 288] El "método evocativo" consiste en que el sujeto construya internamente las imágenes que se le describen, y que le servirán de puente hacia la Luz Pura.

En la espiritualidad tibetana en general, llaman la atención los ejercicios de visualización como vías de aprendizaje y, sobre todo, de iluminación. [...]. Alexandra David-Neel y el lama Anagarika Govinda brindan numerosos ejemplos de visualizaciones. David-Neel [...] hace una exposición muy expresiva del uso espiritual de los mandalas (*kyilkhör* en tibetano). [...] "Nadie puede construir o dibujar un *kyilkhör* si no posee la iniciación especial que le otorga el derecho [...]. El estudiante tiene que llegar a percibir las distintas imágenes con toda nitidez." [...] El *Bardo thödol* es un ejemplo excelente de lo que podemos llamar *visión visualizada*. Visión, pues se describe la aparición en la mente de alguna deidad, y *visualizada*, pues se trata de una técnica rigurosa con la que elaborar las imágenes mentales idóneas de la deidad, a fin de fijar en la mente sus caracteres y atributos. El objetivo es enseñar a orientarse en el camino que lleva a la absorción del principio consciente del hombre en la Luz supraesencial del nirvana, en un Absoluto-Luz que, como el Uno-Luz de Dionisio Areopagita, trasciende el ser y el no ser. [*Ibid.*, pp. 297-299]

Hay grandes semejanzas con la imagen y la imaginación de los gnósticos clásicos, con el Pseudo Dionisio y con la zoografía rusa: la recurrencia a la visión no óptica, la metafísica de la Luz y la preparación espiritual tanto del meditante como del hacedor de imágenes. Gómez de Liaño insiste en que Padmasambhava debió de haber entrado en contacto con la metafísica de la Luz y la teología simbólica y apofática del pseudo Dionisio: "La obra de este neoplatónico cristiano circuló en el equipaje de los nestorianos que hacían la ruta del Oriente y llegaron a China en el siglo VIII". [*Ibid.*, p. 328]

En general, los mandalas representan figurativamente una ciudadela, y el meditante va recorriendo de afuera hacia dentro cada uno de sus espacios, siguiendo un proceso de desprendimiento de lo material, hasta acceder al centro de esa arquitectura y alcanzar la iluminación. El centro es siempre circular, y está contenido en un cuadrado, al que a su vez contiene un círculo, etc.

Imago mundi, según Mircea Eliade, proyección de la mente, según Carl C. G. Jung, el mandala intenta efectuar una reconstrucción integrada del psiquismo y sus contenidos. En los diagramas gnósticos, al igual que en los budistas, los componentes cosmológicos y ontológicos van a la par que los psicológicos y gnoseológicos. [...]. Se debe destacar el efecto soteriológico que, en el *Bardo*, tienen los *loci memoriae* del mandala y sus deificadas *imagines agentes*, pues esta alianza de mnemónica y salvación está en el núcleo de los diagramas gnósticos y en ciertos ritos de la religión griega del período arcaico. [*Ibid.*, p. 296]



fig. 2. Monjes tibetanos realizando con arena el Mandala de Kalachakra, en la Ciudad de México. (Foto de F.Z.A.)



fig. 3. Arija Rinpoche construyendo una versión tridimensional del Mandala de Kalachakra.²⁹

²⁹ Fuente: página Web de la International Kalachakra Network.

Soteriológicos, cosmológicos, ontológicos, gnoseológicos... los mandalas son, en su calidad de diagramas sapienciales, poderosos instrumentos de codificación de contenidos y sistematización enciclopédica, de meditación y elevación espiritual: de *gnosis*, en suma.

Hay que señalar el fuerte contenido sensual de los mandalas tántricos, indicio de cómo se recurría al desfogue físico en el Vajrayana (al igual que en algunas vertientes del gnosticismo). Pero casi siempre se trata de una experiencia simbólica:³⁰

En general, la experiencia mística que propone el Tantrayana consiste en unir los polos masculino y femenino en que se disocia toda realidad. [...] El tantrismo redime, pues, el mundo de los deseos y las pasiones, a cambio de utilizarlos con vistas al superior fin de la iluminación. [...] En sus meditaciones, el discípulo ha de identificarse con el lama y las diversas deidades, así como el propio lama se identifica con la deidad suprema Kalachakra. [...] Lo típico del Vehículo Diamantino estriba [...] en el uso de la imaginación y la pasión como métodos de liberación. [*Ibid.*, p. 374]

El mejor ejemplo de este proceso gnóstico es el Tantra de Kalachakra, método en el que se recurre a la experiencia contemplativa con un mandala realizado ex profeso:

El lama-Kalachakra ha de aparecer en la mente del discípulo copulando con su divina consorte. Entonces el discípulo ha de imaginar que es atraído hacia la boca del lama, que luego desciende a través del cuerpo de éste y que es depositado, como una gota de semen, en el vientre de la Madre de Sabiduría (consorte de Kalachakra, en el que se ha transformado el lama), donde se vuelve vacuidad. [*Ibid.*, pp. 376-377]

La iniciación³¹ resulta de que el discípulo recorra, bajo la guía del lama, los distintos lugares de la ciudadela representada en el mandala: la estancia del Cuerpo, la de la Palabra, la de la Mente y por fin la de la Conciencia Prístina o Gozo sublime. En ésta se encuentra y se identifica con Kalachakra, al que ve copulando de pie con su consorte Vishvamata.

Gómez de Liaño dedica las últimas páginas de su libro a señalar las importantes coincidencias entre el mandala del Tantra de Kalachakra y algunos diagramas gnósticos,

³⁰ Aunque esta potenciación de la libido podía a veces llegar a extremos de libertinaje real. [Cf. *Ibid.*, p. 325]

³¹ Que se sigue realizando hasta la actualidad, dirigida por el Dalai Lama.

como el setiano-barbelognóstico que se describe en el *Apócrifo de Juan*. [Cf. *ibid.*, pp. 407-431]

IV. Episteme y gnosis a partir del Renacimiento

a) *La imagen epistémica en el Renacimiento: de lo invisible a lo visible*

En el mundo europeo, con el paso del Medioevo al Renacimiento se dio el tránsito de la imagen "interior" (gnóstica, ontológica, mística, imaginaria) a la imagen "exterior" (epistemológica, mimética, científica, óptica). La imagen como vehículo de la formación (de la *Bildung*) individual cedió ante la imagen como resultado de la *percepción* física, sobre todo de la percepción visual. La imagen como *presencia* fue reemplazada por la imagen como *representación*. La imagen capaz de llevar a su usuario a la contemplación extática de lo sagrado se abandonó por la hecha para la apreciación estética de lo cotidiano. La imagen aquiropoiética, milagrosa y numinosa fue desplazada por la manufacturada, informativa y científica. El ídolo y el ícono murieron, y nacieron la imagen-espejo y la imagen-ícono: la imagen pasó de *mirar* a *ser mirada*. La imagen escrita (o la escritura visual) fue sustituida por la imagen como "ilustración", "sustituto", "acompañamiento", "complemento", "contraparte" o incluso "adversario" de la palabra, y sobre todo de la palabra escrita. La imagen y la palabra iniciaron un divorcio. La imagen "simbólica" como puente para transitar del estereotipo sensible (visual, táctil, etc., la *Abbild*) al prototipo (el modelo inspirador), y de éste al arquetipo (el paradigma último, el principio formal profundo, la *Urbild*) se convirtió en la imagen "realista" o "naturalista" cuya meta era la correcta y virtuosista reproducción del estereotipo sensible. La imagen plana y con fondo dorado cedió su lugar a la imagen profunda y con fondo geometrizado. La imagen de esencias se fue y la imagen de apariencias llegó. La imagen producida como parte de una experiencia existencial profunda, de un ejercicio personal, dejó su sitio a la ejecutada con un procedimiento técnico riguroso y con un alarde de virtuosismo ilusionista.

Con estas generalizaciones pretendo sintetizar las grandes diferencias entre dos maneras de ser de la imagen: la presentación y la representación, la gnosis y la

episteme. Podría parecer que estoy planteando una dicotomía o una irreductibilidad entre ellas. Pero no es así, pues muchas veces se trata del mismo objeto físico, que es tomado como una presencia por una persona y como una representación por otra. O bien, de una misma imagen que para una misma persona a veces tiene valor epistémico y a veces valor gnóstico. ¿Una imagen de la bóveda celeste no puede ser al mismo tiempo un trampolín hacia lo que nos trasciende y un dato útil para las ciencias astronómicas? Puede ser ambas cosas. Además, lo principal para una filosofía de la imagen no es la preferencia por una u otra modalidad de la imagen, sino discernir las relaciones entre palabras e imágenes, el estatuto de éstas como realidades sensibles o no sensibles y su carácter representativo o presentativo.

Zibawi señala cómo, a partir de Giotto y Masaccio, "el concepto trascendental que rechaza la imitación del modelo visible de la naturaleza es dejado a un lado. Leonardo da Vinci contempla la naturaleza y se propone su conocimiento como vía hacia la verdad del arte".³² En un artículo sobre el paso de la imagen medieval a la imagen renacentista, Karl-Joseph Pazzini³³ sostiene que con el desarrollo de la imagen científica y representativa se perdió el nexo que anteriormente se establecía entre la imagen (*Bild*) y la formación del sujeto (*Bildung*). Ahora, la imagen era una copia mimética (*Abbildung*). El desarrollo de la perspectiva renacentista condujo a que la mirada dejara de dirigirse hacia adentro del sujeto (o hacia lo trascendente) y se orientara hacia lo exterior y perceptible por los sentidos, hacia lo que está frente al sujeto. La mirada se secularizó, dice Pazzini. Y podemos agregar dos conclusiones: la mirada dejó de relacionarse con la visión interior, de lo inmaterial y de lo ausente, para volverse visión objetiva u observación de lo exterior y de lo material; *la imagen dejó de ser un vehículo de la gnosis para convertirse en una herramienta de la episteme*.

Pazzini compara el concepto de imagen en Eckhart y en Brunelleschi. En el místico alemán, formarse (*gebildet sein*) es el resultado de haber introyectado la *Urbild* divina: de interiorizar a Dios (*sich Gott einbilden*), de in-formar (*ein-bilden*) a Dios en el alma humana. La imagen tiene aquí una valencia ontológica muy intensa, que

³² Mahmoud Zibawi, *op. cit.*, p. 13.

³³ Pazzini, Karl-Joseph: "Von Meister Eckharts 'Bildung' zu Brunelleschis 'Abbildung' ", en Rittelmeyer, Christian y Erhard Wiersing, *op. cit.*, pp. 187-205.

mantiene la unión entre la *Urbild* y la *Bild*: "*Bild* y *Urbild* están tan profundamente unidas entre sí, que no es posible reconocer algún tipo de separación entre ellas". [*Ibid.*, p. 193] Pero la relación entre ellas no es una *Abbildung* o copia en sentido naturalista, pues es imposible hacer algún tipo de imagen mimética de lo divino. En cambio, continúa Pazzini, la noción de imagen que surgió a partir de los experimentos de Brunelleschi apunta en otra dirección.

Este desarrollo del ilusionismo que inició en el siglo XV con la invención de la *perspectiva artificialis* culminó con la invención de la fotografía. Como consecuencia de tal desarrollo, el sujeto de la visión y el objeto visto se distanciaron. El *usuario* de la imagen, el *creyente* en la imagen cedió su lugar al *observador* o incluso al *crítico* de ésta. La imagen, en correspondencia, se volvió una *Abbildung*. Se perdió también el sentido de la formación (*Bildung*) del individuo por medio de la imagen. La imagen dejó de ser una exploración de lo profundo para convertirse en un reflejo de lo superficial: dejó de ser símbolo para convertirse en espejo. (Brunelleschi se valió de un espejo para realizar sus experimentos.)

¿Por qué un modo de representación tan técnico y tan elaborado se volvió la norma a seguir, aplastando durante más de cuatrocientos años cualquier otro modo de representar las cosas? Sin duda no es ajeno a este hecho el que los conceptos predominantes de lo que es ser "científico" u "objetivo" se hayan basado en una entronización de lo visual. También tuvo que ver el que en la filosofía la explicación más aceptada del conocimiento se realizara en términos de que la visión conlleva certidumbre.³⁴ Entonces, la perspectiva de tipo renacentista se volvió una regla a seguir *debido precisamente* a que en ella la visión ocupa el lugar central.

Erwin Panofsky³⁵ apunta que con este sistema de representación se construyó "un espacio totalmente racional" que (según Alberti) reproduce fielmente la intersección plana de la pirámide visual que va del ojo al objeto. Y esa racionalidad se basa en la aprehensión visual del mundo, según se infiere de que el término latino "*perspectiva*" significa "mirar a través" y de que Durero asoció esta técnica representativa con el

³⁴ Véase Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989 [1979].

³⁵ Erwin Panofsky, *La perspectiva como forma simbólica*, Barcelona, Tusquets, 1973 [1924-25].

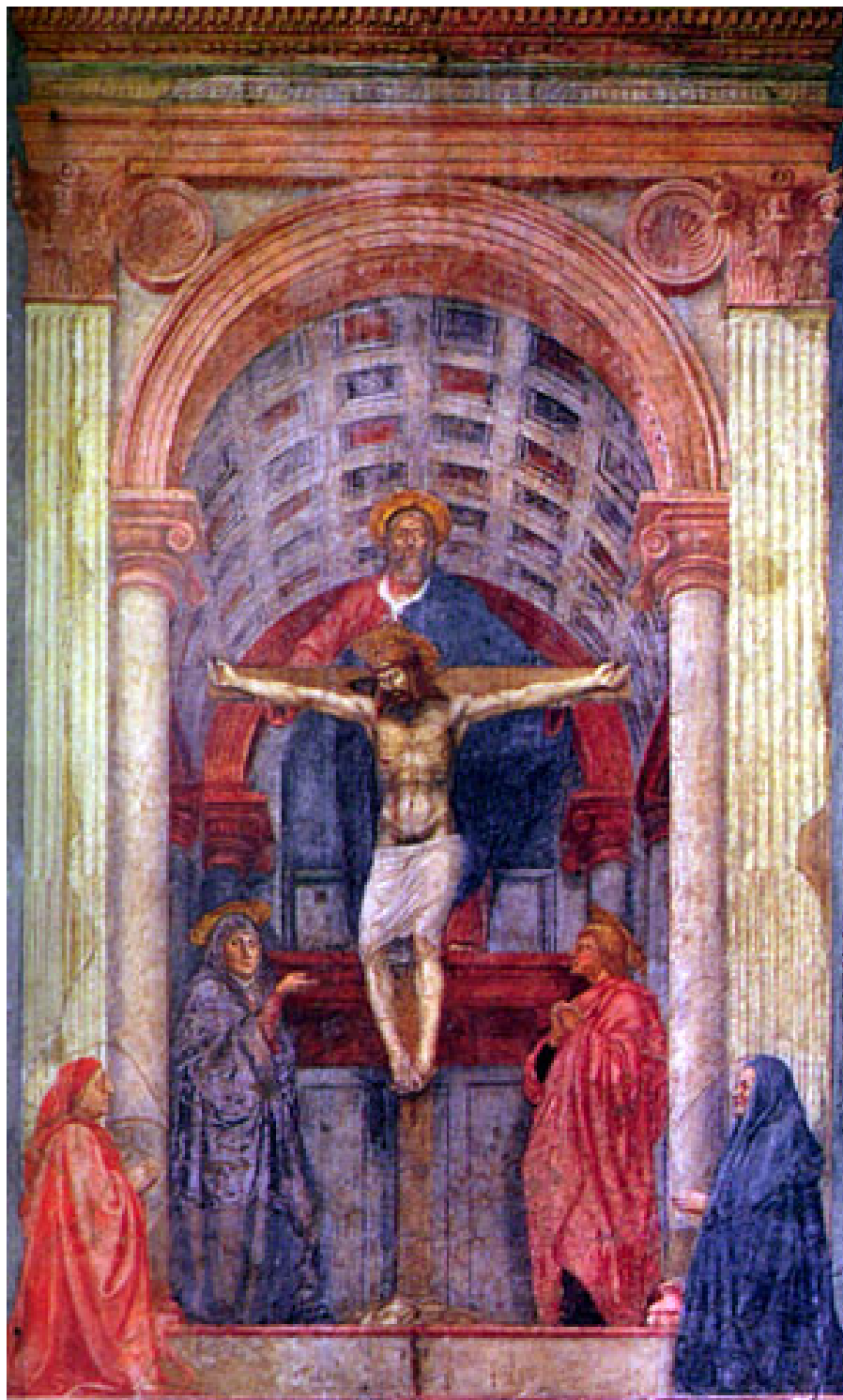
perspicere entendido como "ver claramente", traducción del término griego "*optiké*".
[*Ibid.*, pp. 11-12]

El Renacimiento había conseguido racionalizar totalmente en el plano matemático la imagen del espacio [...] una construcción especial unitaria y no contradictoria, de extensión infinita. [...] En los mismos años [...] el pensamiento abstracto [desarrollaba] el concepto de una infinitud, no sólo prefigurada en Dios, sino realizada de hecho en la realidad empírica. [...] A pesar de esta matización mística, esta concepción del espacio es ya la misma que aparecerá posteriormente racionalizada en el cartesianismo y formalizada en la teoría kantiana. [*Ibid.*, pp. 46-47]

Y la racionalidad epistémica basada en las observaciones del científico ocupó el lugar de la irracionalidad simbólica basada en las visiones del místico o del poeta:

las teorías artísticas más modernas reprochan [a la perspectiva] ser el instrumento de un racionalismo limitado y limitante. [...] La concepción perspectiva impide el acceso del arte religioso al reino de lo mágico [...] y al reino de lo simbólico-dogmático [...] le impide [...] el acceso al reino de lo visionario. [...] Asimismo, le cierra el reino de lo psicológico en su más alta expresión, en el que el milagro acontece sólo en el alma del hombre representado en la obra de arte [...] transformando la ousia en fainomenon parece reducir lo divino a un mero contenido de la conciencia humana. [*Ibid.*, pp. 53-54]

Se trata, pues de una racionalidad óptica, visual. El fresco *La Santísima Trinidad*, de Masaccio, responde a estos criterios epistémicos, que son la contrapartida de los criterios más bien gnósticos aplicados en *La Trinidad*, de Andrey Rubliov. La comparación de estas dos obras contemporáneas entre sí nos hace ver cómo la imagen epistémica y la imagen gnóstica se han acompañado históricamente. Ninguna ha impedido que exista la otra, pues cada una satisface una necesidad humana distinta: conocer el mundo o conocer lo supramundano.



[Fig. 4. Masaccio, *La Santísima Trinidad*, 1425-1428]



[Fig. 5. Andrey Rubliov, *Trinidad*, hacia 1421]

En el terreno de las imágenes informativas, se dio la eclosión de publicaciones que incorporaban cada vez más y con mejor calidad ilustraciones de hechos históricos y naturales, en un gran esfuerzo informativo. W. M. Ivins considera que el principal logro del Renacimiento no consistió en la recuperación de la cultura grecolatina de la Antigüedad, sino en

la aparición de actitudes y objetos de pensamiento que no eran, en absoluto, ni aristotélicos, ni platónicos ni griegos, sino completamente nuevos. [...] Uno de estos acontecimientos fue la generalización de procedimientos para obtener imágenes impresas o, en otras palabras, de hacer manifestaciones gráficas exactamente repetibles. Otro fue la formulación por León Battista Alberti, en 1435, de un método de dibujo en perspectiva, que [...] ofrecía una racionalización geométrica a las manifestaciones gráficas de las relaciones espaciales. [...] La perspectiva se convirtió rápidamente en parte esencial de la técnica de hacer imágenes informativas. [...] El tercer acontecimiento se produjo en 1440, cuando Nicolás de Cusa enunció las primeras doctrinas completas sobre la relatividad del conocimiento y la continuidad existente entre los extremos a través de las transiciones y los términos medios. [...] Estas cosas [...] estaban, y siguen estando, aparentemente tan irrelacionadas que rara vez se pensaba seriamente en ellas considerándolas en su conjunto.³⁶

Como ejemplos aduce la publicación a lo largo del siglo XIV de diversos libros con imágenes xilográficas que tenían fines informativos y una creciente precisión representativa creciente. Los temas podían ser la herbolaria, las máquinas de guerra, crónicas de viajes o hechos históricos.³⁷ "Estamos, al fin, ante la comunicación deliberada de información e ideas." [*Ibid.*, p. 46]

El pensamiento griego clásico debía sus rasgos más característicos al hecho de que el medio informativo y de expresión de las ideas era sobre todo la palabra escrita, y no la imagen impresa: "las Ideas de Platón, y las formas, esencias y definiciones de Aristóteles son especímenes de esta transferencia de la realidad desde el objeto a la fórmula verbal exactamente repetible y, por tanto, aparentemente permanente. De hecho, una esencia no forma parte del objeto sino de su definición". [*Ibid.*, p. 90] En cambio, el pensamiento moderno surgió precisamente porque científicos y pensadores tuvieron acceso a reproducciones visuales cada vez mejores de los fenómenos naturales o de los procesos de construcción de las cosas creadas por el ser humano:

...la estampación de imágenes, al contrario que la impresión de palabras con tipos móviles [...] hizo posible por primera vez manifestaciones gráficas susceptibles de repetirse exactamente durante la vida útil de la superficie impresora. Esta repetición exacta de manifestaciones gráficas ha tenido incalculables consecuencias para las ideas y el conocimiento, para la ciencia y la tecnología. [...] Sin impresos, la ciencia, la tecnología, la arqueología o la etnología modernas apenas si existirían, pues todas dependen, más o menos directamente, de la información transmitida por declaraciones visuales o pictóricas exactamente repetibles. [...] Las estampas, lejos de ser simplemente obras de arte de segunda fila, constituyen una de las herramientas más importantes y poderosas de la vida y el pensamiento modernos. [*Ibid.*, pp. 14-15]

³⁶ Ivins, W. M., *Imagen impresa y conocimiento. Análisis de la imagen prefotográfica*, Barcelona, Gustavo Gili, 1975 [1953], pp. 39-40.

³⁷ El más famoso es la *Crónica de Nuremberg*, de 1493.

b) *Simbolismo y misticismo de la imagen: de lo visible a lo invisible*

Por otro lado, hubo en pleno Renacimiento un auge de las doctrinas hermetistas y neoplatónicas afines al gnosticismo, que valoraban las imágenes, no como herramientas de información y comunicación, sino como conexión simbólica con lo divino. Al respecto, E. H. Gombrich dice:

Los escritos de los neoplatónicos florentinos [nos remiten] continuamente a los sabios míticos de Oriente, a los sacerdotes egipcios, a Hermes Trismegisto, a Zoroastro y, entre los griegos, a los que se pensaba que habían disfrutado de la posesión de este saber secreto: Orfeo, Pitágoras y, en no menor medida, Platón que, por el uso que hace de los mitos y la reverencia que hacia Egipto muestra, encajaba bien en esta perspectiva de una cadena ininterrumpida de tradición esotérica.³⁸

El rechazo platónico de las formas sensibles (retransmitido por el hermetismo y el gnosticismo), con base en su teoría de la aprehensión suprasensible y mística de una realidad superior, es señalado como un antecedente directo de esta concepción renacentista sobre la imagen.

En cualquier caso, sólo a través de la intuición intelectual pueden en último término aprehenderse las Ideas que moran en el mundo suprasensible. Y sea como fuere que Platón las imaginara —si es que se las representaba de algún modo—, era lógico que se empezara a visualizarlas recurriendo a las personificaciones de unas abstracciones que siempre fueron concebidas como compañeras de los inmortales.

[...] La idea de la sabiduría, Sophia, se convierte en la Gnosis en un espíritu femenino que es posible contemplar en una visión. En realidad, la noción neoplatónica de la jerarquía de los seres que enlaza la idea de la divinidad con el mundo sensible a través de una cadena ininterrumpida de seres podía absorber fácilmente las ideas platónicas y asignarles un lugar en las esferas supracelestiales. [*Ibid.*, pp. 147-148]

Como sabemos, el cristianismo oficial tuvo frente a las doctrinas gnósticas una actitud beligerante orientada a su exterminio total, pues éstas eran su enemigo teológico más destructivo. Sin embargo, y como ya indiqué atrás, en el Pseudo Dionisio se filtraron ciertos conceptos gnósticos esenciales que, combinados con ideas (neo)platónicas, pasaron a formar parte de la mística cristiana y de la teoría cristiana de las imágenes. Fue así como se conformó una teoría cristiana del simbolismo. Gombrich se remite al Pseudo Dionisio y su doble teología (katafática y apofática, es decir,

³⁸ Gombrich, E. H.: "Icones symbolicae. Las filosofías del simbolismo y su relación con el arte", en E. H. Gombrich, *Imágenes simbólicas. Estudios sobre el arte del Renacimiento*, 2, Madrid, Debate, 2001 [1972], pp. 123-191, p. 149.

positiva y negativa), para luego explicar cómo en Renacimiento pudieron amalgamarse la herencia neoplatónica y la ortodoxia cristiana, dando por resultado una doctrina místico-simbolista de las imágenes, que se encuentra en Pico de la Mirandola y en Marsilio Ficino. Este último se basa en lo afirmado por Plotino —"No hay que pensar que en el mundo inteligible los dioses y los bienaventurados vean proposiciones; todo lo allí expresado es una hermosa imagen" [Citado en *Ibid.*, p. 158]— para escribir a su vez:

"Cuando los sacerdotes egipcios deseaban referirse a los misterios divinos, no utilizaban los pequeños caracteres de los manuscritos, sino las imágenes completas de plantas, árboles o animales; pues Dios tiene conocimiento de las cosas no por vía de pensamiento múltiple, sino por la forma pura y estable de la cosa misma." [Citado en *Idem*]

El símbolo es entendido como un instrumento mágico al alcance de los humanos, como un signo dotado de poder:

Si el símbolo visual no es un símbolo convencional, sino que está ligado a través de la red de correspondencias y simpatías con la esencia supracelstial que encarna, es lógico esperar que no sólo participe del "significado" y el "efecto" de lo que representa, sino que llegue a ser intercambiable con ello. [...] Ficino expresó abiertamente su fe en el poder mágico de la imagen. [...] Estos argumentos están basados en la misma literatura neoplatónica, Plotino y Yámblico, de que derivan otras opiniones de Ficino sobre la virtud de la imagen visual. [*Ibid.*, p. 172]

Como he indicado, estas concepciones neoplatónicas de la imagen afines al gnosticismo³⁹ podían convivir con las concepciones de corte aristotélico y racional, o alternarse con éstas. Así, con el posterior surgimiento de las filosofías racionalistas y empiristas (con Descartes y Locke sobre todo), la imaginación iba a ser menospreciada como un extravío del pensamiento, o en el mejor de los casos como un mero auxiliar de la expresión discursiva, la auténtica forma de pensamiento. Más tarde, "en el siglo XVIII la concepción irracional del símbolo como depósito de una revelación antigua es puesta en ridículo y descartada a favor de la interpretación aristotélica que ve en el símbolo una metáfora ilustrada. [...] La Era de la Razón desdeñó por absurdas las imágenes misteriosas". [*Ibid.*, p. 182] Pero vendría la respuesta neoplatónica: Creuzer en los tiempos del romanticismo escribió en su *Symbolik*:

"Cuando la mente creadora toma contacto con el arte u osa cristalizar la intuición y la fe religiosas en formas visibles, el símbolo tiene que expandirse, haciéndose ilimitado e infinito...

³⁹ También Frances A. Yates se refiere a la vertiente gnóstica de las ideas de Ficino y de Pico: "El término gnosis es aplicable al tipo de experiencia vivido por Ficino y por Pico, ya que ésta consistía básicamente en una búsqueda de conocimiento a través de métodos religiosos". Ver *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Ariel, 1983 [1964], p. 155.

En su afán, no se contenta con decir mucho; lo dirá todo; desea abarcar lo inconmensurable. [...] Llamamos místicos a los símbolos de esta índole. Existe la otra alternativa: el símbolo autorrefrenándose... Es en esta moderación donde consigue el más difícil de los triunfos: hacer visible hasta la Divinidad... Atrae al espectador con fuerza irresistible y toca nuestra alma con la necesidad de pertenecer al espíritu del mundo." [Citado en *Ibid.*, p. 187]

Y luego Bachofen:

El símbolo evoca indicaciones, el lenguaje sólo puede explicarlo. El símbolo pulsa a un tiempo todas las cuerdas del corazón humano, el lenguaje se ve siempre obligado a tomar los pensamientos uno a uno... el lenguaje enlaza partes aisladas y tan sólo puede afectar la mente por etapas. Sin embargo, si algo ha de ganar ascendiente sobre la conciencia, el alma necesariamente ha de aprehenderlo en un instante... los símbolos son signos de lo inefable, de lo inagotable, tan misteriosos como necesarios. [Citado en *Ibid.*, p. 189]

En suma, la alternancia entre imagen gnóstica e imagen epistémica tiene relación con la que se ha dado históricamente entre, por un lado, la sobrevaloración de las imágenes (visuales, imaginarias) como vía real de conocimiento y el consiguiente menosprecio de la verbalización como limitante para este fin y, por otro lado, la posición inversa que exalta la palabra y menosprecia la imagen. Para Gombrich se trata de la alternancia entre platónicos y aristotélicos

Fueron los platónicos los que hicieron al hombre percibir la inadecuación del "lenguaje discursivo" para transmitir la experiencia de una aprehensión directa de la verdad y la intensidad "inefable" de la visión mística. Fueron ellos asimismo quienes fomentaron la búsqueda de una alternativa al lenguaje en símbolos visuales y sonoros que al menos podían ofrecer un símil a esa inmediatez de la experiencia que el lenguaje nunca podría brindar. [...] Los aristotélicos, al contrario, contribuyeron a mantener viva esta reacción al sobrestimar el poder del lenguaje. El lenguaje, después de todo, es una herramienta, un "organon" creado por la humanidad ante las presiones evolutivas que fomentaban la colaboración y la comunicación entre los miembros de un clan o una tribu [...] Nunca hubiera llevado a cabo estas funciones de no haber categorizado el mundo de la experiencia y formalizado la estructura de las afirmaciones. [*Ibid.*, p. 190]

c) *Episteme en la "época clásica": la imagen como herramienta científica*

A partir de Michel Foucault,⁴⁰ nos queda claro que el cambio fundamental que se dio en la mentalidad occidental con el auge de la ciencia a partir del siglo XVII consistió en abandonar el acercamiento *gnóstico* al mundo y adoptar un acercamiento *epistémico*. Las palabras, por ejemplo, dejaron de ser marcas o "signaturas" de la presencia de las cosas, así como de la presencia divina en el mundo, para convertirse en "signos". [*Ibid.*, pp. 43-46) Para ese momento, el lenguaje verbal se volvió transparente

⁴⁰ Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968 [1966].

y neutral, es decir, *representativo*: "el texto deja de formar parte de los signos y de las formas de la verdad; el lenguaje no es ya una de las figuras del mundo, ni la signature impuesta a las cosas desde el fondo de los tiempos. [...] El lenguaje se retira del centro de los seres para entrar en su época de transparencia y neutralidad". En vez de eso, se buscó establecer un orden regido por una especie de *mathesis*, nuevo lenguaje universal, y así fue como "aparecieron la gramática general, la historia natural, el análisis de las riquezas, ciencias del orden en el dominio de las palabras, de los seres y de las necesidades". [*Ibid.*, pp. 62-64]

Como ya apunté arriba, también en el terreno de las imágenes se transitó de la imagen como presencia a la imagen como representación, y este movimiento afectó directamente el estatus de las investigaciones científicas apoyadas en representaciones visuales. Susana Gómez⁴¹ señala que en esa época se descubrían

nuevos mundos llenos de plantas, animales, fenómenos meteorológicos y hasta razas nunca antes observadas. Seres naturales que ni habían sido vistos por ser humano alguno ni estaban recogidos en el mundo de los textos clásicos. Seres y cosas para los que no había palabras ni conceptos. Y también al mismo tiempo que se descubrían nuevos seres visibles en espacios celestes o terrestres hasta entonces inexplorados, se hacían visibles nuevos y pequeñísimos seres en los mundos más cercanos. [...] Y ante la insuficiencia de las palabras, se decidió pintar las cosas. [*Ibid.*, pp. 39-40]

Con lo cual se confirma que en la modernidad adquirió gran importancia la visión óptica en detrimento de cualquier tipo de visión mística. Descubrir es "ver", y para ver lo más lejano o lo más pequeño se cuenta con dispositivos técnicos que permiten al ojo recibir las informaciones que antes le eran inaccesibles dadas sus limitaciones naturales. Asimismo, se disponía de descripciones y de ilustraciones científicas que hacían comprensibles y asimilables a esos seres nunca antes "observados".

Ahora bien, a una etapa inicial en que se tuvo plena confianza en dichas herramientas físicas, visuales y conceptuales como acercamientos al conocimiento de la naturaleza siguió una en que entró en crisis dicha confianza. La ilustración científica

⁴¹ Gómez, Susana: "La ilustración científica y el engaño de los sentidos", en Mario Casanueva y Bernardo Bolaños (Eds.), *El giro pictórico. Epistemología de la imagen*, Barcelona, Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa/Anthropos, 2009, pp. 39-71.

dejó de ser tomada como un "espejo plano y fiel de la realidad" para ser considerada como una apariencia engañosa. [Cfr. *Ibid.*, p. 51] En un ambiente ya abiertamente barroco, proliferaron las afirmaciones de que los sentidos nos engañan y nos ofrecen un mundo ilusorio, como el de los espejos. [*Ibid.*, p. 52] Alguien como Francis Bacon entendía que, dado este engaño de los sentidos, había que auxiliarse de instrumentos científicos y de la razón. [*Ibid.*, pp.55-56] Y esto condujo a una apreciación diferente de las informaciones visuales para uso científico. Ya no eran datos neutros que aportaban un conocimiento confiable, sino más bien un sistema de representaciones que como tales pasaban por el tamiz de la razón humana y de las teorías construidas para interpretar el mundo. Por ejemplo,

la ilustración pictórica de los objetos vistos a través de las lentes microscópicas difiere de aquellos objetos observables 'a primera vista', no es una copia inmediata de la experiencia perceptual, no es un simple espejo de lo visto por los propios ojos, sino una representación mediada por las habilidades, criterios y discernimiento del observador. [*Ibid.*, p. 59]

Lo cual hacía necesario demostrar la credibilidad de tales imágenes, de modo que se pasó a "un tipo de ilustración cada vez más cargada teóricamente, donde el autor hacía una mayor selección de rasgos esenciales". [*Ibid.*, p. 63]

VI. Conclusiones

La alternancia entre imagen gnóstica e imagen epistémica tiene relación con la que se ha dado entre, por un lado, la sobrevaloración de las imágenes como vía de conocimiento religioso o estético (menospreciando la verbalización por ser limitante para este fin) y, por otro lado, la posición inversa que exalta la razón discursiva y menosprecia la imagen.

La imagen epistémica se basa en el recorrido del ver al mirar y del mirar al observar: una visión de científico, conceptualizante. La imagen gnóstica recorre el camino del ver al mirar y del mirar al contemplar: una visión de visionario.

Con la imagen epistémica el sujeto se siente dominador del mundo. Esta imagen opera dentro de los límites de la razón humana; es antropológica. Con la imagen

gnóstica, un temor reverencial se apodera del contemplador, que siempre tiene la sensación de que hay algo más allá, que ignora, algo que lo está mirando y que es inefable e incognoscible. La imagen gnóstica opera en un ámbito que une al humano con lo suprahumano (sea divino o cósmico): es mística.

La episteme plantea límites al conocimiento: perceptuales, conceptuales, temporales, espaciales. En la gnosis el conocimiento no tiene límites: es una aspiración a la totalidad, al infinito, a la eternidad.

La episteme se pregunta por el mundo y nuestra forma de conocerlo: ¿cómo conocemos lo que es?, ¿por qué son como son las cosas?, ¿cómo se distingue la verdad de la no verdad? La gnosis se pregunta por el lugar del ser humano en el mundo: ¿de dónde venimos?, ¿a dónde vamos?, ¿qué sentido tiene la vida en el mundo?

La imagen epistémica está sujeta a una hermenéutica: su emisor y su receptor la interpretan, y en esa interpretación proyectan sus intereses y sus intenciones. Ver esas imágenes es aprender socialmente a verlas. Por ejemplo, cuando aprendemos a ver una imagen radiográfica de nuestro propio cuerpo. La imagen gnóstica es, en sus vertientes más radicales, hermética: sólo unos cuantos elegidos, iluminados, iniciados pueden valerse de ella para acceder a la reconciliación con el origen, a la presencia; los demás se limitan al uso sensible de la imagen como objeto visual, sonoro o táctil, como representación de la divinidad o sólo de las cosas de este mundo creado.

¿Tienen que ser irreconciliables el acercamiento epistémico y el acercamiento gnóstico al mundo? ¿Para qué seguir sosteniendo esa separación de nuestras propias facultades, ya que ambas son nuestras? En vez de una dicotomía, hay que reconocer una dualidad entre episteme y gnosis: entre ellas hay vasos comunicantes, combinaciones, complementaciones. Casi siempre recurrimos a ambas.

No fue posible en este artículo examinar la convivencia entre imágenes epistémicas e imágenes gnósticas hasta nuestra época. Sólo puedo decir que siguen conviviendo. Por ejemplo, mientras en las ciencias duras se recurre intensamente a las

imágenes,⁴² por otro lado se realizan mandalas y yantras,⁴³ pinturas de arena⁴⁴ o pinturas con cuentas de vidrio⁴⁵ que cumplen funciones semejantes a las de los diagramas gnósticos.

⁴² Véase, por ejemplo, Köppen, Elke (Coord.), *Imágenes en la ciencia. Ciencia en las imágenes*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/UNAM, 2009.

⁴³ Diagramas semejantes a los mandalas, pero que incorporan mantras escritos y tienen fines talismánicos, más que místicos. Ver Gudrun Bühnemann *et. al.*, *Mandalas and Yantras in the Hindu Traditions*, New Delhi, D.K. Printworld, 2007.

⁴⁴ Ver Peter Gold, *Navajo & Tibetan Sacred Wisdom. The Circle of the Spirit*, Rochester, USA, Inner Traditions, 1994.

⁴⁵ Ver Furst, Peter: "The Art of Being Huichol", en Kathleen Berrin (Ed.), *Art of the Huichol Indians* New York, The Fine Arts Museums of San Francisco, 1978: 18-34.

Reflexiones sobre el significado y límites del término “estética”

(Filósofos mexicanos del siglo XX).

María Rosa Palazón Mayoral
Instituto de Investigaciones Filológicas y
Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

El ámbito de la Estética fue menospreciado en México hasta bien avanzado el siglo XX porque dominaban los planteamientos de una Filosofía de la Ciencia (así, en singular, porque bajo esta perspectiva, la verdad científica sobre los hechos empíricos procede de un, y sólo un, método, a saber, el nomológico-deductivo o por leyes). Privaba una "razón" autocomplaciente que se ocupaba de las proposiciones verdaderas y falsas, distinguiéndolas de los enunciados no verificables", los "sin sentido usos "no-referenciales" y sí "emotivos" del lenguaje. Un dogma argumentativo que establecía barreras insalvables entre artes, meros pasatiempos auto-referidos y las ciencias o la Verdad (así con mayúsculas). Dogma que presumiendo de estar basado en lo empírico hacía a un lado, al menos teóricamente, las categorías de la sensibilidad o *aisthesis* (la raíz *estes* aun pervive en palabras como anestesia e hiperestesia) aunque, paradójicamente, quienes sustentaban estas creencias las utilizaron siempre en su vida diaria y aun en sus formulaciones que teóricamente depuraron de interferencias de lo que consideraban no-epistémico. Después de que el paradigma (en terminología de Kuhn) galileano o positivista mostró sus limitaciones (hemos llegado al fin de la antigua certidumbre de un mundo siempre predecible, reiterativo o autómatas), después de que las ciencias se ocupan de las variaciones fenoménicas (no sólo de la vida, sino también de los mundos subatómico y de la química), es decir, del diferir histórico que no se repite según una probabilidad, sino al azar, interesándose también en la unicidad de los fenómenos, los planteamientos antes confinados en el coto cerrado de las investigaciones sobre la Estética que, según esto, se hallaban atrapados en la peor "metafísica" o lo no comprobable, los problemas de antaño que esta disciplina esbozó se han extendido como mancha de aceite en: la Teoría del Conocimiento, la Ética y la

Filosofía Política, entre otros espacios teóricos. Incluso la influencia de la Estética ha llegado hasta la terminología científica, sea el caso el concepto de “vida” como abierto, “sistema *auto-poiético*” o auto-creativo, cuyo fin es mantenerse a sí mismo. Hoy la Estética es una rama de la Filosofía que tiene su fiesta de resurrección.

Como en México la cátedra de Estética la inició en 1913, Antonio Caso, hubo de hacer un poco de historia, a saber, como estableció Samuel Ramos, la Estética en general es un área filosófica central, cuya autonomía fue establecida en 1758. Hacia esta mitad de la centuria deciochesca, Alexander Baumgarten, discípulo de Christian Wolff, dio pasos decisivos para que la Estética se constituyera en una disciplina filosófica independiente, cuyo radio de acción es la sensibilidad. Esta abarca la percepción — sensaciones más sus agregados mnémicos—, y las cargas afectivas e ideológicas y cognoscitivas que conlleva. En congruencia con este planteamiento, Jaime Labastida publicó la *Estética del peligro*. En este título subyace la idea de que la praxis revolucionaria, dejando de lado el inmoral y convenenciero pragmatismo, acepta la aventura, el riesgo de comprometerse y actuar para que se vaya edificando una nueva realidad social justa, implica una sensibilidad especial, llena de pensamientos, ideales y afectos. Entre estos últimos una temida sensación de peligro, que acosa a cualquier actor histórico rebelde que reta al aplastante poder de dominación. Su inconformidad se acompaña, pues, de una insatisfacción ético-estética o moral-sensible frente al mundo circundante. Tampoco les falta razón a quienes han aplicado las categorías estéticas a diversos conocimientos o actividades: se escucha hablar de la “belleza” de ciertas teorías matemáticas, por ejemplo. No les falta porque las sensaciones, los sentimientos y las ideas intervienen en cualquier actividad cultural. Su importancia queda consignada en los discursos (o desarrollo lingüístico denso que rebasa las meras fórmulas, los enunciados ostensivos y los conceptos aislados), aun las veces en que hipotéticamente éstos se hallan liberados de “cargas” que, supuestamente, obstaculizan su “objetividad”.

Ahora bien, Baumgarten precisó como intereses prioritarios de la disciplina filosófica en cuestión un supuesto “conocimiento inferior”, que se manifiesta en el juicio estético, comparado con el “superior”, que se actualiza en el juicio lógico o argumentativo. Las actitudes sensibles del perceptor ante fenómenos naturales y

artísticos, Baumgarten las conectó básicamente con reacciones de gusto o disgusto, que, en apariencia, "enjuician" tales objetos o hechos como "bellos" o "feos", esto es, agradables o desagradables, repulsivos o atractivos, placenteros, dolorosos o dolorosamente placenteros, o... La finalidad de estas manifestaciones es buscar la coincidencia con el interlocutor, sin decir nada del estímulo en cuestión. Kant replanteó esta temática en su *Crítica del juicio*, y, partiendo del tratado *Lo sublime* (siglo I) de Longino, amplió las categorías estéticas con ésta —lo sublime— y, con su opuesta, de lo ridículo. Lentamente el camino de la Estética se bifurcó hacia la Teoría del Conocimiento, la Ontología, la Política y la Ética, perfilándose, además, como Filosofía de las Artes.

El filósofo, siempre en duda, regresa a las argumentaciones anteriores y a sus conceptos base o focales. Estas líneas dan media vuelta para volver a los orígenes de las discusiones sobre qué significa y abarca la Estética.

El concepto de estética replanteado.

En el lenguaje cotidiano y hasta en el de especialistas es tan usual que se considere el término "Estética" como sinónimo de artístico (o de lo "bello"), que cuando Ramón Xirau¹ elige a la poesía como la visión cognoscitiva, el "verdadero encuentro" epistémico, comparativamente a la Estética, sus palabras no resultan enigmáticas. ¿La Estética y la poesía duplican la misma labor interpretativa? Tampoco causa extrañeza que en la UNAM se llame Instituto de Investigaciones Estéticas al que se ocupa principalmente de la historia y crítica artísticas ni de que en la Asociación Internacional de Estética y sus filiales, los Congresos de Estética sean sobre el análisis de un poema o de un cuadro, por ejemplo.

Enfrentándose a esta equivocidad, y siguiendo a Paul Valéry, Roberto Sánchez Benítez aclara que, tomada en su faceta de Filosofía de las Artes, la disciplina en cuestión no es equivalente a la *poiesis* o creación, por ejemplo literaria o musical, sino que las manifestaciones concretas ubicadas en el compartimiento cultural llamado artes,

¹ Xirau, R.: *Ars brevis. Epígrafes y comentarios*, México, El Colegio Nacional, 1985, p. 94.

alcancen o no con el tiempo su pretensión de serlo, son uno de los materiales privilegiados por el esteta en sus reflexiones: son su "zona franca del pensar", según expresión de Ramírez Cobián². Esto es, cuando usamos el genitivo en "Filosofía de las Artes" tenemos en cuenta que no se confunde con la actividad cultural que es motivo destacado de sus reflexiones. El esteta no puede decirle al pintor ni al arquitecto si debe utilizar la simetría (horizontal, vertical o radial) en sus composiciones, y no el balance asimétrico.

Asimismo, el esteta no sólo no es un artista, tampoco es un crítico encargado de enjuiciar mediante valores los estímulos pretendidamente artísticos, naturales o de otra índole: explica, por ejemplo, el gusto, la axiología que genera y su cambios históricos; qué va significando en sucesivos cronotopos o espacios-tiempos expresar y crear realidades, es decir, cómo se van entendiendo las prácticas de la imaginación, o se detiene en los obstáculos de diversa índole que van enfrentando estas potencialmente ricas actividades culturales.

Hasta la emergencia de una epistemología que no sobrevalora la "razón" y el entendimiento en contra de la sensibilidad y la imaginación (la "loca de la casa" en expresión popularizada de Blas Pascal), la estricta circunscripción de la reflexión Estética a fenómenos y problemas artísticos fue ganado en precisión, y ocupando, temporalmente y de manera acusada, el interés de los filósofos. Hubo algún rebelde. Adolfo Sánchez Vázquez, en su *Invitación a la Estética*, llama la atención sobre lo doblemente constrictivo de esta directriz: restringe el amplio terreno de lo estético o sensible a lo artístico, y puede limitar las artes a su lado estético, cuando la práctica filosófica ha rebasado este coto. Mejor, tal coto es mucho más complejo de como Baumgarten lo pensó. Mantener esta jerarquía de la Estética como el todo y de la Filosofía de las Artes como una de sus partes es, creo con Sánchez Vázquez, una manera de no confundir terrenos. Por ejemplo, existen categorías —como lo trágico y lo cómico— que caracterizan a un tipo de productos y de acciones, que pueden o no motivar cierta clase de sentimientos. En oposición, "belleza" y "sublimidad", y sus

² Ramírez Cobián, M. T.: "La Estética de tres filósofos mexicanos del siglo XX. José Vasconcelos, Antonio Caso y Samuel Ramos", *Universidad Michoacana*, 17, 1995, p. 89.

contrarios, "fealdad" y "ridiculez", no señalan una característica más o menos definible del estímulo, sino una reacción afectivo-intelectual frente a éste (aunque en Grecia *kalon* era una supuesta cualidad de la cosa, sólo refería su enfoque como un sistema o *holon*, un todo, una totalidad cuyas partes están relacionadas de manera tal, que si se altera una, se altera el todo).

¿De qué clase de reacción afectiva habló Baumgarten? De la que expresa el llamado juicio del gusto. Nótese que no existe una relación simétrica: la realidad artística es valorada mediante un juicio del gusto que para ser auténtico, no meramente fingido, se basa en la experiencia estética de quien valora. Tal experiencia delimita el terreno cultural de las artes; pero no funciona siempre ni generalmente como una medida cualitativa que los individuos apliquen con exclusividad a lo artístico. Es decir, si un juicio del gusto supone una reacción estética, una reacción de esta naturaleza no es el índice por excelencia de que el estímulo será valorado como artístico.

La Estética y las teorías de cada arte.

El filósofo y arquitecto Alberto Arai en "La teoría de la arquitectura de Hermann Cohen" escribe que para este pensador alemán, la teoría de la arquitectura es parte de la Estética, que, a su vez, forma parte de la Filosofía Crítica, según fue concebida por Kant. Ramón Vargas Salguero, en *Axiología y dialéctica de la Estética y teoría del arte*, prefiere separar la Estética propiamente dicha de lo que llama "teorías" de cada arte u orientaciones históricas relativamente nuevas aunque, en su especialidad (es arquitecto además de filósofo, tuvieron como antecedente los *Diez libros de arquitectura* de Marco Lucio Vitrubio Polión, mientras que los cimientos de la Estética los puso Platón cientos de años antes.

En la actualidad, si la Estética quiere fincar con éxito sus perspectivas, incluyendo la ontológica y axiológica, tiene que confrontarse con las teorías especializadas en un arte —Teoría Literaria o Arquitectónica, por ejemplo—, y también con otras sobre una corriente, un estilo o un autor, debido a que éstas funcionan como el material de estudio en que el esteta basa sus generalizaciones. Vargas invita a que no

confundamos la Estética con las Teorías de las Artes ni con los estudios de hechos artísticos particularizados en que debe auxiliarse el filósofo para demostrar o simplemente ilustrar sus propuestas. Por lo mismo, no es correcta la apreciación de Alicia Montemayor —*Ut pictura poiesis*— de que las explicaciones de la Estética se encierran en el campo filosófico, de modo que son insuficientes respecto a objetos, conceptos y temas que necesitaría conocer, situar y entender con el fin de llenar de sentido sus postulados. Si éste fuera el proceder de algún esteta, su trabajo llevaría errores semejantes a quien pretende hacer Filosofía de las Ciencias, ignorando las teorías científicas.

A partir de la teoría de cada arte, que no se limitan a ser los estudios de una escuela, la Estética evita, por ejemplo, generalizar a todas las artes diferencias específicas de una sola.

La Estética como ciencia.

Supongo que, teniendo en mente la división de la Filosofía en Lógica (y Retórica), Ética y Física (o Filosofía de la Naturaleza), hasta que esta última devino una exitosa ciencia autónoma, uno de los múltiples desprendimientos de la “madre” filosofía, Samuel Ramos dice que Teodoro Fechner, partiendo de antecedentes tan sugerentes como la *Poética* de Aristóteles, el *Laocoonte* de Lessing, las investigaciones de Winckelmann, Sempere, Wölfflin, Riegl, Worringer y otros, pretendió que la Estética, ahora un ramal filosófico con vida propia, había llegado a una madurez suficiente como para convertirse en una “ciencia positiva” o “Estética desde abajo”, a saber, como una parte de la Psicología que se ocupa de las obras de arte en su especificidad, sometiendo sus enunciados a un riguroso método experimental que confronte la teoría con los hechos.

Sánchez Vázquez informa que Emil Utitz y Max Dessoir —*Aesthetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*— quisieron elevar la Estética al rango de ciencia general de las artes. José Luis Balcárcel —“Fundamentación científica de la Estética”— compartió este optimismo desde una perspectiva marxista: si en nombre de una

pretendida Filosofía "del Arte", afirmaba, críticos, artistas y aficionados de toda laya filtraron en el *corpus* de la Estética conceptos "vacuos" a manera de hipóstasis (cita "sensibilidad", "inspiración" e "intuición"), una serie de pensadores, siguiendo las propuestas rigurosas de Aristóteles sobre la tragedia, de Kant sobre el juicio del gusto, de Hegel sobre las categorías estéticas, de Marx, de los Formalistas Rusos y de los Estructuralistas de Praga, y echando mano de la Semiología, la Lingüística, la Economía, la Historia y la Sociología y demás investigaciones rigurosas sobre la *praxis* artística, sin diluirse sus fronteras ni sus propuestas en ningunas otras, han sentado los fundamentos para filosofar "científicamente" sobre las artes, y encarar filosóficamente la "ciencia" sobre éstas (parafrasea este *dictum* con la tesis de Mario Bunge sobre qué es el conocimiento científico: *La ciencia, su método y su filosofía*), esto es, para ir describiendo los fenómenos artísticos significativos e ir interpretando y explicar "objetivamente" los principios generales que los rigen, las relaciones sociales en que se generan, y para reconstruir los modos específicos de esta forma de expresividad humana:

[...] actualmente [la Estética] procura desligarse de las conjeturas especulativas para organizar un aparato conceptual derivándolo de los aspectos de la realidad [...], ha dejado de ser un apéndice de la Filosofía, al asumir posiciones críticas frente a teorizaciones mistificadoras suyas que obstruyen el desarrollo de la Estética como tal.³

Balcárcel afirma que se ha avanzado en la búsqueda de la metodología de la Estética no sólo como disciplina autónoma, sino como una ciencia empírica, aunque no experimental, que realiza un "estudio teórico objetivo de la legalidad y las condiciones que dan lugar a las relaciones estéticas."⁴ Este filósofo guatemalteco-mexicano apuesta a la pujanza de las aportaciones de la Estética marxista, y específicamente a las de Sánchez Vázquez, que van superando el carácter asistemático de las tesis que en esta materia escribieron los fundadores del "materialismo histórico"⁵, y que van refutando la

³ Balcárcel, J. L.: "Nueva visión de la estética marxista", en G. Vargas (ed.), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez (Filosofía, ética, estética y política)*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1995, p. 371.

⁴ Balcárcel, J. L.: "Fundamentación científica de la estética", *Deslinde*, 99, 1995, p. 12.

⁵ Balcárcel, J. L.: "Adolfo Sánchez Vázquez, Las ideas estéticas de Marx" (reseña), *Dianoia*, México, Fondo de Cultura Económica, XII, 12, 1966, pp. 48-54.

política soviética del DIAMAT, la cual, midiendo ideas muy acertadas sobre las artes con un rasero político, las redujo a, o las suplantó por, un sociologismo: "la Estética que es el estudio de los principios, conceptos y categorías del arte [...] necesita apoyarse en una Sociología del Arte. En cambio el sociologismo ha sido y seguirá siendo un obstáculo para la Estética"...⁶

Para José Luis Balcárcel— "Fundamentación científica de la Estética"— actualmente se ha descubierto la pujanza del concepto de "praxis" en sus relaciones con la teoría, sentando poderosas bases para la Estética, que "se estructura como un conocimiento científico siempre y cuando su funcionamiento opere reconstituyendo teóricamente las condiciones que necesariamente dan lugar a las relaciones estéticas en la realidad, a través de la praxis."⁷ Por lo tanto, dice, la Estética es el:

[...] estudio teórico objetivo de la legalidad y las condiciones que dan lugar a las relaciones estéticas que el hombre, socialmente determinado, contrae con diversos objetos, naturales y elaborados por él, cuya significatividad se manifiesta como connotaciones sociales que adquieren su carácter específico en el desarrollo de la praxis.⁸

El historiador de las artes plásticas Óscar Oléa pensaba optimistamente que la matematizada Teoría de la Información ha dado los primeros pasos para el advenimiento de una Estética científica porque: rompe la tradicional separación entre ciencias y artes, señalando que cada obra de arte, donde la imaginación creadora tiene su asiento, es un objeto cultural único, aunque sea miembro de una serie estilística. Cada pieza encarna el máximo de singularidad posible, independientemente de sus posibilidades de reproducción y distribución.

Sin embargo de estos optimismos, por ahora, y quizá para siempre, la Estética en el marxismo y fuera de éste, no se ha desprendido de la Filosofía, sino que se ocupa de la sensibilidad, en sus múltiples relaciones con la teoría y la práctica, y, entre otros asuntos, de la creatividad, específicamente artística, y las cambiantes funciones de estas

⁶ *Ibid.*, p. 50

⁷ Balcárcel, J. L.: "Fundamentación científica de la estética", *Deslinde*, 99, 1995, p. 11.

⁸ *Ibid.*, p. 12.

últimas, así como de las interpretaciones y de los juegos interpretativos que, dentro de la pertinencia, soportan las artes.

Dos orientaciones de la Estética.

La Estética va a la zaga, de la creatividad artística. Registra las apropiaciones axiológicas de estímulos naturales, artísticos, científicos y tecnológicos (valga esta oscura lista), sin que al respecto señale reglas de conducta para el futuro. Además, no interviene directamente ni en los procesos *poiéticos* ni en la distribución de las obras de arte. Así pues, quedan fuera de su competencia las tareas críticas y las “prescriptitas”, o sea, las que atribuyen o escatiman méritos a una obra dependiendo de si cumple o no con unas normas estilísticas. Crítica que lleva aparejadas posiciones clasistas, o genéricas, o étnicas, y sus múltiples combinaciones: "La Estética no tiene por objeto prescribir normas para la creación artística."⁹ Tales interferencias valorativas pueden hallarse en la base de enojados apuntamientos y hasta en las farsas de ahora que proclaman que si no hay criterios precisos sobre las artes, y cualquier cosa puede serlo, entonces hagamos rituales para iniciados, como ocurre en incomprensibles (para el público) instalaciones.

Así como Arnold Hauser en *Sociología del arte* refutó el "apriorismo" de Wölfflin que, abstrayendo principios formales de productos artísticos particulares, generalizó su validez más allá del periodo en que fueron pertinentes, Samuel Ramos objetó la creencia de Worringer según la cual únicamente la capacidad creativa de Grecia y del clasicismo sirve de modelo para valorar las expresiones plásticas como artísticas o no. La singularidad de las divergentes reglas de composición, sigue diciendo Ramos, nunca se debe a una falta de talento, sino a sorprendentes innovaciones que ocurren en un universo humano sujeto al cambio. Por lo mismo, termina afirmando que las convicciones estéticas de Vasconcelos, en favor de las corrientes clásica y romántica, con exclusión de las demás, entran en conflicto con la evolución de las artes.

⁹ Ramos, S.: *Estudios de estética*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 1963, pp. 18-19.

También Sánchez Vázquez subraya la falla de la Estética, que se empeñó en ignorar las transformaciones estilísticas y los desplomes de los "imperios" artísticos, insistiendo en un "esencialismo" vuelto de espaldas a la realidad concreta; falla que ha provocado incluso que se ponga en tela de juicio la pertinencia de la Estética como disciplina filosófica: ni siquiera las calas religiosas y metafísicas que con que cuenta en su haber satisfacen las esperanzas de encontrar unas "cualidades artísticas" firmes — inmutables o esenciales y universales—, sino que, como cualquier Filosofía que se precie, tiene que debatirse en terrenos movedizos, inestables, abriéndose camino entre obstáculos y entre des-acreditaciones.

Sánchez Vázquez recomienda al esteta que se mantenga en una actitud expectante ante la variación histórica de conceptos "belleza" y de "arte", y ante las características distintivas de cada corriente y escuela, sin que avale prejuicios negativos (enfatisa, entre otros, los eurocentristas). Consecuentemente, este maestro de maestros de Estética ha recopilado y estudiado los textos de las múltiples tendencias de la esta rama filosófica y de la Crítica de las Artes, impulsando con sus notables contribuciones a que la primera vaya tomando cuerpo desde una postura abierta que registre las prácticas artísticas y los juicios axiológicos que tienen lugar en cada época y lugar.

La faceta dogmáticamente normativa de la filosofía de Lukács, que parafraseo en la fórmula esterotipada de que el verdadero arte es "realista" (caracterización que este esteta húngaro analiza con detenimiento, aunque mucho aún no entendemos bien qué abarca y qué es el "realismo") no sólo es impositiva y cerrada, según ha sostenido el mismo Sánchez Vázquez, y yo me he adherido a sus observaciones, sino que redundante en una falacia de composición —juzga el todo por la parte—, porque no es aplicable a muchas obras de un arte, a muchas artes, como la Arquitectura y la Música, ni siquiera a los géneros o variedades de una misma, sea el caso de la pintura no figurativa.

Las transfiguraciones históricas de las obras de arte, al tenor de las variables reglas de la belleza, impiden generalizar, dice Sánchez Vázquez, los gustos personales por unos modos de componer como paradigmas o estilos definitorios de un arte, y mucho menos generalizarlos como medida de las demás artes mediante una suerte de

improcedente metonimia que generaliza las normas históricas de una a todas. Por ejemplo, la simetría de una pintura, que está representada, o bien que proviene de su interpretación desde el cuerpo de quien la recibe, a la Literatura. Ésta es una aberración tanto lógica como ontológica. Tales cargas especulativas, afirma Sánchez Vázquez, han de arrojar por la borda para que la Estética y la teoría y la crítica de cada arte estén abiertas a la discusión de las nuevas técnicas y hasta a las nuevas artes que nacen de una técnica —la Fotografía y el Cine ilustraban en el siglo XX—, para discutir las, tomando en cuenta los procesos de su aprendizaje, que condicionan su valoración como artes, y hasta el rechazo de su originalidad debido al terror que provocan los actos de libertad creativa, esto es, de conducta no sumisa.

Humberto González Galván también piensa que si la cultura está en un estado de movilización permanente, la Estética debe ser una indagación abierta, dinámica, capaz de enfrentar la experiencia estética y las prácticas artísticas en su diversidad sincrónica y despliegue histórico.

Por su lado, Ramón Vargas observa que el especulativo sistema hegeliano describe a modo de prescripción la historia del "arte" como un proceso unitario y excluyente. La uni-direccionalidad en su desarrollo, que Hegel, deja de lado las contradicciones y la misma riqueza de aquello que llamó los "movimientos" o realizaciones del "espíritu" o "idea".

A partir de *El significado de las artes visuales* de Panofski, Néstor García Canclini en *Arte popular y sociedad en América Latina* dice que en la modesta descripción de datos comprobables tendrían que converger el esteta y los historiadores del arte (pienso que la descripción corresponde al historiador, no al esteta): a distancia de un espectador "ingenuo" que universaliza sus preferencias, debe evitarse imponer la perspectiva de uno o cada quien, lo que, entiendo, compete incluso a la ideología presente en la selección de autores y obras, que excluye las anónimas o no elitistas manifestaciones de las clases dominadas. García Canclini diferencia, pues, entre el historiador de un arte y el esteta que emiten juicios axiológicos de quienes recogen y ordenan las máximas informaciones posibles, saliéndole al paso a las doctrinas rígidas,

unilaterales y dogmáticas en comparación con el ilimitado dinamismo y la variedad de los hechos artísticos.

Coincido con los planteamientos que distinguen la estética prescriptiva de la abierta. No obstante, cabe repensar la sentencia Sartre del compromiso que asume quien dice no comprometerse. O la observación de Sánchez Vázquez sobre "la ideología de la neutralidad ideológica". Y esto dice que ni el historiador, ni el esteta, ni el crítico dejan de tener una posición axiológica, y, adicionalmente, que ésta puede ayudarles a combatir fanatismos, prejuicios, silencios, exclusiones y hasta falacias de autoridad. Por ejemplo, el esteta no puede aceptar que un objeto es y será artístico sólo porque se exhibe en un museo o en una galería (tampoco necesariamente deja de serlo por esta reubicación). Y no debe aceptarlo, entre otras razones, porque el consumo, dependiente de la distribución, es manipulado por un altero de mercaderes, quienes directamente o por medio de un crítico interpósito pretenden tener el poder de decisión sobre qué arte y qué no lo es. Estas falacias de autoridad sobre qué es “arte” han sido aplicadas incluso a las obras-manifiesto que pretendieron reírse de los tramposos ardides de la comercialización y de los "sapientes" criterios museográficos, como los *ready-mades*, cosas que Marcel Duchamp eligió, firmándolos como Mr. Mutt, y los tituló en un "acto de indiferencia visual". Hoy, lo exhibido en museos —sea el caso los manifiestos de Duchamp— se pretende que son obras del “gran arte” (aun cuando las protestas contra las manipulaciones de las artes han sido relevantes para su historia).

Adicionalmente, si es conveniente mantener las fronteras entre los historiadores de las artes y la crítica, ocurre que usualmente no son claras (excepto cuando los primeros llevan a cabo una especie de diccionario que enlista obras). Si a Alberto Híjar no le falta razón cuando en *Notas críticas de las categorías centrales de la investigación artística* reprocha a Justino Fernández que pretenda erigir sus gustos en principios, o su "arbitraria elección" de la "Coatlicue", el "Altar de los Reyes" y "El hombre en llamas" de J. C. Orozco como productos cumbres de la plástica mexicana en tres etapas históricas, también es verdad que este historiador aportó una cantidad de atinadas observaciones críticas que abrieron la puerta para obtener la experiencia estética frente a la escultura de la Coatlicue. Es decir, facilitó poner entre paréntesis la

mirada llena de prejuicios culturales y religiosos que, durante años, la redujo a un simple testimonio cuya única ubicación tenía que ser un museo arqueológico.

Por último, conviene que se deslinde la Estética abierta de la poética, en la acepción que dieron a este término los marxistas y estructuralistas Galvano della Volpe, Umberto Eco, Rocco Musolino y Michel Beaujour, a saber, el proyecto de un autor o de una corriente o escuela que acostumbra a externarse en juicios que, en tanto son una *toma de posición* en cuanto a las formas creativas, es decir, que se comprometen con un programa operativo que, por simple coherencia, niega a los otros.

Cuando Samuel Ramos confunde los manifiestos del "suprarrealismo" con la Estética, califica de negativo el influjo de quienes defendieron a aquel movimiento, no por su doctrina, sino porque impusieron una idea preconcebida sobre qué es el arte. Sin embargo, creo que los surrealistas no podían externar convicciones ajenas a su idiosincrasia. E inclusive, sus reconocimientos y explicaciones acerca de las orientaciones creativas de los pintores flamencos, de Arcimboldo y de los poetas Baudelaire y Rimbaud, por citar sólo unos casos, han facilitado su comprensión, propiciando el gusto por sus cuadros y poemas (las descalificaciones de Breton, por ejemplo a Anatole France, han tenido menos impacto en el gusto).

La Estética, las investigaciones filosóficas complementarias y las fronteras que se diluyen.

El esteta cuestiona los conceptos de: "arte" en las sucesivas organizaciones sociales, y se aboca a entender las "estructuras" de los distintos tipos de obras; relaciona las funciones —cognoscitivas, ideológicas, decorativas, rituales...— de éstas con los lenguajes y materiales de cada arte; analiza las tesis sobre la experiencia estética y el juicio del gusto; la categoría de la sensibilidad; las ideas de *poiésis* y de imaginación; la naturaleza de los tipos y géneros artísticos como la narrativa frente al verso; las formas de distribución y consumo de los objetos culturales considerados artísticos... Asimismo, la Estética se pregunta por el principio de realidad que algunas artes manifiestan; por sus formas de "perdurabilidad"; por la axiología, por sus relaciones con la ontología... Y esta lista de asuntos, que dista de ser exhaustiva, revela que, entre otros, algunos

filósofos que estudian el lenguaje, la Antropología, la política, la sociedad, la historia, la Ontología, la Ética, las religiones, la Epistemología, la Lógica modal y hasta la Filosofía de las Ciencias han incursionado en los terrenos de la Estética, aunque a varios les ocurra lo que a monsieur Jourdain, el personaje de Molière que se extrañó de que siempre hubiese hablando en prosa. ¿Cómo podría esta disciplina filosófica, a su vez, olvidarse de, por ejemplo, la Fenomenología, el Empirismo, los enfoques sistémicos y de la Hermenéutica? No existe, pues, una inamovible especialización del quehacer filosófico ni la Estética es un compartimiento estanco.

El discurso de la Estética y las Poéticas.

La definición de Sánchez Vázquez de la disciplina alrededor de la cual estamos tejiendo estas líneas como el conocimiento de la experiencia estética y de las prácticas artísticas, en su diversidad y desenvolvimiento histórico, conlleva que el esteta, dice Samuel Ramos a propósito de *Arts as Experience* de John Dewey, mantenga, en lo posible, un trato directo, no libresco, con la creación artística o poética (en acepción aristotélica, la más antigua de *poiésis*) sin forzarla a que se adapte a explicaciones que han sido elaboradas de antemano: sólo el contacto con las artes es capaz de medir lo atinado o no de algunas hipótesis al respecto y de formular problemas.

La Estética también se ha acercado a sus materiales de estudio auxiliándose de los instrumentos que le otorga la Poética, entendida ahora como el estudio de las estructuraciones sígnicas. Los Formalistas Rusos y la Escuela de Praga hicieron minuciosos análisis lingüísticos de la Literatura, abriendo paso a la semiótica. Aristóteles en su *Poética* ya contemplaba esta dirección que investiga, dijo, las especies del "arte poético" o innovador, sus efectos, la manera de concebir la fábula o argumento, el número y naturaleza de sus partes y demás cosas relacionadas con el estudio metódico de la obra. El actual post-estructuralismo ha descubierto el carácter dogmático e invertido de esta escuela, porque igual que en lingüística, lo que realmente existe es la obra, el habla, la realidad perceptible cada quien utiliza de manera individual.

César Eduardo López Jiménez anota que para Theodor Adorno la Estética, en obligado y estrecho contacto con los análisis de los textos, llega a un nivel de abstracción que la empuja más allá de éstos, más allá de la poética en la acepción que usó Roman Jakobson. Como esta disciplina, subraya Sánchez Vázquez en su *Invitación...*, no enseña ni privilegia ninguna técnica, excepto las veces en que le pone una camisa de fuerza al impulso creador, es afecta a generalizar y a la abstracción, comparativamente con los análisis concretos de realidades particulares. Sus temas son amplios, sin hallarse constreñida a la crítica, que no es su campo, ni tan siquiera a las meras relaciones entre lo estético y lo artístico, sino entre ambos con la moral, la política, el poder... , aspectos que, cuando se expresan en las obras de arte, o sea, en realidades fenoménicas específicas, dejan de ser extra-artísticos.

La Poética (tercera acepción) como el plan creador que los autores expresan en declaraciones o manifiestos, que es otro campo donde se adentra el esteta, le plantea que el asunto de cómo éstos prevén el consumo de su producto: su proyecto de acción es también un proyecto comunicativo para unos destinatarios o posibles receptores. Tanto los teóricos de cada arte como los estetas ponen entre paréntesis este presupuesto establecido a modo de programa, comparando las intenciones operativas de los emisores con los hechos.

Como las artes son cultura y entes con una autonomía relativa, el filósofo no debe mantener sus disquisiciones al margen, sino conjuntar y contraponer, en una suerte de discurso exegético, que no reiterativo, otros discursos del tema (además de vincularse con las poéticas en las tres acepciones mencionadas), a saber, la Crítica, la Politología, la Historia, la Psicología, la Arqueología, la Retórica, la Sociología, la Teoría de la Información (se repetía en el siglo XX), la Economía y una pluralidad de disciplinas más, sin olvidarse de algunas aportaciones filosóficas que se relacionan con sus indagaciones.

La complementación discursiva y la convergencia de los análisis permiten captar los fenómenos sensibles y las obras artísticas y no-artísticas en su complejidad, en sus coincidencias y en sus distanciamientos, en sus múltiples dimensiones, así como sus

virtualidades ontológicas y sus realizaciones históricas (esto último porque las cualificaciones sobre la "artisticidad" de los fenómenos no son evidentes de suyo).

En suma, las preguntas del esteta establecen los límites de esta área filosófica y las ideas conductoras que le son útiles. Es verdad que sólo existen comportamientos, obras y vivencias particulares. Sin embargo, el esteta abstrae, generaliza y confirma o refuta hipótesis, o bien simplemente señala cuestionamientos. En su amor a la sabiduría, también inquiriere sobre qué enfoques y métodos son más adecuados para unos objetivos u otros, y sobre cómo debería concretarse la axiología en la Crítica Literaria, por ejemplo. Si dentro de sus vagos linderos, la Estética logra proponer algunas dudas y hace observaciones que se presenten al diálogo filosófico e interdisciplinario, habrá cumplido su misión.

Vista desde el horizonte contemporáneo, que fue un mero "horizonte de expectativas", mi personal balance de la Estética siglo XX, es que, en México y desde su reciente emergencia en la carrera de Filosofía en la Universidad, ha realizado importantes sugerencias que merecen ser reconsideradas. Con este objetivo hemos insinuado su génesis y su complejidad. ¿Nos extraña que la Hermenéutica contemporánea (pienso en Gadamer y Ricoeur) y otras filosofías exitosas hayan nacido de los planteamientos de esta matriz filosófica?

Referencias

- ARAI, Alberto T., "La teoría pura de la arquitectura de Hermann Cohen" del archivo personal; texto proporcionado por Ramón Vargas Salguero, s/a.
- BALCÁRCEL ORDOÑEZ, José Luis (1995), "Fundamentación científica de la Estética", *Deslinde, Cuadernos de Cultura Política Universitaria*, tomo VIII, núm. 99: 3-17.
- (1995), "Nueva visión de la Estética marxista", *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez (Filosofía, Ética, Estética y Política)*, Gabriel Vargas Lozano editor, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, pp.371-390.
- CASO. Antonio (1971), *Obras completas V- Estética*, estudio Justino Fernández, compilación Rosa Krauze, México, Dirección General de Publicaciones, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana 17).
- LABASTIDA, Jaime (1995), *Estética del peligro*, México, Editorial Grijalbo (Colección Enlace).

- LÓPEZ JIMÉNEZ, Eduardo (1992), *Espíritu y escritura como especificidad de la obra de arte en la teoría estética de Theodor W. Adorno*. Tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- MONTEMAYOR, Alicia (1997), *Ut pictura poesis: notas sobre el discurso pictórico en la antigüedad*. Tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- OLEA FIGUEROA, ÓSCAR (1975), *Configuración de un modelo axiológico para la crítica de arte*, México, UNAM.
- RAMÍREZ COBIÁN, Mario Teodoro (1995), “La Estética de tres filósofos mexicanos del siglo XX. José Vasconcelos, Antonio Caso y Samuel Ramos” *Universidad Michoacana*, (Morelia, México, *Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*), núm, 17 (julio-septiembre): 89-100.
- RAMOS, Samuel (1963), *Estudios de Estética*, biografía, recopilación y clasificación de Juan Hernández Luna, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana, 6).
- SÁNCHEZ BENÍTEZ, Roberto (1997), *El drama de la inteligencia en Paul Valéry*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1992), *Invitación a la Estética*, México, Editorial Grijalbo (Tratados y Manuales Grijalbo).
- (1983), *Ensayos sobre arte y marxismo*, México, Editorial Grijalbo (Colección Enlace).
- VARGAS SALGUERO, Ramón (1980), *Axiología y dialéctica en la Estética y teoría del arte*. Tesis de maestría, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- XIRAU, Ramón (1985), *Ars brevis. Epígrafes y comentarios*, México, El Colegio Nacional.

Justicia distributiva, imputación y ciudadanía comunitaria.

El don y la justicia

María Rosa Palazón
Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México
mpalazoa@yahoo.com

En el *Sí mismo como otro*, Paul Ricoeur aborda las intersecciones entre la horizontal constitución “dialógica” interpersonal y cambiante del sí mismo, y la vertical constitución jerárquica que califica ética y moralmente las acciones humanas. En un número considerable de textos, centra esta última temática en lo justo. La abordaré tal como lo plantea (obviando la multitud de sus fuentes) desde el ángulo de la filosofía política, empezando con las prácticas sociales bajo el tenor de lo justo, que no se agotan en lo judicial.

Ricoeur defendió que se mantenga lo bueno en la sobreabundancia del don, poética del amor, que no se argumenta pero es dicha en la prosa de la justicia. Los canales del derecho no se detienen en el amor; lo consideran una trivialidad emocional frente a los argumentos de los procesos jurídicos (donde siempre media un “pero”) (Ricoeur, 1999: 178). Pese a los recursos de apelación, el juicio concluye con una sentencia donde el juez porta la balanza y la espada (Ricoeur, 2006: 282). Este asunto toral, donde Ricoeur defiende la Regla de Oro y la generosidad dependiente de la libertad humana, limitada por las circunstancias y la racionalidad de algunas leyes, que, por su lado, limitan al dominio, excede los límites de estas páginas, más centradas en lo equitativo y la ciudadanía.

La justicia, la ética y la moral.

John Rawls —*Teoría de la justicia, passim*— y otros sostienen que la justicia “es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es en los sistemas de pensamiento” (Ricoeur, 1999, 47). A partir de la oposición de Rawls al utilitarismo, Paul Ricoeur critica su formalismo (tema que tampoco abordaré a fondo en estas páginas). La justicia, afirma este último, es un bien para una especie social por

naturaleza y cultura. El bien es “excelencia” o virtud (en griego *aretê*, traducido al latín como “virtus”) (Ricoeur, 1993: 37); es la impronta de la actitud comunitaria, o adición de interacciones favorables al colectivo histórico en cuestión. Teleológicamente, lo justo es cooperación contraria a las dominaciones, es decir, al no reconocimiento del otro. Es la congregación mutualista propuesta por el contrato social de Rousseau, que reza: los derechos comunitarios ponen en acción al Estado, cuerpo político cuya legislación ha de orientarse a la prosperidad, al republicanismo, que alimenta el amor a la patria dentro de la equidad. La ciudadanía que participa en el gobierno y es enemiga del despotismo, J. J. Rousseau la llamó “república” y a sus miembros, “ciudadanos”. Tanto el contrato social como la justicia ideal continúan siendo una utopía que, no obstante, sigue en pie como acto virtual para juzgar la sociedad real y aspirar a una comunidad fraterna. Es decir que este ideal es el envés de la moneda para explicar el haz desviado.

El ideal ricoueriano es una sociedad donde impere entre personas el sentimiento de dependencia universal en lo económico, jurídico, político y social, y su mutuo entendimiento se muestre subordinado al desinterés, esto es, a la verdad de que cada uno es deudor del otro. Esta solidaridad surge del inestable equilibrio entre el supra-moral amor y lo justo. El bien pertenece a la ética: quiere vivir bien con los otros y para ellos en instituciones justas (Aristóteles), e implica que se supere el *statu quo*, siempre perfectible, en que se encuentra cada generación o individuos situados en un cronotopo. La virtud del equilibrio entre la demasía y la falta orientada hacia el próximo es la justa distancia, la mediación, el arbitraje que debería ser el principio de las acciones y de las instituciones que castigan los delitos. Lo justo es el equilibrio frágil entre el exceso y el defecto, el mucho y el no suficiente: es, pues, el camino a la liberación del poder, que echa en saco roto que la ciudad es una comunidad formada con miras al bien general (Aristóteles, *Política*, I, 1, 252).

Si tal es el bien, por negación simple el mal surge de la *pleonexía*, en palabras de Aristóteles: querer para sí todo en lo económico, político y cultural con exclusión de los demás, o “vicio de la avidez y la envidia” (Ricoeur, 1993: 39). Lo trágico del mal arrebató el lugar anímico a la propensión al bien comunitario. Es un fondo demoníaco que traspasa los límites permisibles, dice Ricoeur, con la *Religión en los límites de la*

simple razón (Kant). Es una falla ontológica del ser social, contraria a la Regla de Oro porque abandona el ciclo de la retribución y deja en cautiverio la lamentación del agredido. En la práctica, es violencia con diversos niveles, hasta llegar al homicidio, a las reyertas, a la guerra y al desorden mórbido. El círculo vicioso entre violencia y venganza parece inamovible (Ricoeur, 1999: 287).

En lo teórico, el mal es un disfraz que se apodera de las propuestas liberadoras, éticas, comunitarias. Es un vacío, el no-ser del ser, dijo san Agustín. Para conseguir sus metas, discursivamente se disfraza con los vigentes ideales sociabilizados: es una mascarada sin ninguna aportación futura, prospectiva para la humanidad. Es el desafío que coloca en entredicho la coherencia sin contradicciones, es decir, la complementación ciudadana.

Las pequeñas, moralmente hablando, ambiciones de la maldad son tan reiterativas que sus disfraces caen después de haber sido, por ejemplo, un horror histórico. No obstante, nada justificaría el olvido de lo hecho con maldad: la experiencia traumada no debe reprimirse en una acción (*acting out*) reiterativa que desgasta a sus agentes, los llena de rencor y deseos de venganza, que con frecuencia se aplican en arbitrario golpe indirecto a los inocentes, prolongándose así la cadena de las nefastas influencias del mal. El historiador lleva una ventaja ejemplar gracias a su perspectiva diferida: el recuerdo, liberado del tono angustiado y duelo de las víctimas y de sus hijos, es la distancia que facilita hacer a un lado la melancolía o depresión en pro de la vida.

El olvido vertical de la agresión supondría ser una eterna víctima; en cambio la salud colectiva se alcanza con el *working thought*, o trabajo grupal a favor de la vida que sigue la brújula de la ética y la moral.

Lo justo y la incertidumbre de sus resultados.

Para establecer lo justo es menester que se tomen en cuenta intereses, creencias, exigencias, dominios e intereses: los mundos generacionales con sus horizontes. El ser que somos como el sitio donde aparecen los deseos de superación, independientemente

de los resultados fácticos no deseados de las acciones realizadas con buena intención, es decir, a favor de la comunidad. La hermenéutica aplicada sabe que las mejores anticipaciones están llenas de incertidumbre. A la larga, en su radio generalmente asoman aberraciones sociales. Sin duda la evolución social es, compara Ricoeur, como una partida de ajedrez de la que se conocen las reglas, pero se ignora cómo terminará (Ricoeur, 1999: 179): habrá conflictos, discrepancias, querellas que desembocarán en la violencia, pero no sabemos cuáles serán. También habrá algunos avances en dirección a lo justo o menos injusto. La anticipación esperanzada y prudencial, la templanza convierte en expectativa la retrospectión o mirada a la historia. También impide la inculpação de las acciones hechas con rectitud bondadosa que tomaron caminos históricos no previstos.

El juicio político y el estético.

Hannah Arendt asegura, que es en el *ser-entre* donde se realiza el anhelo de vivir bien (Ricoeur, 1999: 28), y añade que con la llegada de la categoría de ciudadano se reforzó el anhelo de vivir mejor con el otro. La pluralidad en común abre la cooperación y la comunicabilidad. Es el principio de acción recíproca que Kant analiza en la tercera analogía de la *Crítica de la razón pura*, a saber, lo que ocupa simultáneamente un espacio entra en una reciprocidad que persiste como superación de la disimetría. También es el asunto inicial de la *Crítica del juicio*. Arendt análoga la ética con el reflexivo juicio del gusto kantiano: si eliminamos discusiones sobre los aspectos epistemológicos y quizá religiosos de la expresión experiencia estética, vemos que únicamente revela el deseo de comunión y comunidad: la imaginación se eleva hasta el lugar de la colectividad “La esperanza aparece en Kant como un puente lanzado entre la mirada del testigo y la esperanza del profeta” (Ricoeur, 1999: 152).

En el campo de la ética, donde se asoma el valor de la justicia, el juicio político encomiable, que rebasa el recinto de los tribunales en dirección al reconocimiento mutuo, recae básicamente en mediaciones simbólicas y en una espontaneidad que busca la comunidad con los otros.

La génesis del sentido de justicia.

El mal se reprueba inicialmente mediante la lamentación contra las circunstancias, en contra de sus agentes responsables, y a favor de quien sufre la injusticia. El testimonio ontogenético revela nuestras exigencias de justicia y críticas adversas a la injusticia. Las primeras semillas de la ética nacen de la indignación. La justicia social o civil se nombra de manera negativa desde ciertas etapas de la infancia: “esto no es justo” decimos en los comienzos vitales mediante algo cercano al grito. Continuará la indignación a lo largo de la existencia cuando impere el daño que infringen quienes ejercen el poder económico, político y social. Lo justo es, pues, el dinamismo que moviliza las esferas vitales mediante el deseo y la reprobación de la arbitrariedad, es decir, de las carencias y las quejas del sufriente. Bajo la mezcla de reacción involuntaria y de voluntad, lentamente la conciencia ética va sintiéndose requerida a plantearse qué reacciones decide emprender ante concretas situaciones de conflicto e incertidumbre, a veces marcadas por la violencia de un vacío factual de alternativas. La justicia se debate en su identidad generalizada y los predicados que presiden la calificación moral de la acción humana.

La responsabilidad del reo y del juez.

Para Strawson, *Individuals*, los sujetos son los “particulares de base” o a quienes atribuir o adscribir predicados físicos y psíquicos. En su “Doctrina del derecho”, Kant sostiene que el individuo posee el libre arbitrio porque es racional y, por lo mismo, sometido a leyes morales. La base ético-jurídica de la responsabilidad es la ley, y la libertad trascendental es un concepto vacío. El sujeto responsable es capaz de hablar, obrar y narrarse. Se sabe responsable de sus actos (la responsabilidad recae en su hacer) porque distingue entre el bien y el mal.

Ricoeur reconoce la desproporción entre el amor y los castigos legales en curso. La ley debería manifestar confianza, una base fiduciaria en la sinceridad del sujeto que rebasa las relaciones adversas a lo positivo inter-personalmente (tal es condición de la república). La dimensión del reconocimiento de quien confiesa que ha “pagado” su

culpa y es capaz de ejercer la ciudadanía en su comunidad, en los pueblos, en las ciudades, según el principio cada uno por sí y unos para otros (Ricoeur, 1999, 45), obliga a que sea reincorporado en la ciudadanía. Sus prácticas entonces se resumen: a cuentan conmigo los testigos y futuros beneficiarios porque acepto el pacto de cada uno, “pronombre impersonal no anónimo” (Ricoeur, 1995: 46). Sin esta mediación institucional, el individuo no sería más que un esbozo de ser humano. Cuando ha sido y es sujeto de imputación, se pone en su cuenta la falta, se le responsabiliza como autor de unas acciones (se debería trabajar para su rehabilitación).

La responsabilidad se desplaza del agente a su víctima, quien está en su derecho de exigir que se repare el mal que ha padecido. La pregunta es “¿Hasta dónde se extiende la cadena de efectos perniciosos de nuestros actos implícitos en el comienzo, *el inicio* del cual un sujeto es tenido como autor? (Ricoeur, 1999: 68). Se extiende a tanta distancia como nuestro poder lo señale en el espacio-tiempo (Ricoeur, 1999: 68-69). La cadena de efectos virtuales carece de término. Pero hemos de conceder el entrecruce de comprensión, explicación, interpretación y cambios.

Weber caracteriza a la injusticia como la dominación que imponen unos individuos a los grupos sociales que subordinan, y que es motor de enojo; por ejemplo, los desiguales repartos de bienes, las promesas traicionadas o incumplidas que destruyen la confianza depositada en la palabra ajena, los pactos corruptos, los castigos, las retribuciones y los premios desproporcionados, así como los elogios inmerecidos. En suma, la injusticia es el sufrimiento que, violando la igualdad de oportunidades y la repartición arbitraria e indiscriminada de patrimonios, beneficios, salud, educación, seguridad y derechos humanos se ceba en víctimas inocentes en el ámbito de la responsabilidad y las obligaciones.

Con el desarrollo de la personalidad, lo justo e injusto se atribuyen a personas e instituciones a quienes teleológicamente las mueve o no el deseo de vivir mejor con los otros en instituciones más justas o menos injustas. Esto entraña y oculta la demanda de que se eviten acciones humillantes, despreciativas, que afectan la autoestima de la víctima. La justicia es ajena a la ciudad comercial, bajo la codicia y el negocio. Se

asemeja a la ciudad doméstica, de la familiaridad, con sus valores de lealtad, amor y fidelidad, a la ciudad cívica que subordina las voluntades antisociales a la voluntad general, y a la ciudad democrática con un poder político compartido. Se asemeja a una creativa ciudad industrial, que no mercantil, con reglas de larga duración y no destructivas del entorno, y a una ciudad sin clases ni discriminaciones.

La igualdad de oportunidades y la imparcialidad se conciben como guardianes de las fronteras contra el dominio, que se erige sobre la discordancia individual y colectiva.

Si las personas tienen un sentido fraternal o sociabilizado, continúan experimentándose invitados moralmente a seguir actuando en contra del mal, y a superar el nivel de las quejas que se agotan en sí mismas; a matizar el enfado explosivo con especulaciones sobre cómo erradicarlo. El habla y la acción esperan la victoria de la ética; cambio cualitativo que sobrepasa la impaciencia, la lamentación y la queja, abriendo caminos para que se conjure y elimine la situación que genera la abundancia de víctimas expiatorias. Tal salto en el impulso de vida no anticipa la llegada de lo conveniente colectivamente ni ahorra lo trágico. Son meras respuestas, con la mirada puesta en el futuro, opuestas a lo que nunca debió ser, a saber, el mal (discursivamente es un disfraz de bondad, y en la práctica la violencia que genera sufrimientos innecesarios y antisociales, además de la reacción de disminución física y psíquica del sufriente, o tara de la indignidad). La agresión y la carencia mueven; pero muchas veces esta amalgama se desborda, impidiendo la existencia satisfactoria para la conciencia ética: “El mal político es incomprensible” (Ricoeur, 1995; 21).

El fin último de la justicia es el orden aceptable, no violento, es decir, la paz, tema recurrente de la filosofía política: se intenta zanjar la incertidumbre para arribar a cooperación. La guerra y la paz son asuntos cruzados cuyo horizonte es la política; el derecho, en principio, orienta a que se trascienda la primera.

El bien amoroso establece relaciones interpersonales de amistad o proximidad, hace del otro sinónimo de cada uno; en oposición, el monopolio de la violencia impide

que nuestra especie actúe coherentemente. La justicia cambia las cosas y las disposiciones; la mejor las entrega como un don ajeno a la utilidad personal: sin don nada se esperaría: esta entrega supra-moral, que no supra-ética, no nos elevaría sobre las perversiones que pueden acabar con la especie humana.

Estos planteamientos desembocan en la moral deontológica u obligatoria kantiana, que Ricoeur interpreta bajo tres principios: a) que la máxima de la acción sea universalizable, b) mediante el respeto a mí y a los otros (el diálogo y el reconocimiento), y c) un orden de fines contractuales en el cual los sujetos sean también legisladores: la democracia, que es tal si el gobernado también gobierna (pese a que en cualquier parte del mundo se han tomado las decisiones de arriba hacia abajo, y la división del poder pertenece al reino de la ficción). Bajo estas ideas, la indignación ha quedado matizada como el escalón que lleva a la ética y a la moral.

Justicia distributiva como equitativa. La justicia no sólo es la paz entre quienes desean vivir en cooperación, sino el reparto: cada ciudadano es copartícipe de lo comunal, independientemente de amistades. En principio, la idea más elemental de justicia es la distributiva en los repartos y retribuciones: mi parte y la de ustedes nos facilita compartir y participar en la distribución de bienes y participar en instituciones. La justicia se define por la distribución, el intercambio y el reparto. La igualdad que propone implica que se reconozca el valor de los agentes, que su vida es tan importante, significativa y valiosa como la mía. La distribución, igual en lo que concierne a responsabilidades, autoridad y méritos, es el pilar que abre las puertas a las prácticas comunitarias.

Si la justicia distributiva fuera un asunto matemático de sumas y restas, atacaríamos el principio mismo de la repartición. Desde Aristóteles, *Ética a Nicómaco* V, 15, lo justo es lo equitativo que corrige generalizaciones ciegas. Ninguna sociedad funciona eficazmente en el modo de la igualdad aritmética: sólo es justa la proporcionalidad que no es tanto entre cosas, sino entre relaciones. Tal es el punto de equilibrio o *isôtes* (Ricoeur, 2001: 258). La prudencia o sabiduría práctica, siempre ubicada en una situación histórica, otorga a cada quien lo suyo; por ejemplo las obligaciones de un padre, de un profesor, de un gobernante. Asimismo, si un padre tiene

tres hijos requiere un espacio hogareño mayor que otro que sólo tiene uno. Esto no excede la obligación y dista de ser un castigo. Si no existiera tal balance, desaparecería la justicia y se reforzarían las perversiones.

Para que el reparto sea proporcional, la ecuación aumenta las ventajas para quienes han sido desfavorecidos: se maximaliza a favor de la parte minimizada en derechos y beneficios. Tanto en la riqueza como en la autoridad política y las obligaciones, la regla es evitar desigualdades mayores.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDT, Hannah. 1984. *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, R. Montoro y F. Vallespín (trad.), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- ARISTÓTELES, *Complete Works*, 1984, Jonathan Barnes (edit., trad.), Princeton New Jersey, Princeton University (Bollingen Series, vol. 171, n^a 2).
- AGUSTÍN, san. 1964, *Obras XVI. La ciudad de Dios* 1^a, José Morán (trad.), 2^a ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- KANT, I. 1961. *Crítica del juicio*, José Rovira Armengol (trad.), Anngarklein (ed.), Buenos Aires, Losada S.A. (Biblioteca de Filosofía).
- . 1989, *La metafísica de las costumbres*, Adela Cortina Ortiz (est. prel.), Conill Sancho (trad.), Madrid, Tecnos (Clásicos del Pensamiento).
- RAWLS, John. 1971. *A Theory of Justice*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
- RICOEUR, Paul. 1993. *Amor y justicia*, Tomás Domingo Moratalla (trad), Madrid, Caparrós Editores (Esprit, 5).
- . 2006. *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, Agustín Neira (trad.), México, Fondo de Cultura Económica (Sección Obras de Filosofía).
- . 1991. *Lectures I. Autour du politique*, Paris, Seuil.
- , 2001. *Le juste II*, Paris, Le Seuil (Philosophie).
- , 2004. *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Pierre Gisel (*avant-propos*), 3^a ed., Genève, Labor et Fides.
- , 1999, *Lo justo*, Agustín Domingo Moratalla (introd., y trad.), Madrid, Caparrós Editores/Fundación Emmanuel Mounier y Fundación Blanquerna (Esprit, 34).
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. 1966. *Du contrat social*, Pierre Burgelin (chronologie et introduction), Paris, Garnier.
- STRAWSON, P. 1959. *Individuals*, London, Methnenand Co.

El concepto de la liberación en el pensamiento filosófico de Luis Villoro ante el marco del bicentenario de la Independencia y el centenario de la Revolución de Mexicana

Emmanuel Ferreira

Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia. México.

Introducción

Hace ya doscientos años que nuestra nación mexicana luchó por su independencia ante los sistemas dominantes, que luchó además para que sus dirigentes fueran los adecuados, no monarcas, ni dictadores, ni positivistas modernos. Luchó primeramente para ser libre del dominio extranjero, para ser libre del Otro y, en consecuencia, para liberarse de su propio gobierno, es decir, para ser libre de sí.¹ Esencialmente, luchó por su libertad, e *institucionalmente* se decretó su victoria, que consiste, por un lado, en la liberación total, la “independencia” de cualquier otra nación y, por el otro, en la liberación radical sobre sí misma, es decir, la “re- evolución”. Ese es el dictamen que podemos hacer desde un juicio basado en la ideología que pervive en nuestra nación y que nos ha sido transmitido y transferido por el poder hegemónico. Es la idea que circula entre el pueblo, por la cual *festejamos* cada 15 de Septiembre la Independencia, y cada 20 de Noviembre, la revolución mexicana, símbolos ambos de nuestra libertad.

Pero los acontecimientos violentos de nuestros días nos muestran otra realidad, una falsa victoria o una vitoria no auténtica: un gobierno que no actúa conforme a la ley y a las buenas costumbres, un Estado que obliga a sus ciudadanos a cumplir con las leyes sin ser capaz de ofrecer un sentido profundo y crítico del *ser* de la ley misma y de la justicia, que, además, excluye a ciertas clases sociales y a ciertos sectores de la

¹ Libre del Otro y libre de sí: dos categorías fundamentales para comprender la liberación y la libertad.

población de los privilegios de los derechos, que no respeta la autonomía de los diferentes grupos de la población mexicana a determinar sus modos de asociación y organización política, los cuales se proponen vivir conforme a sus usos, costumbres y tradiciones, pero sintiéndose pertenecientes a la comunidad mexicana en su totalidad, sectores que saben respetar a los otros grupos sociales distintos a ellos, a la naturaleza, a las múltiples formas culturales, que en general poseen el valor del respeto y de la responsabilidad en muchos sentidos.

El ideal fundamental de la revolución mexicana de 1810 era la libertad, lograr su independencia respecto de cualquier otra nación que perturbara su integridad, su soberanía y su individualidad como país; el objetivo era poner fin a las injusticias cometidas contra los habitantes de la nación, en gran parte naturales, originarios de México prehispánico (*indios*), llamados así por los españoles porque cuando llegaron a lo que hoy llamamos América, pensaron que habían llegado a las Indias. Con la ayuda del pueblo indígena los libertadores mexicanos lograron su sueño: derrocar al pueblo extranjero para ser libres, pero preguntémonos ¿de verdad hemos logramos la libertad con el acontecimiento Independentista?, ¿con la revolución logramos obtener un sistema político libertador y auténtico?, ¿logramos quitarnos las ataduras que nos imponen los opresores en cuanto a lo material, a lo espiritual, al pensamiento racional, etc.?, ¿de verdad somos librepensadores o estamos presos en las ideas de la modernidad?, ¿tenemos la libertad para constituir un pueblo unido por las cadenas, más que del amor fraterno, del amor de la común-unió, del amor de la comunidad?; ¿Necesita nuestro sistema político, supuestamente libre, una libertad otra?, ¿es posible ser libres teniendo diferencias de clase y luchas por el poder, permitiendo injusticias para con nuestros semejantes?

Preguntemos sin prejuicios y respondamos desde un posicionamiento diferente al de los falsos nacionalismos e ideologías, respondamos sin las pretensiones de la modernidad puesto que, precisamente, es la idea de una patria derivada de la modernidad, inspirada en el progreso y la civilización, la que nos ha llevado a la desunión y a la fractura de nuestra comunidad mexicana, a la guerra de los unos contra los otros, de los “liberales” contra los “conservadores”, de los criollos contra la “raza indígena”, de los mestizos contra los dos anteriores, y a la guerra de los ideales de

civilización en contra de la supuesta barbarie. En este tenor también reflexionemos ¿qué es más bárbaro, tener creencias en dioses diferentes al Dios del cristianismo y amarse como seres humanos miembros de una comunidad, además de tener una visión de respeto y de un contacto amoroso y vivo con la naturaleza, o aniquilar niños y niñas, mujeres y hombres, ancianas y ancianos en pro del progreso, la fe y la modernización?

Además, para poder empuñar nuestra libertad auténtica -debido al choque entre razas- creo que es necesario que nos preguntemos si es posible ser libres sin saber y sin sentir *quienes somos*, ya bien individualmente, ya bien como nación, es decir, ¿es posible ser libres negando nuestro lado originario (nuestra cara indígena)?; pero también es necesario preguntarnos ¿es posible ser libres afirmando que lo indígena sea lo que prevalezca sobre lo no indígena?, puesto que no podemos negar que hay elementos muy valiosos en “lo indígena”, pero no es lo mismo ahora que en la época prehispánica, y tampoco podemos negar que, aún en ese tiempo, “lo indígena” no era perfecto y que no todo lo no indígena es bueno en sí.

Ante tales interrogantes me parece prudente acudir a uno de los más importantes filósofos mexicanos que ha incursionado profundamente en el estudio del indigenismo en México -tema que está íntimamente vinculado con la conquista y dominación española en nuestro país y el anhelo de libertad por parte del pueblo mexicano, y que básicamente habla de las diferentes posturas, de los diferentes modos de conciencia de lo indígena-, además de que ha analizado incisivamente el proceso ideológico de la revolución de Independencia y de las revoluciones en sí, así como el problema del multiculturalismo y del relativismo cultural, la reflexión ética sobre la justicia, la fundamentación ética del poder, el vínculo entre conocimiento y poder, la dimensión crítica del pensamiento filosófico, los límites y alcances de la razón, la comunión con los otros y, por supuesto, la ideología y su íntima relación con la liberación: Luis Villoro.

Luis Villoro y la liberación

El tema de la liberación, en su primera producción filosófica *Los grandes momentos del indigenismo en México*², va caminando de la mano con el tema del indigenismo, que es

² Escrita en 1949, a sus veintisiete años de edad y a un año de haber iniciado su carrera docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, como parte un proyecto intelectual impulsado desde el *Eikasía. Revista de Filosofía*, año V, 33 (julio 2010). <http://www.revistadefilosofia.com> 173

el tema central de ésta. Villoro parece indicar que la conciencia auténtica del indigenismo no se puede lograr sin la liberación efectiva de las ideologías que van surgiendo y mutando a lo largo de las etapas de la historia de nuestra nación mexicana: “El indigenismo es, pues, accidentalmente un movimiento indianista, esencialmente un movimiento liberador contra la opresión.”³

La pregunta que guía la investigación de Villoro es la de ¿cuál es el ser del indio que se manifiesta a la conciencia mexicana? Pregunta que se posiciona desde la perspectiva del que se ocupa del indio, a sabiendas de que no se está investigando desde el sujeto indio, sino desde el sujeto mestizo y hace brotar otras cuestiones más específicas como las de ¿cuáles son los caracteres de la conciencia que revelan el ser del indio?, que Villoro traduce como: ¿qué es la conciencia indigenista? Es un planteamiento en el que podemos notar totalmente la influencia de Hegel. Es la conciencia que se supera a sí misma, la que puede alcanzar la visión de autoconciencia para luego sobrevolar por lo relativo alcanzando lo absoluto. Su objeto teórico de estudio es el pensamiento indigenista. Su campo de estudio es el conjunto de concepciones acerca de lo indígena que se han expresado a lo largo de nuestra historia. Su objeto concreto de estudio es la realidad social e histórica de México. Su material de estudio es, valga la redundancia, los estudios sobre el comportamiento, la cultura, la vida, la mentalidad y el mundo histórico del indígena. Su método consiste en tres momentos. El primero consiste en elevar a valoraciones y conceptos los datos que se van recopilando; el segundo, preguntar por las “estructuras concienenciales” -está en el plano de la subjetividad, situado desde lo que es la conciencia estilo hegeliana y marxiana- en las que se fundamenta cada concepción, pregunta que implica preguntar por la conciencia que las enuncia, en específico, se pregunta por la conciencia indigenista, es decir, aquella que expresa una concepción (teórica y práctica) de lo indígena (eso es lo que Villoro llama indigenismo); y tercero, busca el sentido unitario de las diversas concepciones del indigenismo. En suma, realiza una investigación

interior del grupo “Hiperión” el cual tenía como objetivo de comprender la historia y la cultura nacionales con categorías filosóficas propias, por lo que Villoro emprendió la tarea de crear conceptos nuevos para esclarecer el tema desde la influencia europea de la filosofía existencialista y hegeliana, además de la marxiana.

³ Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Fondo de cultura, 1998, p. 245.

dialéctica acerca de la influencia de la ideología sobre el sentido político de la nación mexicana y sus posibilidades libertarias. Por lo tanto, conviene que nos detengamos en la definición de ideología que Villoro propone y lo mantengamos en nuestro horizonte de interpretación:

Las creencias compartidas por un grupo social son ideológicas si y sólo si:

- 1) No están suficientemente justificadas; es decir, el conjunto de enunciados que las expresan no se funda en razones objetivamente suficientes.
- 2) Cumplen la función social de promover el poder político de ese grupo; es decir, la aceptación de los enunciados en que se expresan esas creencias favorece el logro o la conservación del poder de ese grupo.⁴

Siendo así, podemos decir que Villoro detecta, precisamente, los procesos ideológicos que van ocurriendo a lo largo de la historia de México a partir de la Conquista y contribuye al esfuerzo por mostrar la realidad de los vencidos⁵, procesos que surgen de la realidad social en la cual el indígena es dominado y explotado por el no indígena. Realiza un análisis histórico de los eventos más significativos, desde la conquista hasta después de la revolución de Independencia, pero también de la Independencia misma, momento que desarrolla con mayor profundidad en su obra *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, resultado del proyecto de investigación compartido con el grupo Hiperión.

Así, Villoro define *Los grandes momentos del indigenismo en México* como una dialéctica de la conciencia de la lucha de clases y de los grupos dominados y dominantes, pero menciona que no está expuesta explícitamente por lo que se puede interpretar como sumamente idealista, como una reflexión del proceso de la conciencia sin relación con la realidad social, lo cual es totalmente erróneo puesto que su investigación es una dialéctica con la conciencia misma, sí, pero también una dialéctica entre la conciencia y la realidad social. La evolución de la dialéctica va de la negación total del indio hasta la recuperación de lo indígena. El proceso de la dialéctica de la

⁴ Luis Villoro, *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, FCE, 1985, p. 27.

⁵ Ver también sobre la visión de la realidad de los vencidos en el momento de la conquista: *La visión de los vencidos Relaciones indígenas de la conquista*, Dir. Fernando Curiel Defossé, México, UNAM, 2009. (1era edición 1959).

conciencia no mienta otra cosa que el proceso de una historia real, a saber, el de la historia del indigenismo en México que va de la sujeción radical del indio en la conquista y durante la colonia a la liberación de éste en la Independencia y hasta su síntesis en la época “posrevolucionaria”, en la que el ideal era haber llegado a una sociedad sin distinción de clases y de razas, la que sólo quedó como una utopía y terminó siendo un nacionalismo improvisado con ideas modernas, con lo cual negaron de nuevo lo indígena.

De esta manera, vamos viendo que los grandes momentos del indigenismo en México son tres: la época de la conquista, la etapa de la Independencia y el momento integracionista de la época posrevolucionaria, que no demostraba una actitud crítica, sino sólo un nacionalismo mestizo.

Al respecto, el filósofo mexicano Mario Teodoro Ramírez, fenomenólogo, esteta, estudioso de la filosofía de la cultura y de la obra de Luis Villoro, entre otros autores y otros temas, define con gran precisión esos tres grandes momentos, añadiendo una valoración de la alteridad indígena en cada uno de ellos, en los que se traslucen, además, las formas del pensamiento ideológico; este asunto lo trata en el artículo “México en el alma de Luis Villoro, la razón razonable alternativa a la violencia ideológica”:

Villoro define tres posibilidades, y tres etapas histórico-culturales correspondientes, de esos modos: 1) de forma puramente negativa y destructiva, la época de la conquista, desde la perspectiva cristiano-occidental del *uropeo*; 2) de forma positiva pero irrealista y meramente especulativa, la época de la Colonia y de la Independencia, desde la perspectiva racionalista del *criollo*; y 3) de forma positiva, aunque bajo un modelo acríticamente integracionista, la época posrevolucionaria bajo la perspectiva del indigenismo nacionalista *mestizo*.⁶

Desde la perspectiva de nuestro esteta mexicano, la obra *Los grandes momentos del indigenismo en México* es una gran muestra de la toma de conciencia histórica de la

⁶ Mario Teodoro Ramírez, “México en el alma de Luis Villoro, la razón razonable alternativa a la violencia ideológica”, en *Relaciones*, Zamora, El Colegio de Michoacán, no. 115, Verano del 2008, vol. XXIX, p. 153.

alteridad indígena que, sin lugar a dudas, es una parte fundamental de los grupos que conforman la totalidad de la vida de la nación; sostiene que es una investigación que versa sobre la justicia del mundo indígena y de la justicia de lo humano en general, que se va constituyendo con el producto del ejercicio equilibrado de la razón y del pensamiento; es un ejemplo de una comprensión radical que abarca los aspectos problemáticos, los puntos álgidos, las zonas opacas o mal resueltas, que parte de la diferencia para no idealizar una falsa identidad, que piensa desde la alteridad y la pluralidad discerniendo las variaciones de la ideología, o si se quiere, las diferentes ideologías (cristianismo, ilustración, romanticismo, nacionalismo, socialismo, y podemos agregar el neoliberalismo y la globalización) que han influido, impactado y dañado los sentimientos de nuestra nación y que han sido los ojos que dan la espalda a la otredad que constituye radicalmente a nuestro país y nuestra cultura, “lo indígena”... Este es también es el tipo de comprensión con el que procede filosóficamente Ramírez.⁷ Ese tipo de comprensión es el que identifican nuestros dos filósofos mexicanos, que no puede darse desde la racionalidad moderna, sino desde la razonabilidad latinoamericana (que a la vez puede ser universal); desde una racionalidad sensible, aquella que se da en el nivel de lo práctico-vital, en la dimensión afectiva -amorosa (erótica)- del mundo inter-humano, es una racionalidad que no busca lo universal por medio del entendimiento abstracto y por los meritos de la propia razón, sino que busca lo universal descifrando, sí de manera racional pero también sensiblemente, lo “en común” (lo que palpita en todas las cosas y en todos los seres vivientes, aquí y allá, que no es esto ni aquello, sino lo Otro) que tenemos todos los seres humanos por el simple hecho de ser seres vivientes existentes en el mundo; y que en términos parciales y finitos nos permite llegar a acuerdos prudentes para las distintas posturas y manifestaciones culturales vitales.⁸

Es desde este planteamiento que inferimos que la liberación auténtica no viene únicamente por la des-sujeción del poder hegemónico, no viene con un cambio de administración, sino que puede darse únicamente si va acompañada de un ejercicio

⁷ Cfr. Mario Teodoro Ramírez, *Filosofía culturalista*, Morelia, Secretaría de cultura de Michoacán, 2005; y Mario Teodoro Ramírez, *Filosofía y creación*, México, Dríada/ Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2007.

⁸ Cfr. Luis Villoro, *Los retos de la sociedad porvenir*, México, FCE, 2007.

crítico del pensamiento que se quite la imposición de las ideologías que enajenan a los seres sociales, y que haga el acto creador de generar una nueva “figura de mudo”⁹, otro paradigma, una nueva idea, digámoslo así, de casa (de hogar) en la que las puertas estén abiertas para la actualización de la libertad de los seres humanos en sus más diversos modos, pero sin salirse del cerco que se constituye, del horizonte en el que se ejerce la libertad sin dejarse poseer completamente por ella, en el que se sabe que en el dejar ser a los otros encuentra su libertad el yo, además, a sabiendas de que la libertad tanto del yo como del otro, termina cuando comienza -por el poder de la misma libertad- la dominación de uno sobre el otro. Esto coincide con lo que Villoro señala, entreveradamente, en su obra sobre el indigenismo y con lo que señala Ramírez en “El concepto práctico de la libertad”¹⁰.

Continuando con el análisis de *Los grandes momentos de indigenismo en México* podemos subrayar que Villoro nos muestra cómo a lo largo de la historia se va teniendo una figura de la alteridad indígena, real pero disfrazada puesto que siempre se ha tomado conciencia de lo indígena desde la mirada del yo y, nunca desde la mirada del otro. Se le ha mirado desde la cosmovisión del no- indígena, en unos casos desde la mirada del yo (europeo), en otros desde la mirada del yo (criollo), en otros desde la mirada del yo (mestizo); en general, se ha visto a lo indígena desde el filtro de lo no-indígena, nunca desde el indígena mismo, nunca desde el yo (indígena); y por lo tanto, se va teniendo una figura de alteridad indígena no libre, una figura de alteridad atada a ideologías. Liberar al indio supone, en todos los momentos anteriores, convertirlo e incorporarlo al cristianismo, a la racionalidad moderna de la Ilustración, a los ideales del romanticismo, del nacionalismo y del socialismo, etc.; es decir, convertirlo en algo que no es él mismo, enajenarlo.

Por ello, la liberación la entendemos como un des-sujeción de las ideologías por medio de una *razonabilidad* que le es propia al indio, porque está como posibilidad en su estructura ontológico-vital, porque le va a su ser y no proviene del proyecto Ilustrado

⁹ Cfr. Luis Villoro, *El pensamiento moderno: Filosofía del Renacimiento*, México, FCE /El Colegio Nacional, 1992. Y Luis Villoro, “Octavio paz: Sor Juana y su ‘figura de mundo’”, en *En México entre libros Pensadores del siglo XX*, México, FCE/El Colegio Nacional, 1995, pp.136-145.

¹⁰ Cfr. Mario Teodoro Ramírez, en *Filosofía y creación*, México, Driada/ Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2007.

Moderno, sino que surge desde el seno de una conciencia que expresa el alma de México a través del entendimiento y de la comprensión de lo originario, de una razón unida a la vida misma. Cabe preguntar ¿será que la verdadera libertad para la nación mexicana es la expresión del ser de lo indígena sobre las otras formas de ser culturales? Si atendemos al razonamiento que exponíamos en torno a lo razonable, diríamos que sería más bien, sí la expresión explayada de lo indígena, pero sin imponerse sobre los otros modos de ser culturales, y quizás con una expresión que haga énfasis en la idea de lo razonable que surge desde lo vital mismo, lo cual compartimos todos los seres humanos y era una concepción muy valiosa en el mundo prehispánico: “los pueblos indígenas nos enseñan a escuchar a la madre tierra, a la totalidad. El Occidente moderno se olvidó o nunca supo escuchar a las plantas, a los animales, a las aguas, al suelo y tantos hermanos y hermanas más. Porque la vida está presente en todo, también la fauna, en la forma, en los astros. Porque todo vive, todo tiene corazón.”¹¹ Ese sentido profundo que habitaba en el mundo indígena es muy valioso, lo podemos escuchar con Ermilo Abreu Gómez a través de las palabras de Jacinto Canek:

-Cuando vino la *palabra*, no vino sola; vino acompañada de su eso derramado en el espacio de la tierra. Y la palabra y su eco crearon todas las cosas: desde las cosas mismas de aquí abajo hasta las cosas infinitas de allá arriba. En el tiempo se juntaron el gusano, el hombre y la estrella. Y se vio que los tres tenían luz que era emanación de *lo profundo* puesto en ellos. Esto, pocos lo saben; y casi ninguno lo siente. ¡Dichoso aquel que, al menos, adivina este misterio!¹²

La figura del mundo indígena no orienta su sentido basados en la relación sujeto-objeto, como en mundo occidental moderno donde no sólo los seres vivientes de la naturaleza son cosificados, sino también los sujetos mismos; más bien, en el mundo indígena hay una valoración tanto de los seres vivientes de la naturaleza, de los astros y de las figuras culturales como de los sujetos mismos bajo la orientación de la relación sujeto- sujeto, lo cual nos pone en otro paradigma desde el que consideramos que puede efectuarse la libertad en un sentido auténtico, y ese es el sentido de la postura del yo ante el otro que postula Villoro: “[...] para que una realidad sea capaz de reconocer precisa ser considerada como persona y, por tanto, como trascendencia. Debe ser Otro-

¹¹ Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, México, 2002. Citado por Luis Villoro en: *Tres retos de la sociedad porvenir, justicia, democracia, pluralidad*, México, Siglo XXI, 2009, p. 69. (Su libro más reciente)

¹² Ermilo Abreu Gómez, *Canek Historia y leyenda de un héroe maya*, México, Oasis, 1973, p. 89. *Eikasía. Revista de Filosofía*, año V, 33 (julio 2010). <http://www.revistadefilosofia.com> 179

persona y no otro- cosa, un ente activo, real, presente, capaz de rebasar constantemente su situación propia, capaz de abrirse a las sosas y a los otros.”¹³ Ahí se encierra el sentido de la liberación para Villoro. La liberación para Villoro desde *Los grandes momentos del indigenismo en México* es el reconocimiento del otro como ser creador y trascendente y, concretamente en su análisis, lo indígena es la instancia que permite la liberación de las imposiciones extranjeras de nuestra nación.

El trabajo de Villoro tiene una vital importancia para comprender el sentido auténtico de la liberación tanto de la nación mexicana como de cualquiera otra nación, por lo menos de Latinoamérica. Villoro muestra que México -al igual que América Latina en general como señala el filósofo argentino Enrique Dussel¹⁴- no sufrió un descubrimiento, sino un encubrimiento de las creencias, saberes y conocimientos que conformaban la “figura de mundo” de nuestros hermanos prehispánicos, haciéndonos reflexionar en que la historia desmitificada de México se oculta bajo una especie de “metahistoria” narrada desde una visión externa, desde la visión de los vencedores, precisamente desde la ideología que mitifica la realidad a propósito de intereses de ciertos grupo de poder. Villoro lucha contra los conceptos ideológicos a través de conceptos descriptivos para conseguir un pensamiento claro y libertador. Filosóficamente, en el área estricta de los conceptos, Villoro define la dialéctica indigenista mediante dos parejas de conceptos: la primera, el “ser ante sí” y el “ser ante la historia”, y la segunda, el “yo” y el “otro”. La primera contiene la contraposición de un pueblo en tanto que libre de su propia historia y cultura y que, por otra parte, es un pueblo enajenado por otro sujeto histórico; evoca la dialéctica de un colonialismo interno y de un colonialismo externo. La segunda pareja de conceptos hace referencia a la dialéctica indígena (el “otro”) y el no-indígena (el “yo”). Por nuestra parte quisiéramos hacer énfasis en un tercer concepto que forma parte de los conceptos primarios tratados en *Los grandes momentos del indigenismo en México* pero también a lo largo de toda su obra filosófica¹⁵ y que está vinculado con las dos parejas de conceptos anteriores (ser ante sí –“ser para sí”- y ser ante la historia –“ser para el otro”-

¹³ Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México...* p. 225.

¹⁴ Cfr. Enrique Dussel, *El encubrimiento del Indio: 1492. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, México, Cambio XXI-CNCPAP, 1994.

¹⁵ Cfr. Mario Teodoro Ramírez, “Estadios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro”, en *Diánoia*, volumen LII, no. 58, Mayo 2007, pp. 143-145.

y el yo y el otro en el nivel de lo personal), éste es la “otredad”¹⁶: el otro en tanto que esfera inter-comunitaria en sus diferentes niveles; el de la comunidad fáctica y física que ocupa un lugar en el espacio; el de los modos de ser culturales que hablan de cómo habita un lugar una comunidad determinada, es decir, que habla también del cómo “hace mundo” una comunidad (organización política); el de lo intangible-trascendental en el que fluyen y refluyen las creencias en relación con lo sagrado y con los valores éticos y estéticos. En el caso de la obra en cuestión:

La “otredad” expresa la enajenación real en que se encuentran las etnias indígenas con respecto a la sociedad nacional; tanto en la primera como en la segunda pareja de conceptos se manifiesta la relación entre dos aspectos de la realidad social del indio: su “trascendencia” y su “facticidad”. La primera es su capacidad de libertad, siempre presente, como sujeto determinante de su propia historia, la segunda es su realidad social en cuanto determinada por las clases y grupos que lo dominan.¹⁷

La “otredad” es lo distinto de la sociedad nacional modernizada: es lo otro de la historia de los vencedores, es la historia de los vencidos, su “ser ante sí” y es lo otro del “yo” (del no- indígena), es decir, es el ser del indígena desde su inmanencia y su trascendencia. También hace referencia, en el registro de la segunda pareja de conceptos, a la libertad de indio, siempre presente como posibilidad en su subjetividad y, en el registro de la primera pareja de conceptos, hace referencia a la posibilidad que guarda el pueblo en su seno de escribir su propia historia, tanto la pasada como la futura.

Ahora bien, un elemento importante para comprender la libertad y el proceso de liberación en el estudio de Villoro es el análisis del lenguaje de la ideología, en el cual se usan las mismas relaciones lingüísticas aceptadas convencionalmente en un campo, en otro campo totalmente distinto. Un ejemplo de esto que Villoro detecta es que se

¹⁶ Escrito así por Villoro en el prólogo a la segunda edición de *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Fondo de cultura, 1998. Consideramos que hace referencia al término *otredad* que significa en el ámbito filosófico “la condición de ser otro”, según la Real Academia de la Lengua Española.

¹⁷ Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México...* p. 10.

usan categorías de la teología cristiana para declarar al indio “culpable” por no estar evangelizado, ante lo que se solicita la “expiación” de su culpa. Este es un modo de justificación de la conquista e imposición de creencias religiosas y culturales de toda índole. Esto mismo se puede transpolar, como de hecho se hizo, al ámbito socio-político: al indio se le considera culpable de no pertenecer y de oponerse a los parámetros de la historia universal, por lo que se solicita expiarlo convirtiéndolo al modelo cultural europeo. Así es como Villoro describe el modo de proceder de la ideología: justifica los fines particulares de un grupo por medio de creencias aceptadas por cierta convención que se considera a sí misma universal.

Conclusiones provisionales de la liberación en Villoro

Lo criticable en Villoro consiste en que considere que lo indígena es el sentido auténtico de la sociedad porvenir, idea que asume desde 1950 en su primera obra filosófica *Los grandes momentos del indigenismo en México*, cuando expone el tercer momento del indigenismo: “El indio ha dejado de ser el elemento arqueológico de la historia para convertirse en su exacto contrario: el anunciador de los rumbos por venir.”¹⁸ Y en su último libro, *Los tres retos de la sociedad porvenir*: “Empecé diciendo ‘otra visión del mundo es posible’; ahora terminaré afirmando que, frente a la visión de la modernidad occidental, ese otro mundo posible ya está aquí, ahora, en pequeño, en las Juntas de Buen Gobierno de la zona zapatista. Ahí se empieza a abrir la posibilidad de una nueva visión. No como utopía (‘utopía’ significa etimológicamente ‘no lugar’) sino como un lugar real, existente. Y ese lugar está en las comunidades zapatistas. Ellas han contribuido a la realización, aquí y ahora, hoy, de la verdadera utopía.”¹⁹ Pareciera que pone a la comunidad zapatista como modelo de una sociedad liberada y auténtica, aunque sí lanza la pregunta de si es posible que ese modelo pueda realizarse plenamente en las sociedades modernas. Ante este planteamiento reiteramos lo que decíamos más arriba, sí es deseable la efectuación de las disposiciones de la comunidad indígena, no sólo de los zapatistas sino de todas diversas comunidades de nuestra nación, pero siempre y cuando no se impongan ante los otros grupos puesto que toda imposición ya habla de una dominación; lo deseable es, como el mismo Villoro afirma, la pluralidad

¹⁸ Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México...* p. 263.

¹⁹ Luis Villoro, *Los tres retos de la sociedad porvenir...* p. 71.

cultural regida por un estado plural, si predomina un grupo y se intenta homogenizar aún una cosmovisión deseable, caemos en una opresión.

Villoro y la Independencia de México.

Retomando nuestro marco de referencia, el bicentenario de la Independencia de México y el centenario de la Revolución mexicana, detengámonos en el segundo de los grandes momentos del indigenismo, precisamente, la Independencia. Señala Villoro que fue un movimiento que sin la fuerza del levantamiento indígena no hubiera sido posible y, que con ésta el indio se había motivado a afirmarse plenamente, pero desdichadamente, debido a la falta de organización y de orden su afirmación se fue desvaneciendo hasta quedar encubierta nuevamente por la ideología moderna: “La independencia aparece ahora como una guerra y venganza del oprimido; pero, después de ella, el indio, decepcionado y esclavizado de nuevo, deja el escenario a las otras razas [criollas y mestizas]; se aleja y presencia desde lejos sus luchas; parece que el ‘hombre de la raza bronceada ve con secreto gusto la destrucción de otras razas, en espera de que así llegue más pronto el momento favorable de salir de su letargo, y restablecer en el país la supremacía que cree corresponderle’ (Pimentel, 1864:1995).”²⁰ Pasado el levantamiento armado, la guerra, se da una fragmentación de los grupos constituyentes de nuestra nación, criollos, mestizos e indígenas, y en lugar de apoyarse unos con otros para lograr la consistencia de un buen proyecto de organización socio-cultural, los grupos no-indígenas se dejaron dominar por las ideologías de occidente, logrando imponerse la raza criolla con su ideología *racionalista ilustrada* en el momento primero posterior a la revolución de Independencia y, en el momento segundo (el momento propiamente pos-revolucionario, tercer gran momento del indigenismo en México), logra imponerse la raza mestiza -debido a que los criollos eran sólo un grupo pequeño de intelectuales con grandes influencias del extranjero tanto de Europa como de Estados Unidos de Norteamérica- con una idea de *homogenización* propia también de la cultura Occidental moderna.²¹

²⁰ *Ibid.*, p. 212.

²¹ Para contrarrestar la idea de homogenización que prevalece hasta nuestros días -en los que ocurre, entre otras cosas, lo que Mario Teodoro Ramírez llama el cuarto gran momento del indigenismo en México: el de la rebelión indígena neozapatista de 1994 con el que buscan la reivindicación de lo indígena y el respeto a su autonomía sin exigir su soberanía. (Cfr. *Id.*, “México en el alma de Luis Villoro...”, p. 172.) - *Eikasía. Revista de Filosofía*, año V, 33 (julio 2010). <http://www.revistadefilosofia.com> 183

Así, afirma Villoro, “La independencia, lejos de suponer un mejoramiento para el indio, agravó su estado, al terminar con las últimas defensas indígenas. La colonia mantenía, teóricamente, en las leyes de Indias, un principio protector y conservador del aborígen. Al abolirse éstas con la reforma, al destruir las últimas comunidades indias, desaparece lo único a que aún podía el indio adaptarse. Así se da la paradoja de una constitución, la de 1857, que apenas es apta para un 20% de la población y que, para el resto, resulta ‘exótica e inapropiada’ (Gamio, 1916:16). Situación que parece continuar en nuestros días.”²² Lo cual nos indica que la revolución de Independencia no fue una liberación auténtica, puesto que la liberación de tal índole debe acompañarse de un programa político, social y cultural fuerte fundamentado en la ética, la cual además debe estar fundada en una racionalidad razonable y no en una utopía o en una libertad abstracta tal como Villoro sostiene en *El proceso ideológico de la revolución de independencia*²³.

En esta obra donde continúa el análisis de la ideología, ahora adentrándose más al centro del mar de la revolución de independencia, destaca Villoro que fue un estallido por tanto dolor reprimido por parte de los indígenas, por tanto dolor resistido, por tanto dolor soportado; fue un impulso de desesperación en el que el ansia por la libertad logró darles la victoria y se embriagaron en la libertad; pero la embriaguez fue definitiva, no recapitaron en la instauración de un nuevo orden desde su condición otra, desde lo propiamente indígena, por lo que fueron víctimas nuevamente de los grupos internos que ya desde hacia tiempo se proponían y buscaban la libertad a su manera. Villoro sostiene que la revolución es la resultante de un complejo de movimientos que divergen entre sí, los cuales tocan diversos estratos de la sociedad, por lo que no es fácil tener una interpretación unívoca; pero en términos generales afirma que aparece como la manifestación de la conmoción universal provocada por la Ilustración y la revolución democrático- burguesa de Francia, pero que en realidad es un movimiento indigenista, de liberación de la opresión española en la que predominan dos actitudes: la de los

Villoro propone un pluralismo racional y cultural en *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós/UNAM, 1998.

²² Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México...* p. 230.

²³ Cfr. Luis Villoro, *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México, Cien de México, 1986.

conservadores y liberales, quienes sólo acompañan la lucha y posteriormente declaran la guerra para ganar el mando de la nación.

La revolución de Independencia es un acto en el que el derecho se funda en la libertad y no la libertad en el derecho, además del acompañamiento de la sinfonía intelectual. Dicha revolución no fue un acto únicamente político y militar, fue una ampliación de la configuración de una nueva “figura de mundo”, que tiene de trasfondo la actividad y producción del Ateneo de la Juventud. Sin embargo, es importante notar como la decisión surge del silencio no de un acuerdo racional, no nace del consenso racional de la palabra, sino del silencio, desde el sufrimiento de la condición humana. “La decisión no ha brotado del cálculo de los motivos, sino de la soledad y del silencio.”²⁴ En el sentir de hidalgo, sostiene Villoro, la revolución fue un acto de ligereza e inclinación, de inconsciencia y frenesí en el que pone como fundamento del orden social, de la justicia y de la política a la libertad; tal libertad es asumida y encarnada por el pueblo, el pueblo absorbe todo el sentido en esencia del movimiento.

Se da una fascinación de la libertad y a la vez un vértigo sublime (que atrae, pero nos espanta). En la libertad se efectúa la “voz común de la nación” desde la unión originaria pero sin unión estructural, es voluntad de las clases populares, mismas que atestiguan los criollos ilustrados y tratan de comprender su dinámica. Con dicho movimiento Hidalgo y el pueblo mexicano abolen los signos de la opresión: las diferencias de clases, la esclavitud, etc. En el ambiente se respiraba un igualitarismo social acompañado de las medidas agrarias de Hidalgo y de Morelos que nos muestra, según Villoro, como no fue para nada un movimiento inspirado en la Revolución francesa y en la Ilustración. Pero el momento impulsivo no lo era todo, faltaba la articulación de la unidad de las diferentes comunidades de la nación y en su horizonte no se vislumbraba más un paisaje de desolación. Los grupos criollos intelectuales²⁵ cada vez más fueron simpatizando y actuando bajo las ideas democráticas modernas, en su versión francesa y gaditana propias del liberalismo europeo, y fueron imponiéndose

²⁴ *Ibid.*, p. 72.

²⁵ Entre ellos figuran Lizardi y Mier (escritores), Cos y Quintana Roo (dirigentes de los ayuntamientos), Bustamante, Velasco, liceaga, Rosains, Verduzco, entre otros (escritores o predicadores). *Eikasía. Revista de Filosofía*, año V, 33 (julio 2010). <http://www.revistadefilosofia.com> 185

sobre los indígenas y sobre los mestizos, la *Constitución de Apatzingán* ya es una muestra del liberalismo.

En suma, la revolución de independencia se convierte, sin querer, en una “reconquista” de los oprimidos mexicanos por parte de la ideología de la cultura occidental moderna. Constituyendo un orden social liberal, representativo donde rigen los ideales de libertad, unión e Ilustración; es decir, una libertad e independencia que serían reguladas por la razón, tambaleándose con la proclamación de Iturbide como emperador y la imposición de la monarquía, pero logrando imponerse el régimen republicano, y el 19 de marzo de 1823, con la abdicación de Iturbide y la instalación del Congreso diez días más tarde, se marca el fin de la revolución y de esa manera la clase media llega al poder y adopta un régimen representativo. Pero aún perviven las dos actitudes o posturas políticas: la de los liberales y la de los conservadores.

La valoración de Villoro sobre la libertad ante este acontecimiento de la Independencia, es que para lograr una libertad auténtica es necesario recuperar el pasado y trascender hacia el futuro, no olvidar los límites de la condición humana y recuperar lo originario, lo indígena.

Luis Villoro y las Revoluciones

Ahora bien, cabe preguntar ¿es a través de las revoluciones que se adquiere la libertad de una nación, pero una libertad auténtica, con un orden no controlador ni dominante? En el artículo “El concepto de revolución” afirma Villoro que es un concepto moderno que se generaliza en la Revolución francesa, acuñando el sentido de ruptura con el orden establecido y el comienzo de una nueva época, por lo que, a su vez, se convierte en un concepto clave para comprender la época moderna. Pero es un concepto que entra en crisis por la labor de los historiadores: en el análisis de la revolución de Independencia de los estados unidos de Norteamérica, en los que destaca Arthur M. Schlesinger y J. Franklin Jameson , presentan a dicha revolución como un movimiento conservador que intentó mantener el estatus social y político; ahí la independencia deja de verse como una ruptura del orden social prevaleciente y comienza a considerarse como la conservación o reafirmación del orden legal existente. Otros intelectuales, como Alfred Cobban y Francios Furet, afirman que las revoluciones no producen un

cambio más que en la mente de los revolucionarios y no en la realidad económica y social; el nivel en donde ocurre la ruptura es el ideológico. Claude Lefort analizando la revolución popular de 1792 concluirá, siguiendo la línea anterior, sosteniendo que la revolución es un “mito”. En cambio, con en el análisis de la revolución de 1917 destacan que las revoluciones no logran sus objetivos porque son pervertidas o traicionadas (Trotsky, E.H. Carr o Roy Medvedev), o no realizadas (Issac Deutscher), otros le niegan el carácter de revolución y prefieren llamarle “golpe de Estado” (Kautsky). Otra idea de la revolución es que sólo es el colapso de un régimen establecido, es la idea de Paul Miliukov y desarrollada por Martin Melia.

Sobre la Revolución mexicana de 1910, sostiene Villoro que la idea que presentan los ideólogos de una revolución auténtica, como una eficaz ruptura, ha entrado en crisis. Se ha señalado la semejanza del régimen porfirista con el posterior a la revolución (Arnoldo Córdoba y Ramón E. Ruiz). También se ha mostrado como los cambios ocurridos en la revolución ya habían sido introducidos en el régimen anterior y que las políticas estructurales dominantes eran la realización del capitalismo moderno y del centralismo administrativo, que ya venían permeando con anterioridad (Jean Meyer y Francois X. Guerra).

Ahora bien, con el fin de buscar una reforma del concepto de revolución y recuperarlo para las transformaciones sociales, Villoro discierne lo que parece, pero que no es revolución: los movimientos colectivos amplios... si son pequeños grupos no son más que “asonadas” o “motines”; movimientos movidos por intereses de clase o de grupos sociales dominados... si éstos corren por parte de las clases dominantes no son más que “golpes de Estado” o “Reformas”; los movimientos disruptivos del orden político y jurídico... si apoyan al orden establecido no son “revoluciones”; movimientos que intentan remplazar el poder supremo existente por otro... si no intentan cambios básicos o fundamentales tampoco son “revoluciones”. Otra característica de las revoluciones modernas, que señala Villoro, para definirlo en su esencia, es contener un elemento racionalizador, que influye para el cambio de las creencias en que se apoya el sistema de significantes de un época en una realidad histórica determinada, y que puede apuntar hacia el debilitamiento del fundamento legitimador del poder, de la estructura social, del fin de la asociación renovadora, de los medios para lograr la renovación. “La

revolución es una racionalización de la actitud colectiva de renovación del orden social. La introducción de la razón hace que los rasgos de la actitud revolucionaria adquieran un carácter específico que los distingue de las sublevaciones populares anteriores a la época moderna.”²⁶ Con la introducción del elemento racional en los movimientos sociales se da un giro que implica una transformación en el sistema de creencias de una sociedad, un cambio profundo de lo que Villoro, llama inspirado en Sor Juana Inés de la Cruz, una “figura de mundo”²⁷. La revolución, en ese sentido, es el movimiento por el establecimiento de una nueva figura de identidad con bases en la proyección o visualización de una figura de alteridad²⁸, que sería *lo otro* del orden establecido. Sin embargo, concluye Villoro: “Las revoluciones no producen el cambio de una nueva figura de mundo.”²⁹ Es decir, las revoluciones no efectúan una transformación social.

Villoro, después de analizar el concepto en cuestión hasta sus raíces, para destacar lo que es en esencia y poderlo reformular para usarlo en la lucha teórica y práctica de la transformación política, llega a la conclusión de que no son las revoluciones las que efectúan una transformación de la “figura de mundo”, sino que las articulaciones de la nueva figura de mundo son las que provocan revoluciones como reacción ante el vislumbre de la ya presencial nueva figura de mundo. Es decir, no son las revoluciones las que efectúan la transformación social, sino las “nuevas figuras de mundo”. “Las revoluciones pueden, sin embargo, comprenderse como el intento de realizar la vieja pasión por la renovación de la sociedad, dentro de una nueva, moderna, figura del mundo.”³⁰

Sin embargo, queda pendiente ¿qué es lo que provoca el establecimiento de una “nueva figura de mundo”? Pero antes de pasar a la respuesta de dicha pregunta detengámonos un poco más en el análisis de las revoluciones para destacar algunos puntos esenciales de la nuestra, la Revolución Mexicana.

El significado profundo de la revolución Mexicana de 1910

²⁶ Luis Villoro, “Sobre el concepto de revolución”, en *Teoría revista de filosofía*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Dir. Carlos Pereda, año 1, no. 1, julio 1993, p. 74.

²⁷ Cfr. *El pensamiento moderno: filosofía del Renacimiento*, México, FCE/ El Colegio Nacional, 1992.

²⁸ Cfr. Jean Baudrillard, *Figuras de alteridad*, México, Taurus La huella del otro, 2000.

²⁹ Luis Villoro, “Sobre el concepto de revolución”, en *Teoría revista de filosofía*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Dir. Carlos Pereda, año 1, no. 1, julio 1993, p. 86.

³⁰ *Idem*.

Es menester recuperar el significado profundo de la Revolución mexicana de 1910, ese que se opaca debido a los juegos ideológicos. Ante esta necesidad Villoro sostiene en “El legado de la Revolución mexicana” que la ideología difunde a dicha revolución como una transformación radical, la antítesis de la dictadura de Porfirio Díaz, pero que en realidad es un momento del desarrollo capitalista cuyas bases las colocaron, precisamente, la Reforma y el porfiriato. “La Revolución Mexicana apartó muchos obstáculos que se oponían al desarrollo capitalista. Eliminó como grupo dominante a la antigua burguesía terrateniente e hizo posible, en cambio, el crecimiento de una burguesía industrial y financiera, con capacidad para acumular e invertir capital; logró establecer un fuerte mercado nacional y sentar la infraestructura económica que permitiera su crecimiento. Todo ello había sido un sueño de muchos “científicos” porfiristas; la revolución lo hizo posible.”³¹ La Revolución mexicana, sostiene Villoro consiguió un *populismo*, no una democracia, fue sólo una gran explosión popular. La rebelión campesina apoyó la lucha de Zapata y de Villa, pero eran Carranza y Obregón los que albergaban la ideología idónea para la instauración de la “nueva burguesía” y así lograron instituir un Estado nacional remplazando a la antigua burguesía. El populismo lo único que logró fue que el Estado se dispusiera a satisfacer sus demandas. Lo único que lograron fue hacer notar la presencia de los grupos populares *a través* de organismos sociales controlados por el propio Estado. La Revolución nacional fue un *nacionalismo*, lo contrario al extranjerismo del porfiriato, un apego y búsqueda de lo propio, del ser de la nación mexicana con la esperanza de una soberanía nacional. Logró un nacionalismo dependiente del sistema capitalista proliferado por el porfiriato. Dicha revolución fue un *estatismo*, es decir, constituyó un Estado extraordinariamente fuerte con la destrucción de los grupos terratenientes, el control de las masas populares, así con el poder absoluto del Estado surge la burocracia política estrechamente ligada a la oligarquía económica y disfrazada de samaritana entre la clase obrera para su mejor control.

Aunque Villoro pone en relieve que no todo de los *ismos* anteriores ha sido negativo, sustenta que el populismo en la época de Cárdenas pudo ser un instrumento

³¹ Luis Villoro, *Signos políticos*, México, Grijalbo, 1974, p. 73.

para alcanzar una democracia real por parte de los trabajadores; que el nacionalismo ha resguardado una conciencia alerta frente a la dependencia; que el estatismo ha permitido la posibilidad abierta de una política de nacionalizaciones y reformas que debilitaran el poder económico de la oligarquía. Y finalmente, resalta que el auténtico legado de la Revolución mexicana es haber instaurado formas sociales y políticas que permitieran plantear con mayor facilidad las vías hacia una transformación radical.

Y finalmente, sólo destacar que Villoro sostiene que las revoluciones no son inútiles en sí mismas, sino que fracasan por olvidarse del sentido originario de la lucha y de la articulación de una constelación fuerte de valores y un programa político resistente y libertador; es el olvido del sentido moral (la dimensión moral libertaria, que dio vida por ejemplo al marxismo) en las revoluciones es lo que causa el fracaso éstas.³²

El pensamiento crítico como liberación

La respuesta ante la pregunta de si es través de las revoluciones como se logra la liberación de un orden político no deseable, despótico, dogmático y opresor es negativa, a pesar de valorar el carácter positivo de éstas. Pero concluimos que para una auténtica revolución es al pensamiento crítico (filosófico) al que debemos recurrir con vistas a una eficaz transformación social. Es necesaria una revolución pero sin violencia, una revolución mental, una revolución de la racionalidad, y también la liberación de una sociedad de consumo:

“La liberación de los pueblos del Tercer Mundo no consiste en llegar a la sociedad de consumo sino en acabar con ella. Tendrían que proyectar para el futuro modelos de sociedades de sociedad distintos: sociedades igualitarias, que ya no se dirijan a la creación de necesidades superfluas y a la realización del afán adquisitivo de una minoría, sino a la satisfacción de las necesidades básicas, tanto materiales como espirituales, de todos; sociedades planificadas, en donde las fuerzas productivas no se empleen en la elaboración de objetivos desechables sino en la creación de las bases materiales para que todos puedan llevar una vida sencilla y digna. Su fin no sería, como ahora la obtención del máximo nivel material de vida para cada individuo, sino la realización armónica, corporal y espiritual de todos, en el seno de una vida comunitaria.

Nuevos valores privarían en una sociedad semejante; al acabarse la persecución obsesiva de lucro y la posesión, podrían adquirir mayor importancia a otras metas: la ayuda mutua, la alegría en el trabajo compartido, la elevación en la educación y la cultura, el goce de la libertad personal en la igualdad de todos. Ideas sociales de equilibrio y armonía reemplazarían la carrera

³² Cfr. Luis Villoro, *Signos políticos...* p. 53.

desbocada del crecimiento sin rumbo. Un modelo social de este tipo sería el antagónico al de la sociedad de consumo.³³

La configuración de una nueva “figura de mundo”.

Retomando la pregunta de ¿qué es lo que provoca el establecimiento de una “nueva figura de mundo”? debemos decir que, aunque Villoro no deja claro este paso, lo podemos inferir a partir de su mismo discurso. La respuesta sería que lo que provoca el paso a una nueva figura de mundo es el cambio de concepción de sentido del hombre en el cosmos, que es su modo de ser en el mundo el que va cambiando a lo largo de la historia, y esto va penetrando y carcomiendo los tejidos del sistema de creencias culturales instituidas. Además, es en el artículo “Filosofía para un fin de época”, donde analiza el papel de la filosofía en la conformación del sentido de una época y ve que la filosofía cuestiona la figura de mundo y va constituyendo el comienzo y el fin de ésta.

Villoro sostiene que es la filosofía la que provoca la ruptura de una figura de mundo y comienza una nueva, esto teniendo en el horizonte que “Una época dura lo que dura su figura del mundo.”³⁴ Sin embargo, no niega que aún el sentido de la misma filosofía se dé dentro de ese marco restringido de creencias básicas colectivas y por ello, ésta sea hija de su época; pero lo que destaca también es que la filosofía es la única que interroga sobre la justificación de dicha estructura y así puede hacer explícitas las creencias básicas y actitudes del pensamiento de una época y ponerlos en duda. Es decir, la filosofía tiene el poder de re-estructurar, de desarticular pero también de crear, de estructurar y de articular con nuevos sentidos y nuevas concepciones; tiene el poder de poner fin a una época, pero también tiene la capacidad de darle comienzo a otra.

En nuestro contexto temporal, la filosofía ha puesta en duda las creencias esenciales de la Modernidad: la racionalidad, el progreso, la civilización, la tecnología, la industrialización han sido cuestionadas desde hace varios años y comienza a delinearse una nueva figura de mundo. Villoro ve como conceptos clave para entender lo que es la Modernidad, el sujeto y la razón, y critica la postura que se denomina

³³ Luis Villoro, *Op.cit.*, pp. 14-15.

³⁴ Luis Villoro, “Filosofía para un fin de época”, en, *Sociedad, ciencia y cultura*, Coor. Enrique Florescano y Ruy Pérez Tamayo, México, Cal y arena, 1995, p. 34.
Eikasía. Revista de Filosofía, año V, 33 (julio 2010). <http://www.revistadefilosofia.com> 191

posmoderna por el hecho de no haber definido con claridad lo que entienden por modernidad, quedando atrapados en la trampa de la cual pretenden escapar. Por lo tanto, Villoro propone ante la crisis de la razón totalizante: “No más explicaciones globales del mundo; las ideologías generales caen en el totalitarismo del pensamiento. No más planeación de mundos ideales, trazada por la razón: quien pretende llagar a ser ángel acaba siendo bestia.”³⁵ Villoro hace notar que ni la razón ni la necesidad determinan el sentido de la historia, por lo que la idea de progreso es falsa, es una ilusión de la cual hay que salir. Y que la consideración de que el sujeto es el centro del universo nos lleva al individualismo y a la soledad, además del egoísmo y egocentrismos.

Ante el concepto moderno de “sujeto”, Villoro pone a la “intersubjetividad” como nuevo concepto clave de orientación, y ante el de “razón totalizante” que ha sido causa de una racionalidad instrumental, pone el concepto de una racionalidad más alta que señale cuáles son los valores comunitarios; idea que desarrollará más tarde en *Los retos de la sociedad porvenir*, en el apéndice “Lo racional y lo razonable”³⁶ en el que, precisamente, pone frente a la racionalidad dominante de la modernidad, la “racionalidad razonable”, que consiste en una razón al servicio de la vida, una razón que escucha las voces del otro, atendiendo al contexto desde el cual hablan, es una razón que se da justamente en el entremedio de la intersubjetividad, no es una racionalidad producto del “yo pienso”, sino una racionalidad que se genera en el nosotros convivimos, ni siquiera en el nosotros pensamos, es una racionalidad que surge desde el corazón de la alteridad de nuestras relaciones humanas, no desde la identidad del pensamiento representativo.

De esta manera podemos con Villoro asistir a la superación, en sentido hegeliano, la (*Aufhebung*), de la racionalidad en varios momentos. Podemos ver el proceso del irracionalismo a la racionalidad, y de la racionalidad a la razonabilidad. Proceso que encierra una conceptualización valorativa que sigue el mismo transcurso: de la libertad a la igualdad y de la igualdad a la fraternidad. Esto implica también un proceso de corrientes ideológicas: del liberalismo al igualitarismo y del igualitarismo al socialismo (pero no el de la modernidad). Villoro en el artículo “Después del

³⁵ Luis Villoro, “Filosofía para un fin de época”...p. 42.

³⁶ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad porvenir*... pp. 205-222.

‘socialismo científico’” donde analiza los fundamentos del socialismo científico, en los que descubre que nace en el seno del anhelo de racionalización de una pasión antigua que es la de el deseo de justicia y de fraternidad, la esperanza en la realización de una comunidad donde el interés particular coincida con el interés común; y que éste se deteriora precisamente por la racionalización de ese impulso, hasta el grado tal que se olvidaron de ese impulso vital y se concentraron en la tecnificación de la teoría racional de éste; las decisiones políticas se convirtieron en un asunto técnico. Además, contrasta el socialismo con el liberalismo y sostiene que también éste último padece del mismo mal de racionalización y tecnificación. Afirma que también en los regímenes democráticos donde asumen una postura liberal, la política se ha convertido en un cálculo de medios para lograr fines, en la toma de medidas para la funcionalidad. Éstos anidan, empollan y alimentan el sentimiento de “competencia” mercantil del modo de producción capitalista, lo cual es causa de la desigualdad, la marginalidad y el desempleo en los países desarrollados, y la miseria y el atraso en los países tercermundistas. Y señala también que el pensamiento liberal nació del impulso de libertad frente a la irracionalidad y la opresión de los antiguos regímenes, pero que también es un impulso que al racionalizarse ha instituido un sentido pleno, pero artificial, ilusorio, se ha olvidado de su impulso vital, la libertad humana, y ha mutado en el neoliberalismo actual, que más bien expresa una falta de sentido, debido a la racionalización extrema, ya que en parte también es el resultado de la emancipación que animó a la revolución socialista, pero que al ver la derrota voltean la mirada al individualismo y a la concurrencia entre los intereses particulares. A su vez estas ideologías engendran otro tipo de ideologías regresivas: nacionalismos, populismos integristas e integrismos religiosos.

Por ello, Villoro afirma: “Frente a las tendencias regresivas de nacionalismos e integrismos religiosos, la alternativa ni puede ser la competencia de los intereses individuales en el mercado. Tendría que ser un pensamiento que diera una nueva pasión secular por la igualdad y la comunidad, un pensamiento que retuviera los valores superiores por los que luchó el socialismo.”³⁷ Al respecto puntualiza: que tal

³⁷ Luis Villoro, “Después del ‘socialismo científico’”, en *Dialéctica*, Año 16, Número doble 23/24, Invierno de 1992/Primavera de 1993, p. 59.
Eikasía. Revista de Filosofía, año V, 33 (julio 2010). <http://www.revistadefilosofia.com> 193

pensamiento sería uno tal que dejara de lado a la racionalidad instrumental técnica Moderna, instituyendo más bien una racionalidad en la que la idea regulativa fuera una sociedad *otra* basada en la armonía del hombre con la naturaleza y la comunidad entre los hombres, asunto que ya tratamos en el párrafo anterior; que dicho pensamiento recuperaría los valores fundamentales, no sólo del socialismo, sino también del liberalismo, los reconocería como el *legado* de los movimientos revolucionarios pero trataría de elevarlos (también en el sentido del *Aufhebung* hegeliano) a un nivel superior, consideraría a los derechos humanos no sólo como protección frente al Estado sino como valores positivos que alcanzar para la realización plena de una *comunidad*. Podría ser a su término la idea de democracia real, una democracia participativa³⁸ donde las decisiones no se tomarían entre partidos representantes del pueblo, sino entre las comunidades que componen la sociedad civil, y que ese pensamiento vería a la política como la manera de llegar a construir una sociedad solidaria en donde hubiera igualdad de oportunidades para todos los miembros de la comunidad, en donde el Estado no se vería nada más como un órgano destinado a garantizar las garantías individuales sino que sería un organismo dedicado a corregir las injusticias que genera el mercado libre, sería un pensamiento donde el poder estaría dirigido por los valores de la igualdad y la justicia y conllevaría el reto de hacer compatible la productividad del mercado con la equidad.

Así Villoro concluirá que: “Se trataría, en fin, de un pensamiento que recogiera el anhelo secular que precedió al socialismo e impulsó su movimiento: remplazar una sociedad basada en la competencia entre los intereses articulares por una comunidad solidaria donde prevaleciera el interés común. Su idea regulativa no sería sólo la libertad, ni sólo la igualdad, sino el más olvidado de los valores sociales, que está en la base de toda comunidad auténtica: la fraternidad.”³⁹ Podríamos agregar, matizando un poco, para distinguirnos de la modernidad, partiendo desde la misma constelación villoriana. En el proceso de traslación de la racionalidad que mencionamos arriba,

³⁸ Aquí lo menciona brevemente, pero este tema de la “democracia participativa” lo desarrolla profundamente en otros libros como *Los retos de la sociedad porvenir* y en *Tres retos de la sociedad porvenir Justicia, Democracia, Pluralidad*.

³⁹ Luis Villoro, Luis Villoro, “Después del ‘socialismo científico’”, en *Dialéctica*, Nueva época, Año 16, Número doble 23/24, Invierno de 1992/Primavera de 1993. Dir. Gabriel Vergas Lozano y Roberto Hernández Oramas, p. 60.

podemos agregar un movimiento más, sutil pero clave: el paso de la fraternidad a la *comunidad* en el sentido de “participación en *lo común* entre hermanos” o los que se tratan como tales, no sólo amistad desde la individualidad; en donde *lo común* se establece en el “entremedio” de la intersubjetividad y por qué no de la interfacticidad, ahí en el entrelazamiento entre la interfacticidad y la intersubjetividad, en el reconocimiento de lo común esencial vital -ontológico entre los seres humanos y su mundo multicultural y el mundo natural. Ya la *comunidad*, a diferencia de la fraternidad se estaría planteando desde la “exterioridad de la Modernidad”⁴⁰. Así, la *comunidad* sería “percibir al otro a través del amor en su sentido de alteridad y de autenticidad”. Es percibir al otro en su libertad. Una libertad que reconociéndola en su valor nunca se puede determinar según la voluntad del yo. El amor tiene la negatividad de la ideología de la dominación del otro, pero, retomando nuevamente a Villoro, el amor no es una dinámica exclusiva de la relación Amo-esclavo, sino que puede implantarse en la relación, digámoslo así, de “dos alteridades dignas frente a frente” que saben, aún por malicia, que el deseo de apropiarse del otro radicalmente los llevaría a la aniquilación y desaparición de ese otro, y que entregarse completamente al otro sería aceptar la dilución de sí mismos. “El amor lleva a apropiarse del otro, pero, al propio tiempo, exige que el otro permanezca independiente; pues si por un momento dejara de ser irreducible, la participación amorosa desaparecería; ya no serían dos alteridades frente a frente, sino uno en soledad.”⁴¹ Recuperamos esta idea para delinear el valor que regularía la nueva época, sin embargo, Villoro no deja de destacar la tensión entre soledad y comunidad.⁴²

Otro aspecto que avisa el cambio de época es el multiculturalismo, que es un fenómeno que rebasa a la idea de lo homogéneo de la modernidad. La relación intercultural es la nueva forma de relación de una nueva figura de mundo. Por ello la racionalidad ahora se da, o debería de darse en el *entre* de la interculturalidad. En el mismo tenor, la “razón razonable” iría acompañada de la conceptualización valorativa de la

⁴⁰ El sentido de la exterioridad de la Modernidad lo expresamos apoyándonos en el pensamiento de la “exterioridad o de la metafísica de la alteridad” del filósofo argentino Enrique Dussel. Cfr. Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación Latinoamericana*, T. I-V, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.

⁴¹ Luis Villoro, “Soledad y comunidad (1949)”, en *Luis Villoro doctor honoris causa*, Coord. Mario Teodoro Ramírez, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2002, p. 33.

⁴² Cfr. *Ibid.*, pp. 19-35.

“comunidad” y, a su vez la *comunidad* iría acompañada de un programa político integracionista, según Villoro, en la que se integraran los elementos deseables tanto del liberalismo como del republicanismo. Sostiene Villoro: “[...] la sola tradición liberal es incapaz de responder a las demandas multiculturalistas de derechos culturales diferenciados. Sería más bien la tradición republicana la que podría dar respuesta a ello. Pero el republicanismo también con el riesgo de abrigar deformaciones comunitaristas que excluyan innegables logros liberales como la democracia representativa, la libertad negativa, los derechos universales. Por ello, se requiere una revisión dialógica y recíproca de estas dos tradiciones políticas, de lo cual pueda surgir un republicanismo liberal, o si se prefiere, un liberalismo republicano.”⁴³ Dichos aspectos los desarrollaremos con detenimiento en otro espacio, por el momento concluyamos.

Libertad y comunidad

Ante el panorama actual, es menester aceptar que no hemos logrado nuestra libertad efectivamente: no hemos logrado nuestra independencia, ni tampoco hemos evolucionado, puesto que aún somos una cultura “dependiente” de la tradición cultural europea, de la cultura occidental moderna y del proyecto Ilustrado, nuestra sociedad y nuestro gobierno aún buscan el progreso y la civilización; aún estamos presos, esclavos, sujetos o subordinados a una identidad desfasada de nuestro ser propio; vivimos en una cultura enajenada, que desea ser a imagen y semejanza de los países de primer orden, industrializados, que encarnaron, o más aún, que viven poseídos por el proyecto ideal moderno, el cual corroe y orada poco a poco lo que hay de humano en nosotros, lo que hay de valor en nuestra accidentalidad existencial que, además, bombardea dosificada y estratégicamente nuestra dimensión ética.

Es necesario aceptar que nuestra facultad de actuar de una manera o de otra, ni como país ni como individuos, es auténtica. Un gobierno corrupto que desvía recursos materiales, financieros de sus fines valiosos y hace un filtro de recursos humanos con un

⁴³ Luis Villoro, “Multiculturalismo y Liberalismo”, en *Primer encuentro Internacional Sobre filosofía de la cultura y multiculturalismo*, Campeche, Editado por: Gobierno del Estado de Campeche, Instituto de Cultura de Campeche, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad Autónoma de Campeche, 2001, p. 35.

criterio no ético; un Estado autoritario y homogenizador, además de una cultura falta de ser propio y falta de responsabilidad de sí misma, atan nuestra libertad. Ese es el diagnóstico que arroja el estudio de una sociedad, cultura y nación adolescente, en dos de sus sentidos: que adolece, es decir, que padece una enfermedad, a saber una fractura vertebral ramificada y, en el otro sentido, que está en proceso o transición a otra edad. No deseamos decir de madurez, en el sentido de ser racionales, como Kant lo enuncio en la Modernidad, sino que está en transición para una edad en la que vivir en plenitud con amor, tomando en cuenta los sentimientos, las intenciones, los deseos y el mundo de lo sensible es una de las metas fundamentales, pero no la única. Una edad en la que prevalece, y es muy importante, aquella experiencia humana en la que se tiene la certeza de lo valioso, de lo verdadero en sentido intra-moral, no únicamente en sentido extra-moral, puesto que nuestro verdadero ser no deviene del desciframiento racional de un sistema de códigos, sino del sentido que se explaya en el encuentro entre seres humanos, en el registro de la intencionalidad viviente, en el nivel de la intersubjetividad, ahí donde liberamos hombro a hombro, cuerpo con cuerpo, humano con humano, la alteridad axiológica capaz de la *renovatio*, una alteridad poderosa y visible, pero que necesita de nuestra actitud correcta en comunión con los otros para actualizarse, para mostrarse; esa es en general la meta fundamental de nuestra sociedad porvenir, aunque no la única.

Por otra parte, debemos reconocer que queríamos la libertad y que cuando la logramos no supimos tomar las decisiones correctas, porque teníamos de referente la figura de los ideales de la modernidad. Tal parece que entendimos la libertad en base a la individualidad, en base a: “hacer lo que nos dictara nuestro deseo y saciarnos en el placer, saciarnos del sentimiento de poder”. La comprendimos como el poder de sobrepasar la ley, y olvidamos que no hay libertad sin ley – y no nos referimos a ley en tanto que la expresión puramente formal de lo racional, sino a la expresión sensible/formal quiasmática⁴⁴ que acaece en el mundo de lo vivido, en el “entre” del ser del hombre y del ser del mundo-, que no hay libertad sin unión –pero más que unión,

⁴⁴ Cfr. Mario Teodoro Ramírez, *El quiasmo Ensayo sobre la filosofía de Maurice Merleau Ponty*, Morelia, Secretaría de Difusión cultural /Editorial Universitaria, 1994; y Mario Teodoro Ramírez, *Cuerpo y arte Para una estética merleauPontiana*, México, Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades/ Universidad Autónoma de México, 1996.

comuni3n-, que no hay libertad sin sentir la pertenencia a una comunidad desde las entra3as de la vitalidad; adem3s, de que no hay libertad sin igualdad, es decir, sin reconocimiento justo del valor del otro, en tanto que otro, y que no hay libertad sin fraternidad –, pero no la amistad o afecto entre hermanos individualistas que se tratan como tales desde un *ego cogito*, sino la amistad o afecto que se finca en la “admiraci3n”⁴⁵ entre los seres humanos, que no permite que al sentir igual al otro que el yo, es decir, con el mismo poder, se piense en vencerlo o dominarlo f3cilmente.

Con ello, queremos decir que los valores de la modernidad no son equívocos en s3 mismos, sino que por haberles otorgado el estatuto de unívocos se equivocan; son valores que dependen de un horizonte de interpretaci3n “ego- ‘narci’-sista” que est3n sujetos a la idea en la que el hombre es el centro y explicaci3n del universo, expresada a la m3xima potencia, en dos sentidos: el “Hombre”, abstracto y universal, y el “hombre” concreto y particular, pero adem3s individual y atomizado... solo. Desde la consideraci3n de que los valores de la modernidad no son equívocos en s3 mismos, podemos pensar en que es necesario entenderlos y aprehenderlos desde otra “figura de mundo”, tratando de ser mesurados y respetuosos con la tradici3n, pero a la vez decididos para salir de la totalidad del sistema de significaciones que rigen nuestra galaxia cultural, o m3s bien, para entrar correctamente, instal3ndonos desde el horizonte hermen3utico de nuestra mexicanidad y desde nuestra Am3rica prehisp3nica, no desde el paradigma moderno en el cual, por ejemplo, la fraternidad, que es la “uni3n” entre todos los ciudadanos, termin3 siendo un valor abstracto, no interiorizado, ni llevado hasta el nivel del h3bito, que extermin3 el valor y sentimiento de “com3n-idad” que hab3a en las comunidades ind3genas mexicanas, ah3 en el M3xico prehisp3nico. Un pasado que a3n vive en el presente.

Hacia una aplicaci3n social de la filosof3a

Ante el problema de la violencia que vivimos hoy en d3a, el cual mencionamos en un principio, y que es el s3ntoma de la agoni3 de nuestra sociedad y signo de una Independencia sin libertad, podemos pensar en las posibles soluciones, no sin antes pensar en cu3l de todos los tipos de violencia es el m3s potente, aquel que desencadena

⁴⁵ El valor de la admiraci3n conserva la integridad del otro.

las oleadas de violencia para así poder pensar en una solución apropiada. Sin el tiempo para realizar una clasificación de los tipos de violencia, y únicamente planteándola como cuestión, preguntémonos si no ha sido la violencia ideológica a lo largo de nuestra historia colonial y poscolonial la que ha permeado a toda la sociedad y ha desorientado al hombre, y dicha desorientación es causa de los otros tipos de violencia: la física, emocional, psicológica, cultural, intercultural, política, etc.

En el mismo tenor y siendo coherentes con lo discurrecido, debemos agregar que el problema de la violencia ideológica es tal vez la causa primera de no haber logrado nuestra libertad como nación mexicana, ni en la lucha de Independencia ni en la revolución de 1910, ni en otras luchas menores pero no menos importantes. Pensamiento que se infiere de la exposición de la exegesis que realiza Mario Teodoro Ramírez del pensamiento de Villoro en el artículo “México en el alma de Luis Villoro, la razón razonable alternativa a la violencia ideológica”, en donde resalta la hipótesis de que el tema común en los dos primeros libros de Villoro: *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950) y *El proceso ideológico de la revolución de Independencia* (1953) -que corresponden al proyecto de la búsqueda de “lo mexicano” en el seno del proyecto del grupo Hiperión- es la *violencia ideológica* que consiste por una parte, en la negación de la alteridad sociocultural que nos constituye como país y, por la otra, negación de la alteridad temporal a la que está sometida toda praxis social y política.

En el artículo, Mario Teodoro Ramírez realiza una interpretación minuciosa de la obra filosófica de Luis Villoro para responder a la pregunta por la viabilidad de la sociedad y cultura mexicanas; pregunta que se encuentra en el itinerario de los quehaceres más importantes de la filosofía mexicana según el propio Villoro, exponiendo con conocimiento *docto* cada una de las obras más importantes del pensador en relación con la filosofía mexicana y con el problema de la ideología, la interculturalidad y la relación entre ética y política, Ramírez llega a la conclusión, desde el planteamiento de Villoro, de que la solución ante el problema de una sociedad fragmentada y dañada en múltiples sentidos es un proyecto político que tenga una base ética y que a su vez esa ética esté tejida por los hilos de una “razón razonable” y una actitud crítica-reflexiva de dicha realidad.

En la pregunta sobre la viabilidad de México, destaca Ramírez que prevalece el problema inmerso de la ideología, que consiste en la justificación de la dominación por parte de ciertos grupos sociales, apoyándose en lo racional y en los valores éticos para encubrir sus verdaderos intereses. A lo que encuentra como respuesta en la obra filosófica de Villoro, que la solución es un pensamiento razonable, una filosofía que es la que puede proporcionarnos el sentido holístico de la realidad de la sociedad y cultura mexicanas, así como una comprensión real-histórica de la misma, y no de manera aislada y descontextualizada como lo hicieron otros pensadores mexicanos –aunque no por ello, menos importantes- como Uranga desde una comprensión empírica, como Portilla desde una psicológica, o como Ramos desde una fenomenológica.⁴⁶

Ramírez, en sintonía con Villoro, estaría de acuerdo en que el problema de la viabilidad de la nación mexicana depende del exterminio de las ideologías –de las cuales nace la violencia que se vierte en nuestra sociedad en sus más diversas y macabras formas-. La solución que miran ante el problema de la violencia, que es la consecuencia extrema de una sociedad no organizada ni ordenada, es la razón razonable, una actitud filosófica que por supuesto se construye desde la exterioridad de la cultura occidental moderna, desde latinoamericana. La solución sería que la filosofía esté aplicada en el campo de la praxis social, en la política práctica, en la administración pública, etc. Lo que es coherente con lo afirmado en las palabras finales de *Los retos de la sociedad por venir*: “Al despertar del sueño ilustrado, no encontraríamos el sinsentido, sino una razón al servicio de la vida.”⁴⁷

Finalmente para concluir nuestra reflexión sobre la libertad recordemos y traigamos a nuestros oídos, a nuestro corazón y razonabilidad, las palabras de Canek, el héroe Maya, quien luchó también en la verdaderamente realidad histórica por la Independencia de México:

-¿Y para qué quieren libertad si no saben ser libres? La libertad no es gracia que se recibe ni derecho que se conquista. La libertad es un estado del espíritu. Cuando se ha

⁴⁶ Mario Teodoro Ramírez, “México en el alma de Luis Villoro, la razón razonable alternativa a la violencia ideológica”, en *Relaciones*, Zamora, El Colegio de Michoacán, no. 115, Verano del 2008, vol. XXIX, pp. 149-178.

⁴⁷ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007, p. 222.

creado, entonces se es libre aunque se carezca de libertad. Los hierros y las cárceles no impiden que un hombre sea libre, al contrario: hacen que lo sea más en la entraña de su ser. La libertad del hombre no es como la libertad de los pájaros. La libertad de los pájaros se satisface en el vaivén de una rama; la libertad del hombre se cumple en su conciencia.⁴⁸

⁴⁸ Ermilo Abreu Gómez, *Canek Historia y leyenda de un héroe maya*, México, Oasis, 1973, p. 102. *Eikasia. Revista de Filosofía*, año V, 33 (julio 2010). <http://www.revistadefilosofia.com> 201

Antecedentes socio-históricos de la opresión política en América

DR. Gildardo Durán Sánchez
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
Morelia, México

“1492 será el momento del ‘nacimiento’ de la Modernidad como concepto, el ‘origen’ de un ‘mito’ de violencia sacrificial muy particular, y, al mismo tiempo, un proceso de ‘en-cubrimiento’ de lo no-europeo” (...) “No negamos entonces la razón, sino la irracionalidad de la violencia del mito Moderno; no negamos la razón, sino la irracionalidad posmoderna; afirmamos la ‘razón del Otro’ hacia una *mundialidad* Trans-moderna”.

E. Dussel, *El encubrimiento del indio: 1492*.

Para poder dilucidar satisfactoriamente la interrogante que vertebra el presente ensayo: ¿Cómo entender la situación de atraso político de nuestros países americanos?, o con mayor propiedad: ¿desde qué planteamiento teórico se procura justificar la dominación y subdesarrollo de México y Latinoamérica en la opinión de E. Dussel?, es menester remontarse –como este pensador lo hace– al período de la colonización europea en América. Fue con el expansionismo de España y Portugal, inicialmente, que el escenario político de las Indias Occidentales se trastocó substancialmente. A partir del descubrimiento de América (1492) tanto el sentido como el fundamento histórico dieron un giro radical y adverso a los pobladores originarios de este Continente. Es cierto que la asimetría social prevalecía entre los amerindios; en los anales históricos por ejemplo se documenta la injusticia flagrante de las distintas sociedades prehispánicas.¹ Pero la dominación política en el Nuevo Mundo no se ejercía para beneficio de una minoría selecta, en provecho de emperadores y grupos gobernantes, sino en honor a un orden cósmico preestablecido. El origen del universo, y el orden en

¹ B. D. del Castillo, 2009, *passim*.

él establecido, más que de naturaleza humana se remitía siempre a una voluntad suprahumana.

La diferencia entonces con la modernidad –en el sentido que le concede Dussel a este acontecimiento empírico y filosófico– estriba en que el sometimiento no obedecía a supuestas jerarquías culturales, a proyectos de desarrollo regional erigidos en la negación de los otros o al atraso inexcusable de algunas identidades culturales con respecto a una central hegemónica. La estructura de poder prehispánica alude más bien a cosmogonías teologales, a formas como se concebía ontológicamente constituido el mundo; fundándose por tanto en el mismo orden natural del universo. De ahí que Dussel observe como “El orden sagrado sacerdotal jugaba una importante función de legitimación, ya que el orden político se fundaba en la estructura misma del universo (...) El último nivel de legitimidad, por consiguiente, se fundaba en una ontología-ética, en un cosmopolitismo, que obligaba a todos los miembros a cumplir con un mandato: ‘Actúa de tal manera que contribuyas a la conservación y perpetuación del orden cósmico de las relaciones vitales, evitando todo trastorno del mismo.’”²

La sujeción-exclusión así en ninguna medida es imputable a la voluntad humana. En la ideología política amerindia el ámbito de la subjetividad, la responsabilidad moral de los actores políticos, es ajena tanto a la aparición de tales fenómenos como a su posible corrección. Siendo una realidad ínsita a cualquier modo de vida política, no hay juicio ético que valga ni pensamiento crítico que afecte. Por lo mismo, la desigualdad social es concomitante a toda agrupación política, atraviesa a cada tradición histórico-cultural, constituye el signo inconfundible de la vida pública. No es resultado del contacto entre las diversas comunidades, de la relación inmoral intercomunitaria o consecuencia del desarrollo disímil entre ellas. En la concepción antigua de América una sola ley regía el destino de la naturaleza y de la experiencia humana. La identidad era absoluta e inquebrantable.

Fue con el descubrimiento de la Indias Occidentales y el proceso de colonización europea que la visión política anterior se modifica en su basamento y

² E. Dussel, 2007o, págs. 32, 34 y 35.

finalidad. El motivo principal se debe a que el exterminio cultural y físico de numerosas poblaciones americanas y la explotación inmisericorde de los trabajadores y recursos naturales; esto es, el boyante desarrollo material de la metrópoli y la miserabilización de la vida en la colonia eran prácticas políticas que merecían urgente y razonable justificación. Ante todo para la propia conciencia del conquistador. Dussel nos lo recuerda cuando hace notar que la filosofía política moderna “Se origina en la reflexión sobre el problema de la apertura del mundo europeo al atlántico; es decir, fue una filosofía hispánica. Por ello no son ni Maquiavelo ni Hobbes los que inician la filosofía política moderna, sino aquellos pensadores que se hicieron cargo de la expansión de Europa hacia un mundo colonial. La cuestión del Otro y el derecho a la conquista serán los temas iniciales de la filosofía de la primera Modernidad.”³ Desde entonces el pensamiento ilustrado, la filosofía práctica de la metrópoli, se ocupará preferentemente en acreditar la superioridad de la civilización occidental. Toda su argumentación tendrá como cauce demostrar la validez universal de la cultura moderna y su derecho a imponerse planetariamente por los medios que estime convenientes.

A estas conjeturas eurocéntricas –egocéntricas propiamente dicho– contrarias al bien común, intransigentes con el otro; sin duda cómplices de un orden mundial injusto, cuyo desarrollo es incompatible con la pervivencia de la vida terrestre, la filosofía crítica de Villoro y Dussel se antepone para promover una alternativa viable a los no figurados en la Totalidad hegemónica. Para ofrecer una salida ética, verdadera, históricamente posible al mundo actual globalizado; sin futuro promisorio propio a la vista. Pasemos pues a conocer ahora las disquisiciones de estos dos intelectuales americanos sobre la modernidad y sus propuestas correspondientes.

1.1.- E. DUSSEL

1.1.1.- ORIGEN DE LA MODERNIDAD. LA “MODERNIDAD MUNDIAL”

Lo primero que se propone Dussel –en cuanto a la controversia con la modernidad– es destacar su despunte histórico en el descubrimiento de América (1492).

³ E. Dussel, 2007p, pág. 17.

En su planteamiento filosófico, la Era Moderna es un suceso enteramente fáctico y no teórico como lo hemos interpretado hasta ahora,⁴ como Europa lo ha difundido intencionalmente al mundo.⁵ La modernidad en la versión dusseliana, la “Modernidad mundial” como él la denomina, se inaugura con el contacto y sometimiento de otras civilizaciones regionales (Azteca, Inca, Maya, etc.) a la cultura europea. Cuando Europa se convierte en “centro” de la “periferia” americana. En el decir de este investigador “La Modernidad *realmente* puede nacer cuando se dieron las condiciones históricas de su origen efectivo: el 1492, –su empírica mundialización, la organización de un mundo colonial y el usufructo de la vida de sus víctimas, en un nivel pragmático y económico–. La Modernidad nace *realmente* en el 1492, esa es nuestra tesis.”⁶ O sea, en la reflexión de Dussel el racional-iluminismo se sustenta en un dato histórico y no en un hecho de razón, para él procede de un episodio multicultural más que de un fenómeno occidental.

En lo que coincide Dussel con los filósofos europeos (Kant y Hegel entre otros), la similitud establecida con estos pensadores, es que la modernidad fragua un régimen político de alcance universal. Conviene con todos ellos en que este acontecimiento –por

⁴ Según el pensamiento occidental la modernidad, la “Modernidad eurocéntrica” en términos de Dussel, es un evento desarrollado en Europa, de carácter formal, filosófico en sus fundamentos teóricos, cuyos representantes principales son Descartes (1596-1650), Kant (1724-1804) y Hegel (1770-1831). Surge en Europa como etapa de su propio desarrollo histórico, cuando la razón sustituye a la superstición y a la creencia ideológica en la legitimación del Estado o formación política dada. Comentando a Descartes, Hegel ya indicaba: “*Cogito ergo sum*, son las primeras palabras de un sistema; y justamente estas palabras expresan lo que diferencia a la filosofía moderna de todas las filosofías precedentes”. G. Hegel, 1983, pág. 173. Después de franquear los períodos premodernos, donde la vida colectiva se ordenaba conforme a las prescripciones divinas o del saber de la identidad cultural, una vez superada la “minoría de edad” o “estado de inmadurez” en la definición de Kant, el hombre ingresa a la fase de madurez, a la edad propiamente ilustrada. Es el momento histórico –la ilustración– donde el individuo comienza a “servirse de su inteligencia sin la guía de otro”. E. Kant, 1985, pág. 25. Lo que significa que para la filosofía moderna el origen de toda creación cultural es la razón, concebida a la vez como fundamento cierto de la práctica humana y la única susceptible de justificar el ordenamiento político. Bajo esta convicción la cultura y las relaciones interhumanas son en esencia hechas de la razón, determinaciones donde se autorrealiza y evoluciona dialécticamente la libertad de la conciencia. La “Modernidad eurocéntrica” por tanto establece de manera argumentativa que los principios democráticos, el Estado en su concepción moderna –por sustentarse en la racionalidad universal, en verdades comunes a la especie humana–, adquiere categoría de universalidad, tiene pretensiones de validez para todos, resulta aplicable a cualquier tipo de sociedad. En la reflexión de Hegel “El Estado, en cuanto espíritu viviente, es solamente como una totalidad organizada y distinguida en actividades particulares, las cuales, procediendo de un concepto único (aunque no sabido como concepto) de la voluntad racional, lo producen perennemente como su resultado (...) Platón concibió el pensamiento de que la verdadera constitución y la verdadera vida del Estado tiene su más profundo fundamento en la idea, en los principios en sí y por sí universales y verdaderos de la justicia eterna”. G. W. F. Hegel, 2004, págs. 344 y 363.

⁵ En esta perspectiva: “La Modernidad es un fenómeno exclusivamente europeo que después *se expande* a todo el mundo y constituye la cultura mundial hegemónica. El resto es pre-moderno, atrasado, primitivo, a ser modernizado”. E. Dussel, 2007p, pág. 198.

⁶ E. Dussel, 1994a, pág. 211.

primera vez en la historia– tiene una visión cósmica al pretender implantar un sistema político a escala planetaria. Constituye, por otro lado, el proyecto más propio, más identificable con el período histórico. La discrepancia reside en la manera de concebir el principio generador y fundador del nuevo ordenamiento mundial. Mientras la filosofía ilustrada lo cifra en la conciencia y su capacidad argumentativa, en la legitimidad absoluta de la razón, en su propio autorreconocimiento, el pensador americano lo remite al encuentro empírico de los dos mundos (Europa y América), al choque violento e innovador de las dos civilizaciones, ocurrida en el siglo XV.⁷

La respuesta al por qué Dussel vislumbra el origen de la modernidad en la conquista del Nuevo Mundo justamente la descubrimos en este suceso histórico. En él, la conquista, se gesta propiamente la universalización de la nueva forma de gobierno; suprimiendo toda forma regional de la tradición premoderna. Con el tiempo, al avanzar el expansionismo occidental en la geografía mundial, la estructura de poder colonial regirá en los cinco continentes, fungiendo Europa como opresora y los cuatro restantes la misión de oprimidos, configurándose de dicho modo el sistema mundial de la modernidad. “La ‘Modernidad’ del ‘World-System’ –advierte Dussel– será la primera que intenta valer *para todas las otras culturas*, y esto es una novedad en la historia mundial.”⁸ Por tanto, si la Era Moderna comienza con un sistema político mundial nuevo, ésta tiene afiliación americana, raíces coloniales, antecedentes empíricos en suma.

Aclarando de antemano que el proceso de validación (imposición) pretendido, y reconocido como “novedad en la historia mundial”, requiere también la participación del silogismo, el momento subsecuente de la racionalidad. Por lo mismo, en la perspectiva dusseliana “La ‘Modernidad’ del ‘World-System’... que intenta valer *para todas las otras culturas*” es el referente empírico que da lugar al racional-iluminismo, el antecedente histórico que precisa la aparición de la “Modernidad eurocéntrica”. Él lo

⁷ Mientras en *El Encubrimiento del Indio: 1492...* Dussel registra el nacimiento de la modernidad en el descubrimiento de América (siglo XV), en *Política de la Liberación. Historia Mundial y Crítica* precisa la fecha al establecerlo con la conquista del continente (siglo XVI). Aunque convenimos con el autor que la modernidad realmente aparece con Ginés de Sepúlveda y Francisco de Vitoria (siglo XVI), mantendremos en este capítulo la primera fecha (1492) por estar, en gran parte, basado su desarrollo en el primer texto.

⁸ E. Dussel, 2003, pág. 116, pie de pág. 39.

enuncia así: “Aún el fenómeno de la racionalización es efecto-causa de una ‘centralidad’ mundial que permite descubrir ‘otros mundos’ a los cuales hay que dominar con criterios ‘universales.’”⁹ La opresión de la “Modernidad mundial” en consecuencia cumple la condición política necesaria y previa, la premisa propicia podemos decir, para el surgimiento del racionalismo¹⁰ centroeuropeo, representa ante todo el trasfondo del “yo” moderno dominador y justificador a la vez.

En substancia, y según las afirmaciones expuestas, la “Modernidad eurocéntrica” es derivativa de la gesta transatlántica verificada hace más de 500 años. En el remirar de Dussel, la aventura expansionista de Europa hacia otros territorios (América primero; África, Asia y Oceanía después) y el plan de basar el progreso propio en el subdesarrollo del otro, suscitan imperiosamente su defensa aprobatoria en la razón. De otro modo corren el peligro del cuestionamiento deslegitimador y la consecuente deconstrucción libertaria. La argumentación racional por tanto es posterior a la situación concreta que se intenta validar –la colonización de las Indias Occidentales y el predominio del invasor–. A falta de ella, sin contenido que justificar, la apología formal es improcedente; de hecho resulta vacía y estéril. Así que en este planteamiento y en su nivel práctico: “El *ego conquiro* (Yo conquisto) es anterior al *ego cogito* (Yo pienso). *Nunca* Europa o Estados Unidos comenzaron su relación sobre las culturas periféricas... con una pacífica propuesta de argumentos racionales. *Siempre* y únicamente lo hizo por la *violencia de las armas*.”¹¹ Es incontestable en efecto para Enrique Dussel que el racional-iluminismo representa un fenómeno diacrónico de la conquista del Nuevo Mundo. A su juicio, entre la “Modernidad mundial” y la “Modernidad eurocéntrica”

⁹ E. Dussel, 1994d, pág. 27.

¹⁰ La corriente racionalista –en especial la “absoluta” de Hegel– prioriza a la razón; relegando la praxis humana a funciones secundarias y accesorias. Confiere a la racionalidad el fundamento de la vida, el sentido verdadero de la historia. Según esta postura filosófica, a los fenómenos sensibles les concierne por naturaleza ser determinados por las ideas, están condenados incesantemente a la racionalización. Dependen en su contingencia empírica del a priori de la razón, del principio racional universal concebido aquí como realidad en sí, autorreferente y por siempre autónoma.

¹¹ E. Dussel, 2003, pág. 120, 121. Dussel incluye en el proceso de ocupación territorial a Norteamérica en función de que a fines del siglo XIX (1898) este país se adjudicó violentamente Cuba, Puerto Rico, Guam y Filipinas, iniciando así una nueva hegemonía internacional. En el pasaje de una publicación más reciente el mismo autor ratifica lo aseverado: “El ‘yo conquisto’ al indio americano será el antecedente *práctico-político*, un siglo antes, del ‘yo pienso’ *teórico-ontológico* cartesiano. Por ello, la historia empírica de la conquista del caribe, el nacimiento del mestizo y la esclavitud del afro-americano es el origen mismo de la modernidad en cuanto tal, de la *experiencia ontológica* desde donde se entiende la nueva filosofía europea”. E. Dussel, 2007o, págs. 193 y 194.

opera necesariamente una relación de causalidad, donde la secuencia toma la forma de acción práctica-validación lógica.

Lo que finalmente nos quiere confesar Dussel es que el sistema político de la “Modernidad mundial” nace con relaciones asimétricas entre las comunidades implicadas, despliega una forma de gobierno colonial con pretensiones de mundializarse. Él lo elucida como sigue: “Sólo la cultura europea *moderna*, desde el 1492 entonces, fue ‘centro’ de un ‘sistema mundial’, de una Historia Mundial, que se confronta de alguna manera...con *todas las otras culturas del planeta Tierra*: culturas que serán militarmente (en primera instancia) dominadas como su periferia.”¹² En efecto, la mundialidad –ya que se constituirá en un sistema colonial cubriendo casi toda la geografía del planeta– y la asimetría –compuesta por Europa en el centro y el resto de los continentes en la periferia– serán los factores que revistan y regulen al nuevo orden internacional, que integren su realidad ínsita más definitoria y fustigada al mismo tiempo. Subordinación mundial, por lo demás, imperante en el neoliberalismo globalizado de nuestra realidad actual. Heredero y custodio escrupuloso de los principios que fundaron y guían desde entonces al sistema mundial hegemónico.

1. 1. 2.- LA “MODERNIDAD EUROCÉNTRICA”

Ante esta posición privilegiada Europa (de manera específica España y Portugal en la primera etapa) adquiere ventaja sobre las distintas civilizaciones americanas. Sin embargo, el dominio que ejerce con infundado despotismo –cuyo efecto inmediato es la explotación laboral de la población aborígen y el exterminio cultural arbitrario y empecinado– requiere sea visto como natural e irreparable. Con prontitud exige validación universal. Hegel es uno de los filósofos más receptivos de la urgencia anotada y a su estilo asume el compromiso: “La autoconciencia de un pueblo particular es portadora del grado del desarrollo que tiene lugar por aquel período, del espíritu universal en su existencia, y es la realidad objetiva en la cual éste pone su voluntad. Contra esta voluntad absoluta, la voluntad de los espíritus de *los demás pueblos*

¹² E. Dussel, 1994d, pág. 24.

particulares no tienen derecho: aquel pueblo es el dominador del mundo...”¹³ Es con Hegel, entre otros, que pasamos del sometimiento efectivo a la dominación conceptual, quien supedita el control político al juicio moral; a la superioridad y voluntad de la conciencia, de la conciencia occidental por supuesto.

En un planteamiento general podemos asentar que el racionalismo atribuye al espíritu la generación de los bienes culturales, la procedencia del acervo histórico-cultural, de todo aquello que la vida humana elabora socialmente para sí. El sujeto como ente de razón, para la filosofía racionalista, actúa como instancia formadora y reconfiguradora de su propio mundo, mediante la conciencia organiza la institucionalidad social y económica, formula valores éticos y conocimientos científicos, construye obras de arte y establecimientos políticos, así como su crítica y reformulación correspondiente. A partir de este movimiento filosófico, la razón es el epicentro del fenómeno cultural y por consecuencia su fundamento indiscutible. Ya no son habitantes celestes los responsables del sentido de la existencia, ni la ideología de la tradición quien conduce el destino de los pueblos. La razón, aquí, antecede de manera creativa al proceso de determinaciones históricas como una forma de autorrealización o autoafirmación perenne. En *Las ciencias de la cultura* Ernst Cassirer lo expresa con claridad y sencillez: “La *filosofía*,... debe remontarse hasta la idea, como el verdadero fundamento del mundo de los fenómenos.”¹⁴

Pero el despuntar del racionalismo en el siglo XVII no sólo se interesa por establecer la causa formal de lo existente; en este sentido la causa última y verdadera del ser contingente. Aparte de buscar la esencia de las cosas creadas, cultivadas para beneficio de la especie humana, también investiga los atributos más prominentes del espíritu, sus principios que han de definir el tipo de naturaleza del mundo cultural. Tales propiedades ya se aprecian con “claridad y distinción” en el fundador de esta línea de pensamiento: R. Descartes. El primero de ellos versa sobre el carácter universal de la razón. En la “Primera Parte” del *Discurso del Método* el autor expone: “No conozco más cualidades que sirvan para formar un espíritu perfecto, porque la razón, característica del hombre, en cuanto por ella nos diferenciamos de las bestias, está

¹³ G. W. F., Hegel, 2004, pág. 358. Las cursivas son nuestras.

¹⁴ E. Cassirer, 2005, pág. 137.

entera en cada ser racional.”¹⁵ En la sentencia la razón “está entera en cada ser racional” el filósofo francés reconoce que todo individuo ostenta la cualidad sin salvedad, de antemano admite que el hombre en cuanto tal es necesariamente un ente de razón, confirmando así la universalidad del atributo. En el supuesto de que algún sujeto en particular –o la especie íntegra– enajenara de sí el distintivo, proscibiría automáticamente la naturaleza humana, de hecho dejaría de ser lo que hasta ese momento fue.

Otra propiedad de la razón (coadyuvante además en la comprensión de la cultura y praxis modernas) la tenemos en la uniformidad y modo de ser única. Al respecto Descartes esgrime: “Por lo general el buen sentido, sentido común o razón, es igual por naturaleza en todos los hombres; por eso la diversidad que en nuestras opiniones se observa, no procede de que unos sean más razonables que los otros, porque, como acabamos de decir, el buen sentido es igual en todos los hombres.”¹⁶ Descartando de antemano con este pensador que entre los hombres ocurra una desproporción en la capacidad reflexiva o, incluso, coexistan más de un tipo de racionalidad, no queda más que conceder la homogeneidad de la razón. Si en Descartes los sujetos nacen con una conciencia cuantitativa y cualitativamente indistintas, entonces el conocimiento producido tendrá esta misma constitución: ser idéntica o única. “Si os parezco –aprecia el teórico francés– exageradamente vanidoso, tened en cuenta que siendo una, sólo una, la verdad de cada cosa, el que la encuentra sabe todo lo que puede saber.”¹⁷

Para fines de nuestra pesquisa la verdad es el principio racional conclusivo, sin otorgar que con él se agoten los distintivos del espíritu o sean –los aquí descritos– los de mayor relieve. En la filosofía cartesiana la verdad, reconocida por ser “evidente e indubitable”, por consistir en ideas “claras y distintas”, no sólo es algo producido desde el pensamiento sino que encarna la realidad más propia de la razón. Descartes la descubre en el *cogito*: “Enseguida noté que si yo pensaba que todo era falso, yo, que pensaba, debía ser alguna cosa, debía tener alguna realidad: y viendo que esta verdad: *pienso, luego existo* era tan firme y tan segura que nadie podía quebrantar su evidencia,

¹⁵ R. Descartes, 1995, pág. 9.

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ *Ibidem*, pág. 17.

la recibí sin escrúpulo alguno como el primer principio de la filosofía que buscaba.”¹⁸ Para pensar, siguiendo la reflexión cartesiana –aunque se piense desacertadamente–, es un imperativo existir, sin la existencia es imposible la acción del pensamiento, pero únicamente pensando se vuelve “claro y distinto” que existo. Con el pensar sé que existo porque de lo contrario no sería susceptible pensar ni saber que existo. Con base en lo señalado: “pienso, luego existo”, se erige en una verdad evidente, donde no cabe la duda, ya que la misma duda precisa necesariamente el existir.

La verdad pues es lo “evidente e indubitable” a la razón, aquello donde la razón se reconoce a sí misma. En el racionalismo cartesiano (y en cierta medida en toda esta tendencia filosófica) se instaura una especie de identidad entre verdad y razón, una equivalencia donde ambos conceptos son intercambiables. Hegel más tarde lo convalida en la célebre frase que sintetiza claramente su teoría: “Lo real es racional y lo racional es real.” Las reflexiones previas nos llevan en suma –como también indujeron al pensamiento moderno– a afirmar la universalidad, la unicidad y la verdad de lo racional. Con la modernidad advertimos la centralidad de la conciencia en grado sumo, el afán firme de fundamentar racionalmente la creación cultural, la actividad humana en general, en aras de que el proyecto de vida ilustrado pudiera tornarse universal y necesariamente verdadero.¹⁹

Hija del racionalismo filosófico, orgullosa de su beatería moderna, la civilización europea se autoestima desde entonces superior a las comunidades premodernas de otras latitudes. Supone, nos dice Dussel, que “La cultura, civilización, filosofía, subjetividad, etc., *moderno-europea* pasó a ser... la cultura, la civilización, la filosofía, la subjetividad, etc., *sin más* (humano-universal abstracta)”²⁰ Dueña de la verdad, depositaria de su guía luminosa, concibe tanto a los valores como a los principios del racional-iluminismo universalizables por naturaleza. Todo pueblo digno, a su entender, con un mínimo de clarividencia, debe acogerse voluntariamente a ellos y

¹⁸ *Op. cit.*, pág. 21.

¹⁹ Con estos principios y propósitos surge la “Modernidad eurocéntrica”, el movimiento filosófico europeo comprometido primordialmente a y por la emancipación racional. En la concepción de Dussel es una posición abstracta referida a “la emancipación como ‘salida’ de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico”. E. Dussel, 1994a, pág. 208.

²⁰ E. Dussel, 1994d, pág. 24.

en caso de resistencia, por negligencia o innata rusticidad, es menester imponérselos. No hacerlo se incurriría en un desacato a la ley natural. Citando al respecto a Ginés de Sepúlveda (ideólogo de la incursión española en América) Dussel informa: “Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes (bárbaras) se sometan al imperio de príncipes y naciones *más cultas y humanas*, para que por sus virtudes y la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan a vida más humana y al culto de la virtud (...) Y si rechazan tal imperio se les puede imponer por medio de las armas, y tal guerra será justa según el derecho natural lo declara.”²¹

Pero Ginés de Sepúlveda²² no es más que partidario o, en todo caso, un previsor de los grandes sistemas filosóficos elaborados para convalidar el señorío occidental sobre la naturaleza y la cultura no occidental. Un ejemplo explícito lo detectamos en la reflexión cartesiana que sigue: “Se puede encontrar una filosofía eminentemente práctica, por la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire,... y de todo lo que nos rodea, tan distintamente como conocemos los oficios de nuestros artesanos, aplicaríamos esos conocimientos a los objetos adecuados y nos constituiríamos en señores y poseedores de la Naturaleza.”²³

La sugerencia del pionero francés en estas lides repercutió con fuerza en el pensamiento de los subsiguientes cultores de la filosofía moderna. Entre ellos destaca visiblemente la figura de Kant quién con claridad confiesa: “Mientras que el género humano se aparta sin freno de su progreso, preescrito por la Naturaleza, en el desenvolvimiento de sus disposiciones hacia el bien; con lo que se hace indigno de vivir, como especie que fue destinada a dominar sobre la tierra y no ha gozar como animal y a servir como esclava”.²⁴ En el caso de Hegel la supremacía europea se verifica también en su autonomía racional alcanzada: “Solamente en occidente tenemos constituciones libres. La felicidad y la infinitud occidentales del individuo son

²¹ E. Dussel, 2007o, págs. 196 y 197.

²² Juan Ginés de Sepúlveda (h. 1490-1573) fue un humanista e historiador español. En vida se dedicó a resolver los problemas jurídicos derivados de la expansión española en las Indias Occidentales. En especial, la licitud de la conquista del Nuevo Mundo bajo el argumento de la superioridad natural del europeo sobre los aborígenes americanos. Por su entrega a convalidar el dominio occidental Dussel lo califica como “el primer filósofo político moderno”. Obviamente en el sentido de la “Modernidad mundial” (pp.13-17).

²³ R. Descartes, 1995, pág. 33.

²⁴ E. Kant, 1985, pág. 84.

determinadas de manera que el individuo persevera en lo sustancial, que no se denigra, no aparece como esclavo y dependiendo de la sustancia, dedicado a la negación (...) Que yo no pueda ser un esclavo constituye mi ser más íntimo, mi existencia, mi categoría; la esclavitud se opone a mi conciencia. En este sentido, tal saber del espíritu acerca de sí constituye su ser, de manera que él produce y logra de este saber la totalidad de sus condiciones.”²⁵

Apelando a semejantes esquemas de pensamientos la cultura occidental cree tener el derecho, el deber inclusive, de implantar su forma de vida y proyecto histórico a las sociedades no occidentales. Amparada en la idea de la emancipación por sí misma, en la posibilidad de servirse de la razón para inducir la liberación verdadera, única y universal, supone que la modernidad está llamada a regir el destino de la humanidad. Por lo mismo, Dussel observa que en la perspectiva del Viejo Mundo sometimiento significa mejoría y evolución: “La llamada conquista, en realidad, es un acto emancipatorio, porque permite salir al bárbaro de su ‘inmadurez’, de su barbarie (...) El que las otras culturas ‘salgan’ de su propia barbarie o subdesarrollo por el proceso civilizador constituye, como conclusión, un progreso, un desarrollo, un bien para ellas mismas.”²⁶

Además, Enrique Dussel percibe que la propuesta de los filósofos modernos está imbuida por lo que él llama una “falacia desarrollista”: “Se trata de una posición ontológica por la que se piensa que el ‘desarrollo’ (= desarrollismo) que siguió Europa deberá ser seguido unilinealmente por toda otra cultura. Por ello, la ‘falacia del desarrollo’ (=falacia desarrollista) no es ya una categoría sociológica o económica, sino una categoría filosófica fundamental. Es el ‘movimiento necesario’ del Ser, para Hegel; su ‘desarrollo’ inevitable. El ‘eurocentrismo’ cae en la ‘falacia desarrollista’ (son dos aspectos de ‘lo Mismo’).”²⁷ La “falacia desarrollista” en consecuencia prescribe un movimiento necesario, imposible de soslayar o suspender, en el tránsito de la premodernidad a la modernidad. Por lo cual la civilización moderna reviste absolutamente el colofón histórico de toda sociedad humana, su condición congénita

²⁵ G. Hegel, 1983, págs. 157 y 158.

²⁶ E. Dussel, 1994a, págs. 88 y 89.

²⁷ *Op. cit.*, págs. 19 y 20, pie de pág. 1.

más presente y perfecta. Así que por necesidad de la ley natural algún día y de algún modo todos nos pintaremos de Europa, de modernidad y de desarrollo racional.

Sin embargo, la filosofía moderna no sólo acredita la superioridad del Viejo Mundo; en la cual basa la “falacia desarrollista” o el imperativo de asumir los demás mundos el desarrollo histórico trazado por Europa, también absuelve la violencia que pudiese desplegar el proceso de redimir a los rezagados. La creencia de una Europa vanguardista –que decreta unilateralmente y de manera tajante la “Modernidad eurocéntrica”– responsable de combatir la ignorancia y perversión, comprometida con la aventura de convertir al bárbaro en moderno, implica sin duda una actitud coercitiva en todas sus formas hacia los otros. De manera que, deplora Dussel, “La dominación (guerra, violencia) que se ejerce sobre el Otro es, en realidad, emancipación, ‘utilidad’, ‘bien’ del bárbaro que se civiliza, que se desarrolla o ‘moderniza’. (...) La Modernidad, como mito, justificará siempre la violencia civilizadora –en el siglo XVI como razón para predicar el cristianismo, posteriormente para propagar la democracia, el mercado libre, etcétera.”²⁸

Es de suponerse en la lógica de esta reflexión que el emancipador europeo es inocente del agravio infundido a los otros. En dicho modelo teórico más bien los aborígenes son dos veces inculcados: primero por su condición de inmadurez,²⁹ y al resistir a la modernidad que busca eximirlos de su minoría de edad, también son responsables de su sacrificio.³⁰ Puesto que el proyecto ideado para redimir a los pueblos atrasados e inferiores conlleva una serie de víctimas, engendra afectados de muy diversa índole, la conciencia civilizadora los considera el precio de su redención, el sacrificio necesario de su rescate. Dussel comenta al respecto: “Las víctimas conquistadas son

²⁸ *Ibidem*, pág. 86 y 98.

²⁹ Para Kant, por ejemplo, esta condición “es culpable por que su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro... La pereza y la cobardía son causa de que una tan gran parte de los hombres continúe a gusto en su estado de pupilo, a pesar de que hace tiempo la Naturaleza los liberó de ajena tutela; también lo son de que se haga tan fácil para otros erigirse en tutores. ¡Es tan cómodo no estar emancipado!”. E. Kant, 1985, pág. 25.

³⁰ En esto consiste, aprecia Dussel, “el ‘mito de la Modernidad’, en un victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario”. E. Dussel, 1994a, pág. 96. Recuperando sobre el tema a Ginés de Sepúlveda Dussel abunda, “...Y si rehusan nuestro imperio podrán ser compelidos por las armas a aceptarle, y será esta guerra, como antes hemos declarado con autoridad de grandes filósofos y teólogos, *justa* por ley natural (...)”. E. Dussel, 1994a, pág. 89, pie de pág. 15.

‘culpables’ también de su propia conquista, de la violencia que se ejerce sobre ellas, de su victimación, ya que pudieron y debieron ‘salir’ de la barbarie voluntariamente sin obligar o exigir el uso de la fuerza por parte de los conquistadores o victimarios; es por ello que dichos pueblos subdesarrollados se tornan doblemente culpables e irracionales cuando se rebelan contra esa acción emancipadora-conquistadora”.³¹ Por lo descrito y comentado, la “Modernidad eurocéntrica” no sólo se inviste teóricamente como vanguardista, redentora, ilustrada; también se presenta como inocente del desfiguro ocasionado por el movimiento modernizador. Pretende aparecer a los ojos de todos como la mano salvadora que promete etapas sucesivas de prosperidad auténtica y de convivencia armónica creciente.

1.1.3.- LA TRANSMODERNIDAD

La aporética concepción moderna, en la versión occidental, “eurocéntrica”, formal-ontológica, provoca una tanda de reacciones histórico-filosóficas en Dussel. La primera ofrece observaciones críticas desde América (a partir de la cultura de los pueblos autóctonos y del grado de racionalidad alcanzado por ellos) y la segunda se propone plantear una opción verosímil a los momentos ilustrados que corren: la “transmodernidad”. En cuanto a la primera Dussel fustiga al racional-iluminismo por revestir una teoría abstracta, falsa y marcadamente mítica. Abstracta por desestimar el hecho histórico (descubrimiento de América) como génesis de la modernidad. “El 1492 –precisa Dussel– fue el inicio de la Modernidad; de la mundialidad como ‘centro’ de Europa; de la constitución como ‘periferia’ de América Latina, África y Asia. Ese acontecimiento histórico (1492) fue sin embargo interpretado de manera no-europea en los mundos periféricos.”³² Resulta para Dussel abstracta por establecer que la razón, la racionalidad europea de manera específica, es la fuente del Estado moderno, la raíz de la comunidad política universalmente legítima. La tesis es impugnable –desde el punto de vista del filósofo mexicano– al puntualizar que la historia ético-política primero se piensa y luego los pueblos del mundo la hacen suya de alguna manera, por sustentar en última instancia la anterioridad o aseidad del espíritu y la permisividad de la experiencia concreta.

³¹ *Op. cit.*, pág. 90.

³² *Ibidem*, pág. 202, 203.

Además, desde el momento de erigir al silogismo moderno en razón universal, cuando la reflexión occidental se asume con validez total, completa o unánime, para Dussel se falsea de inmediato sus proporciones y campo de aplicación. Y ante tal desmesura se propone prevenirnos de no caer “En el optimismo fácil del universalismo racionalista abstracto (que puede confundir universalidad con eurocentrismo y desarrollismo modernizador).”³³ La falsedad consiste, por tanto, en el discernimiento de Dussel, en querer identificar la racionalidad europea con la del otro, el sometido; en convertir su razón particular en razón general o mundial, con el propósito evidente de privilegiar la visión y proyecto ilustrado.

Y ambos distintivos, la abstracción e impostura de la teoría que venimos analizando, conducen –de acuerdo a nuestro pensador– a su caracterización mítica. Al conceptualizar el progreso ético-político mundial de manera uniforme, obligado a trazar el desarrollo delineado por Europa, convierte al avance de los pueblos “inferiores”, no educados, en una “falacia desarrollista”, en un “mito de la Modernidad.” “Mal puede ese ‘pueblo’ –declara Dussel– realizar la Modernidad de la que ha sido siempre la parte explotada, oprimida; la ‘otra cara’ que ha pagado con su muerte la acumulación del capital originario, el desarrollo de los países centrales. Se trata en nombre del núcleo racional y emancipador de la Modernidad (como ‘salida’ de la inmadurez, pero no culpable), de negar el ‘mito sacrificial’ eurocéntrico y desarrollista de la misma Modernidad. Por ello, el proyecto liberador... es al mismo tiempo un intento de superación de la Modernidad, un proyecto de liberación y ‘trans-modernidad’.”³⁴ Con el componente mítico de la ideología en cuestión se aspira pues a legitimar racionalmente la práctica colonialista; procurando la aceptación general del liderazgo occidental.

Una vez planteadas las observaciones descritas Dussel pasa al momento de la propuesta viable, de la alternativa seria a la modernidad hegemónica, colonialista, violenta, eurocéntrica; actualmente vigente en la crisis alimentaria, energética y climática. Para ello recurre al conocimiento del otro, a la situación vivida por el rudo, el incivilizado, desde donde calcula es posible contraargumentar y contrarrestar la

³³ *Ibidem*, pág. 203.

³⁴ *Ibidem*, pág. 202.

irracionalidad del Viejo Mundo, la “falacia desarrollista”, la “guerra justa” y la “inocencia del daño causado”. En *El Encubrimiento del Indio: 1492...*, Dussel toma como ejemplo a los Tupi-Guaraní,³⁵ una comunidad no destacada culturalmente dentro de los parámetros occidentales. Sin embargo con el apoyo de eximios estudios³⁶ de la vida y educación de este grupo social, nuestro autor se propone demostrar el alto grado de racionalidad alcanzado por ellos en su organización social, en las manifestaciones culturales y, en especial, en las vivencias político-religiosas. Por medio de la palabra (logos, razón, para la gente del siglo XXI) los guaraníes, atestigua Dussel, llenaron de canto, de poesía, de conocimiento, su “mundo de la vida”³⁷ (Lebenswelt). Pero la palabra en los guaraníes, y en toda formación social, no se confina al ámbito de la cultura; trasciende siempre sus fronteras, la palabra es humana, comunitaria y económica³⁸ en consecuencia.

Lo que la historia oficial registra como una tribu en amplia medida nómada, supuestamente iletrada y primitiva por vocación, –después de examinar con cuidado y objetividad su experiencia cultural– Dussel la califica como “un ‘pleno’ de

³⁵ Los Tupi-Guaraní se distinguieron por ser un pueblo nómada, prehispánico, cuya jurisdicción territorial abarcaba de las selvas del Amazonas al Paraguay. No desarrollaron una cultura a nivel de la registrada en la civilización Maya, Inca o Azteca, y ante el discernimiento del conquistador español más que seres humanos parecían fieras salvajes. Junto con el investigador León Cadogan, Dussel se refiere a los guaraníes así: “El guaraní pertenece a la selva (...). Vida rápida, fugaz, desesperada. Lucha constante por la luz y por la materia nutricia en un mundo anegado...” “Los guaraníes dejan en los museos o para los arqueólogos muy pocos objetos. Son extremadamente pobres en sus expresiones técnicas, edificaciones, textiles, de alfarería, etc.”. E. Dussel, 1994a, pág. 120, pie de pág. 43.

³⁶ Principalmente recupera la información de León Cadogan, *La literatura de los guaraníes*, Joaquín Mortiz, México, 1970 y Bartomeu Meliá, *El Guaraní, experiencia religiosa*, Biblioteca paraguaya de Antropología, Asunción, 1991.

³⁷ Basta mencionar que “Toda la existencia guaraní era un culto místico, profundamente racional, a la ‘palabra’: palabra como divinidad, palabra como ‘núcleo inicial de la persona (ayvu o ñe’e), como porción divina por participación’; ‘palabra-alma’ como la esencia del ser humano; palabra que se descubre en el sueño, que se interpreta, que se expresa en el ‘canto ritual’ que se festeja. La vida de un guaraní comienza cuando se le impone el ‘nombre’ –momento originario de la vida-, y en realidad su biografía no es sino el ‘desarrollo’ de su palabra: ‘aquello que mantiene-en-pie el fluir del decir’. La existencia humana se ‘funda’, se ‘pone-en-pie’ desde la palabra eterna de ‘Nuestro Padre Ñamandú’, expresada cuando se nace (cuando se ‘abre-en-flor’, cuando es creado), y que guía el ‘modo-de-ser’ de cada guaraní: el *teko*.” E. Dussel, 1994a, págs. 121, 122.

³⁸ Citando a Bartomeu Meliá, Dussel reseña: “La fiesta guaraní no es sólo un ceremonial, sino la *metáfora concreta* de una economía de reciprocidad vivida (...). El intercambio de bienes, sean de consumo o de uso, se rige por principios de distribución igualitaria, según los cuales la obligación de dar supone la obligación de recibir, y recibir se torna a su vez obligación de dar. Por eso el intercambio es de hecho un diálogo social, mediante el cual lo que más circula es el prestigio de quien sabe dar y la alegría de quien sabe recibir, según el modelo de los Primeros Padres y Primeras Madres que ya en los orígenes convidaban y eran convidados”. E. Dussel, 1994a, pág. 123.

humanización, historia, sentido”.³⁹ Concluye su investigación este filósofo americano, y americanista también, reconociendo la razón de los Guaraníes (la razón del otro), su civilidad, su desarrollo humano (Tekoha), confirmando además que “‘La historia del Guaraní es la historia de su palabra, la palabra que se le impone con el nombre, la palabra que se escucha, la palabra que él mismo dirá, cantará, rezará, la palabra que en su muerte todavía es la palabra que fue: *gyvukue*’... Aquellos ‘indígenas’, bárbaros... eran cultores insignes de la ‘Palabra’ eterna, sagrada, histórica, en medio de las selvas tropicales. Para conocer su ‘mundo’ hubiera sido necesario conocer su ‘lengua’ (su ‘palabra’), haber ‘vivido’... Para ‘dialogar’ con ellos hubiera sido necesario vivir su propio ‘mundo’, desde su *tekoha* tan bella, tan profunda, tan racional, tan ecológica, tan ‘desarrollada’, tan humana. Para establecer una ‘conversación’ hubiera sido necesario ‘des-cubrir’ el ‘mundo’ del Otro, establecer antes las condiciones de posibilidad de ella. En ese caso la ‘comprensión’, el ‘acuerdo’ no sería inconmensurable, aunque siempre difícil. Pero, al mismo tiempo, sin dichas condiciones, en el eurocentrismo de los conquistadores..., ni la ‘conversación’ es posible (mucho menos una argumentación en la ‘comunidad real de comunicación’). Históricamente, por desgracia, todo esto quedó ‘en-cubierto’ desde los tiempos del ‘des-cubrimiento’ de América por los europeos. Aquel mítico 1492 se fue proyectando diacrónicamente sobre todo el continente con un manto de olvido, de barbarización, de ‘modernización’.”⁴⁰

En el capítulo sobre los Tupi-Guaraní Dussel proporciona convincentes testimonios de la madurez y civilidad profesadas por los amerindios, de la racionalidad impregnada en todas sus formas de vida cotidiana.⁴¹ Y una vez dilucidada la dignidad y admitida la igualdad del otro (de raza, cultura, lengua, etc.), nuestro autor considera estar en condiciones de refutar el “mito civilizatorio” (la razón emancipatoria) y la inocencia de la violencia redentora. Con la prueba de que los colonizados no eran menores de edad, ni culpables de nada, Dussel fustiga la mendacidad de la filosofía centroeuropea y juzga a la “Modernidad” como culpable de la guerra colonial

³⁹ Compulsando la teoría de la igualdad entre los hombres, Dussel acude ingeniosamente a los vestigios del desarrollo humano: “Desde el *homo habilis*, hace unos cuatro millones de años, hasta los guaraníes se había realizado lo esencial del ‘desarrollo’ humano; la diferencia con el hombre ‘moderno’ es realmente insignificante (en cuanto a la lengua, el sentido ético, el aprecio a la dignidad y el sentido de la vida, etc.)”. E. Dussel, 1994a, pág. 125, pie de pág. 60. Véase también E. Dussel, 2007o, pág. 18.

⁴⁰ *Ibidem*, págs. 124, 125.

⁴¹ Véase *ibidem*, pp. 101-129.

infundada, del exterminio cultural hasta ahora emprendido. Asimismo, con el reconocimiento del otro americano, del distinto al occidental, se desmiente al “eurocentrismo” y su “falacia desarrollista” –la obligatoriedad insalvable de adoptar el desarrollo moderno que priva y prima en Europa–. Se destruye así, en la visión del filósofo mexicano, “el ‘núcleo’ del mito de la Modernidad. Es más, no sólo no son culpables los ‘inmaduros’, sino que los únicos culpables son los pretendidamente inocentes, los héroes civilizadores, los europeos; especialmente sus líderes.”⁴²

Ante el acopio de recriminaciones a la modernidad, endosándole –entre otras imputaciones– la responsabilidad del sacrificio indígena, Dussel desaprueba que la liberación de éste pueda vincularse al proyecto moderno fundado en la razón occidental. Para este intelectual la desopresión de la víctima debe tener como condición el reconocimiento de su razón otra y la extrañeza de su proyecto. Según él, el progreso general sólo puede cimentarse en la equidad y no en la asimetría intercomunitaria. Tampoco cree en el poder de la tradición premoderna; sea teologal (con la voluntad absoluta de Dios) o secular (y la autoridad irrecusable del rey) para reivindicar al hombre colonizado. Toda liberación requiere –nos dice Dussel– renovación, racionalidad y un proceso inacabable atingentemente fundado. La antimodernidad, por otro lado, con su terrorismo basado en la ley del más fuerte representa lo más antitético a la evolución y perfeccionamiento humano. La emancipación del oprimido más bien apremia en la concepción dusseliana tolerancia, respeto y acuerdos. Inviabilidad también para el filósofo latinoamericano es el planteamiento posmoderno de corte nihilista, irracionalista, que repulsa toda clase de racionalidad; incluso la “razón del otro.” Para él la reconfiguración de la realidad precisa un proyecto común, discutido, argumentado y convenido por todas las alteridades.

A juicio de Dussel la abolición de la “Modernidad eurocéntrica” está dada por el proyecto de liberación mundial denominado “Transmodernidad”. Los componentes imprescindibles del proyecto son la racionalidad de Europa y la razón del otro mundial; más propiamente la pluralidad de alteridades históricas. El proyecto transmoderno, declara Dussel, “Es una co-realización de lo imposible para la sola modernidad; es

⁴² *Ibidem*, pág. 99.

decir, es co-realización de solidaridad, que hemos llamado analéctica (o analogía sincrética, híbrida o ‘mestiza’) del Centro/Periferia, Mujer/Varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases. Humanidad/Tierra, Cultura Occidental/Culturas del Tercer Mundo, etcétera; no por pura negación, sino por subsunción desde la Alteridad...Debe ser un proyecto ‘trans-moderno’ (y sería entonces una ‘Trans-Modernidad’) por subsunción *real* del carácter emancipador racional de la Modernidad y de su Alteridad negada (‘el Otro’ que la Modernidad)”.⁴³

En la transmodernidad el argumento más consistente, por supuesto congruente a toda prueba, será el que fundamente el plan común, universalmente admitido, capaz de revocar la “falacia desarrollista”, la ‘represión salvadora’ y la “inocencia del perjuicio ocasionado,” No podemos olvidar, por último, que la consistencia y congruencia del argumento, así como del pensamiento ético y político transmoderno de Dussel, dependen de la aplicación adecuada de los seis principios propuestos en la teoría: principio político-material o Principio-Vida, principio político-formal o de legitimidad política, principio político de factibilidad o de libertad política, principio político crítico-material, principio político crítico de validez y principio político crítico de factibilidad o principio-liberación. Aclarando no obstante que la descripción pormenorizada de ellos, satisfactoria al menos, merece consagrarle un capítulo especial en este trabajo de investigación (pp. 62-111).

BIBLIOGRAFÍA

- 1.- Cassirer, E., 2005, *Las ciencias de la cultura*, FCE, México, D. F.
- 2.- Descartes, R., 1995, *Discurso del Método. Meditaciones Metafísicas. Reglas para la Dirección del Espíritu. Principios de la Filosofía*, Porrúa, México, D. F.
- 3.- Díaz del Castillo, B., 2009, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Porrúa México, D. F.
- 4.- Dussel, E., 1994a, *El Encubrimiento del Indio: 1492. Hacia el Origen del Mito de la Modernidad*, Cambio XXI-CNCPAP, México, D. F.
- 5.- — 1994d, “Proyecto ético filosófico de Charles Taylor, ética del discurso y filosofía de la liberación”, en *Signos*, Anuario de humanidades, T. III, Año 7, UAM-I, México, D. F., pp. 15-60.

⁴³ *Ibidem*, pág. 210, 211.

- 6.- — 2003, “La globalización y las víctimas de la exclusión: desde la perspectiva de la ética de la liberación”, en Raúl Fornet-Betancourt (Ed.), *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*, Desclée de Brouwer, Bilbao, España, pp. 109-138.
- 7.- — 2007o, *Política de la Liberación. Historia Mundial y Crítica*, Trotta, Madrid, España.
- 8.- — 2007p, *Materiales para una política de la liberación*, UANL-Plaza y Valdés, México, D. F.
- 9.- Hegel, G. W. F., 1983, *Introducción a la historia de la filosofía*, Sarpe, No. 13, Madrid, España.
- 10.- — 2004, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Editorial Porrúa, México, D. F.
- 11.- Kant, E., 1985, *Filosofía de la historia*, FCE, México, D. F.



Imagen epistémica, imagen gnóstica

Fernando Zamora Águila

Profesor e investigador en la Escuela Nacional de Artes Plásticas de la Universidad
Nacional Autónoma de México.

Resumen

El uso de la imagen como vehículo del conocimiento tiene dos grandes modalidades: epistémica y gnóstica. La primera de ellas es un ejercicio de la racionalidad y consiste en un saber objetivo, científico y demostrativo. Por lo tanto, procura evitar que la subjetividad humana interfiera en la obtención de los conocimientos. Se relaciona también con el afán por transformar y dominar el mundo para beneficio del ser humano. La imagen como herramienta epistémica ha estado presente a lo largo de la historia de la cultura. En Occidente, se remonta hasta la Grecia clásica y llega hasta la actualidad. Por su parte, la imagen como vehículo o camino hacia la gnosís consiste en un saber religioso e iniciático que aprovecha la proyección subjetiva y emocional del sujeto sobre su objeto de conocimiento: lo divino, el universo, la comunidad social o el propio individuo que realiza la experiencia gnóstica. Más que un dominio sobre el mundo, busca una integración con él sin transformarlo. Hunde sus raíces en los primeros momentos de la cultura y sigue en uso hasta el día de hoy. Suele afirmarse que ambas modalidades del conocimiento son antitéticas. Sin embargo, entre ellas hay una relación complementaria, a nivel individual (pues muchas veces la misma persona recurre ya a la una ya a la otra) o a nivel social (pues en los grupos humanos algunos sectores se inclinan hacia el conocimiento místico y otros hacia el conocimiento racional).



Reflexiones sobre el significado y límites del término ‘estética’. Filósofos mexicanos del siglo XX.

María Rosa Palazón Mayoral

Resumen

La equivocidad que ha ido adquiriendo el término “estética”, ha sacado esta rama de la filosofía de su ámbito hasta confundirla con algunas categorías que se aplican a las artes. O bien se confunde con la crítica y la historia de las artes. ¿Dónde quedó su significado y su sentido fenomenológico? Asimismo, los fines de la Estética abarcan pero no se limitan a la filosofía de las artes.

Volver a los estetas mexicanos más conspicuos en este tema es la pretensión de este artículo, es decir, intenta enderezar esta rama del árbol filosófico que, si bien está ligada con un amplio follaje, tiene sus diferencias específicas, e incluso un potencial que han descubierto algunos científicos quienes aplican observaciones y categorías de la Estética.

Abstract

The equivocity that the term “aesthetics” has acquired, it has pushed this branch of Philosophy away from its sphere until it has got confused with some categories that are applied to arts. Or it is confused with the criticism and the history of arts. Where have its meaning and phenomenological sense gone? Also, the aims of Aesthetics range over but are not limited to the Philosophy of Arts.

Returning to the most conspicuous Mexican aestheticians on this field is the scope of this paper. That is, it seeks to straighten this branch of the philosophical tree that, even linked to a thick foliage, has its specific differences, and even a potential that has been discovered by some scientists who apply observations of categories from Aesthetics.

Palabras clave: Estética, México, equivocidad, diferencias específicas

Key words: Aesthetics, Mexico, equivocity, specific differences.



Justicia distributiva, imputación y ciudadanía comunitaria.

El don y la justicia

María Rosa Palazón

Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México
mpalazoa@yahoo.com

Resumen: María Rosa Palazón enuncia qué es la justicia y analiza sus relaciones con la ética y la moral (siguiendo a Ricoeur) con sus valores sociales del bien y el mal. Señala qué es una acción justa y la incertidumbre de sus resultados colectivos: esto es, pone en duda las falsas imputaciones de la Historia efectual. Después enuncia las relaciones entre los juicios estéticos y políticos. Trata la responsabilidad del reo y del juez.

Abstract: María Rosa Palazón formulates what is justice, and analyzes its relations with the Ethics and morals (following Ricoeur) with its social values of good and evil. She points out what is a just action and the uncertainty of its collective results: that is, she doubts about the false imputations of the Effectual History. Then, she states the relations between the aesthetics and political judgments. She deals with the responsibility of the convicted and the judge.

Palabras clave: justicia, el mal, la imputación, el juez.

Key words: justice, the evil, the imputation, the judge.



Antecedentes socio-históricos de la opresión política en América

DR. Gildardo Durán Sánchez
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
Morelia, México

RESUMEN: El trabajo que presentamos a continuación se propone exponer las ideas básicas de Enrique Dussel sobre los antecedentes socio-históricos de la dominación política de occidente sobre el Nuevo Mundo. Es decir, que en el ensayo se presentan las tesis más relevantes del filósofo argentino-mexicano sobre la “Modernidad mundial” que explican el rezago actual de nuestros países, así como sobre la “Modernidad eurocéntrica” que tiende explícita y racionalmente a justificar la hegemonía europeo-norteamericana. La modernidad constituye entonces, para Dussel, el referente histórico insoslayable si queremos entender con acierto y, en su momento, resistir con éxito el señorío que hasta ahora prevalece en las relaciones internacionales e interculturales. Asimismo, al final del ensayo se da a conocer, de modo general, la alternativa dusseliana al estado de postración mundial conocida como “Transmodernidad”. Con ello se pretende compartir un punto de vista crítico desde América sobre el mundo calamitoso y globalizado que nos ha tocado vivir en este naciente siglo XXI.

PALABRAS CLAVES: “Modernidad mundial”, “Modernidad eurocéntrica”, dominación occidental, liberación y alteridad.

crítica de libros

Reseña. La fenomenología en México. Historia y antología. Antonio Ziri6n Quijano. Estudio introductorio y selecci6n de textos. Colecci6n Paideia. Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, M6xico D.F., 2009. Dr. Luis 1lvarez Falc6n.

actividades y congresos

III Congreso de J6venes Investigadores en Filosofía: "Emergencias del mundo contemporáneo". El Congreso se celebrará entre los días 27 y 29 de octubre de 2010 en Madrid.



12 Congreso Internacional de Filosofía de la Educaci6n. INPE Bogota, Colombia 28 al 31 de Julio 2010.

CONGRESO INTL. "FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y EL FUTURO DEL HUMANISMO"
20 - 22 septiembre 2010, Univ. Jaume I, Castell6n
Plazo para comunicaciones: 1 de junio de 2010

FILOSOFÍA COMO UNIVERSAL ANTROPOL6GICO" octubre 2010
San Sebasti1n/Barcelona Departamento de Filosofía. Universidad del País Vasco (Espaía).
Avenida Tolosa / Tolosa Hiribidea 70. 20018 Donostia-San Sebastian. (++34) 943 31 10 56
Llamada a la participaci6n (fecha l6mite para presentaciones: 30 de abril de 2010).



WORLD PHILOSOPHICAL FORUM: "BEST PHILOSOPHICAL IDEAS IMPROVE HUMANITY"
4 - 8 octubre 2010, Atenas

Sexto Congreso de la Sociedad Espaía de Filosofía Analítica (SEFA 2010)
Universidad de La Laguna 14-16 de octubre de 2010
Llamada a la participaci6n (fecha l6mite para presentaciones: 30 de abril de 2010)

III CONGRESO INTERNACIONAL DE J6VENES INVESTIGADORES DE FILOSOFÍA
27 - 29 octubre 2010, Madrid
Plazo para comunicaciones: 30 de octubre de 2010

I CONGRESO INTERNACIONAL: "EL FONDO DE LA HISTORIA. IDEALISMO, ROMANTICISMO Y SUS REPERCUSIONES."
22 - 24 noviembre 2010, Univ. Carlos III, Madrid
Plazo para comunicaciones: 1 de septiembre de 2010



CONGRESO INTERNACIONAL DE LA SAF: "RAZÓN, CRISIS Y UTOPIA"
2 - 4 febrero 2011, La Laguna



SAF-Sociedad de Filosofía
Esencia y existencia de los Derechos Humanos.
Gijón del 28 al 31 de Octubre de 2011.

Links

Revista Cubana de Filosofía

Teoria rivista di filosofia

Revista de filosofía La lámpara de Diógenes

Revista Observaciones Filosóficas



La fenomenología en México. Historia y Antología. Antonio Zirión Quijano. Estudio introductorio y selección de textos. Colección Paideia. Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 2009. N° de páginas: 551. ISBN: 978-607-02-0572-9.

Con el rótulo de la colección *Paideia*, y bajo la dirección del Dr. Antonio Zirión Quijano de la Universidad Nacional Autónoma de México, se acaba de publicar la antología *La fenomenología en México*. Avalado por un revelador prefacio y por un ensayo histórico, en parte ya anunciado en la sinopsis de la *Historia de la fenomenología en México*, publicada en el año 2003 por el mismo autor, en la prestigiosa *Jitanjáfora* Morelia Editorial (Morelia, 2003), este libro constituye una referencia ineludible tanto en el contexto de la filosofía mexicana contemporánea como en el panorama de la recepción del movimiento fenomenológico en América.

Su autor ha dedicado gran parte del trabajo de los últimos años al estudio del pensamiento fenomenológico europeo. Baste recordar que desde 1991 ha coordinado el proyecto del *Diccionario Husserl / Husserl Wörterbuch* (alemán/español), compilación de expresiones "definidas" mediante pasajes de las obras de Edmund Husserl. Es autor de la compilación *Actualidad de Husserl*, México, Alianza Editorial Mexicana / UNAM / Fundación Gutman, 1989. A ello habrá que añadir sus numerosas traducciones del pensador de Friburgo, entre las que podemos encontrar *Las conferencias de París* (UNAM, México 1988), *El artículo de la Encyclopaedia Britannica* (UNAM, México 1990), o *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Desde 1980 ha trabajado como profesor en la Universidad Nacional Autónoma de México, siendo técnico académico del Instituto de Investigaciones Filosóficas de dicha universidad. Su gran laboriosidad, su imperturbable tesón, y un carácter afable y entusiasmado, le han llevado a impulsar la difusión de la fenomenología en América Latina. Por algo es miembro fundador y coordinador en México del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN), además de coordinar también la Serie Fenomenología en la editorial *Jitanjáfora* Morelia Editorial, Red Utopía, A. C. (Morelia, Michoacán) y la *Eikasia. Revista de Filosofía*, año V, 33 (julio 2010). <http://www.revistadefilosofia.com> 223



edición de la colección de *Obras completas* de José Gaos que publica la UNAM (en sustitución de Fernando Salmerón, quien la dirigió hasta su muerte en mayo de 1997).

Hace escasos meses la editorial española Ediciones Encuentro publicaba la traducción de Miguel García-Baró de *La filosofía, ciencia rigurosa*. En sus páginas advertíamos la presencia, cada vez más frecuente, de Antonio Zirión. Lo mismo nos había ocurrido al leer la traducción de Juan A. Sánchez de la famosa *Introducción a la fenomenología* de Jan Patočka, publicada por Herder en el 2005. Tan sólo hace unos meses pudimos asistir, en Morelia, con la hospitalidad de la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” y del Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro” de la UMSNH, al V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología, comprobando la intensidad y el riguroso trabajo al que Antonio nos tiene más que acostumbrados. Su presencia en el contexto filosófico internacional es ya patente y ostentosa. Sin embargo, el germen de la antología que aquí les presentamos se remonta al periodo doctoral del autor.

Después de haberse licenciado en la UNAM, en el año 1979, con una tesis de licenciatura sobre «La muerte en el pensamiento de Albert Camus», Antonio Zirión se doctoró en el año 2000 con su tesis doctoral *Historia de la fenomenología en México*, tras un periodo de investigación que abarca los años 1996-1999. Fruto de esta indagación es, en parte, la mencionada publicación del año 2003 en *Jitanjáfora*. Así mismo, y tal como reconoce su autor en el *Prefacio* de la obra que les presentamos, la primera parte, a modo de Estudio introductorio, es heredera de este fecundo periodo de exploración de la recepción de la fenomenología en México. Sin embargo, tanto en su presentación como en sus propuestas, resulta de una novedad, si cabe, más ambiciosa y más susceptible de una difusión internacional. De hecho, la lograda combinación de un ensayo histórico y de una antología de textos hacen de esta obra una sugerente referencia, no sólo para el público cercano a la fenomenología o a la filosofía en México, sino también para el profano, que puede ver, transversalmente, parte del desarrollo de la filosofía europea, y, sobre todo, española, en una particular recepción y en un modo universal de comprensión a partir de la propia absorción del contexto



histórico nacional. Todo ello es debido, en parte, a Margarita Vera Cuspinera, coordinadora del proyecto *Historia de la filosofía contemporánea en México*, y cuya colección se estructura con una importante selección de textos que la hace todavía más atractiva.

En un *Prefacio* muy esclarecedor Antonio Ziri3n vuelve a sostener su tesis de partida: las numerosas incomprensiones y confusiones que afectaron la recepci3n y la adaptaci3n de la fenomenolog3a en M3xico. Este hecho, por otra parte generalizado tambi3n en otros marcos geogr3ficos, se une de nuevo a la sempiterna cuesti3n de la filosof3a de lo mexicano. De este modo, Ziri3n nos advierte de la divisi3n de dos partes bien diferenciadas, los textos que hablan sobre fenomenolog3a y los ensayos puramente fenomenol3gicos o, al menos, aparentemente fenomenol3gicos; ambas partes, separadas por lo que 3l considera un “Interludio cient3fico-literario”. En cualquier caso, el criterio de divisi3n resulta ser eminentemente pedag3gico y, sobre todo, pr3ctico, aunque quiz3s oculte un cierto presupuesto te3rico previo de partida que, en algunos casos, pueda interpretarse a modo de prejuicio doctrinal propio de la ortodoxia fenomenol3gica. De hecho, al comienzo de su estudio introductorio, y oportunamente, Ziri3n trae a colaci3n la sentencia de Ricoeur en su ensayo *Sur la Ph3nom3nologie*: «la fenomenolog3a es en gran medida la historia de las herej3as husserlianas». Sin embargo, el autor es en todo momento justo y ecu3nime, tanto con las excesivas tergiversaciones que en M3xico se han hecho del movimiento fenomenol3gico como con cualquier desproporci3n nacional que se pueda hacer de su propio estatuto local. Es tajante al afirmar que: «No consigui3 nunca, en consecuencia, y a pesar de que las principales obras de fenomenolog3a publicadas aqu3 fueron obras did3cticas o de divulgaci3n, forjar una verdadera y s3lida escuela filos3fica».

Tras un inicio con el neokantismo mexicano de Adalberto Garc3a de Mendoza (1901-1965), del cual podremos leer su original *Filosof3a moderna. Husserl-Scheler-Heidegger*, Ziri3n llegar3 pronto al inevitable punto de partida: Antonio Caso (1883-1946) y Jos3 Vasconcelos (1882-1959). Recordemos los reproches de este mismo hacia la fenomenolog3a y su, m3s que curiosa, «epoj3 inversa». A partir de este momento, veremos algunos de los textos m3s emblem3ticos: *La filosof3a como un saber estricto y*



riguroso, de José Romano Muñoz; *La fenomenología*, de Francisco Larroyo; *Hacia un nuevo humanismo y Filosofía de la vida artística*, ambos de Samuel Ramos; *La filosofía de Husserl*, de Joaquín Xirau; *Manual de introducción a la filosofía*, de Adolfo Menéndez Samará; *Fenomenología de la historia y de la crisis*, de Manuel Cabrera Maciá; la famosa *Introducción a la fenomenología*, de José Gaos; la igual de famosa *La “reducción a la inmanencia”*, de Luis Villoro; los *Esudios de filosofía alemana*, de Fernando Salmerón; y, por último, el *Discurso sobre el método*, de Eduardo Nicol.

A continuación, y en el denominado “Interludio científico-literario”, Antonio Zirión nos presentará tres textos, en mi opinión, fundamentales: *El espejo de Husserl*, de Alfonso Reyes; *Sentido fenomenológico de la filosofía*, de Juan David García Bacca; y *La fenomenología y la ciencia*, de Mario Bunge. A estas alturas, la lectura de esta antología ya nos habrá mostrado la importancia teórica de tener recopilada una selección tan relevante de textos, acompañada de una detallada bibliografía que nos permite el acceso a las fuentes originales.

Por último, y bajo el epígrafe “Ensayos fenomenológicos y pseudofenomenológicos”, Antonio Zirión nos presentará once textos; algunos de los cuales nunca hubiera creído poder encontrar recopilados junto a los demás, pero cuya sorpresa hace, si cabe, más interesante esta propuesta, y que aquí nos permitiremos enumerar: *La conciencia amorosa*, de Joaquín Xirau; el *Ensayo sobre el mando*, de Luis Recaséns Siches; *La ficción literaria*, de Alfonso Reyes; *La caricia*, de José Gaos; *Aplicación, al terreno jurídico, del objetivismo axiológico de Max Scheler y Nicolai Hartmann*, de Eduardo García Máynez; *La epojé inversa*, de José Vasconcelos; *Fenomenología del acto místico*, de José Romano Muñoz; *Fenomenología de las vivencias de pudor y caricia*, de Isaías Altamirano; la *Fenomenología del relajo*, de Jorge Portilla; *El falso problema de la intercomunicación*, de Eduardo Nicol; y el célebre *Leyendo a Husserl*, de Emilio Uranga.

La fiel noticia de la procedencia detallada de los textos, unida a una ingente bibliografía general, hacen de esta antología una preciosa curiosidad, pero, sobre todo, un preciso instrumento de trabajo para el investigador iniciado en la filosofía mexicana,



además de una fuente muy sugerente de información para la filosofía española y para la fenomenología europea. En efecto, a través de su lectura se pueden conocer las principales peculiaridades y características del “movimiento fenomenológico mexicano”, pero, además, contribuye al conocimiento de la historia de la filosofía en México en el siglo XX y, lo más importante, añade el rastro del movimiento natural de las ideas a través del horizonte concreto de los pueblos. Sin ninguna duda, el trabajo de Antonio Ziri6n Quijano es digno de elogio y de menci6n. Esperamos, con una gran expectaci6n, la pr6xima publicaci6n de sus investigaciones puramente fenomenol6gicas, que constituir6n, de un modo preciso, parte de la futura fenomenolog6a en M6xico.

Dr. Luis 6lvarez Falc6n.

Zaragoza. Espa6a.



33

eikasía

revista de filosofía