



**TEORÍA**  
REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

NÚM. 19 JUNIO DE 2009  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



**TEORÍA**  
REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

NÚM. 19 JUNIO DE 2009  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**THEORÍA**  
Revista del Colegio de Filosofía

**Director**

Lic. Ricardo Horneffer

**Secretario de redacción**

Dr. Enrique Hülzs

**Consejo editorial**

Dra. Juliana González (UNAM), Dr. José María González (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Dr. Osvaldo Guariglia (Universidad de Buenos Aires), Dr. Ricardo Guerra† (UNAM), Dr. Carlos B. Gutiérrez (Universidad de los Andes), Dr. Francisco Miró Quesada (Universidad de Lima), Dr. Javier Muguerza (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Dr. Manuel-Reyes Mate (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Mtro. Alejandro Rossi (UNAM), Dr. Fernando Salmerón† (UNAM), Dr. Adolfo Sánchez Vázquez (UNAM), Dr. Ambrosio Velasco Gómez (UNAM), Dr. Abelardo Villegas† (UNAM), Dr. Luis Villoro (UNAM), Dr. Ramón Xirau (UNAM), Dr. Leopoldo Zea† (UNAM).

**Consejo de redacción**

Dr. Alberto Constante (UNAM), Mtra. Elisabetta Di Castro (UNAM), Dra. Paulette Dieterlen (UNAM), Dr. Bolívar Echeverría (UNAM), Dra. Teresa de la Garza (UIA), Dr. Crescenciano Grave (UNAM), Mtro. Josu Landa (UNAM), Dr. Efraín Lazos (UNAM), Dr. Gustavo Leyva (UAM-I), Dr. Carlos Oliva (UNAM), Dr. Carlos Pereda (UNAM), Dra. Lizbeth Sagols (UNAM), Dr. Rodolfo Vázquez (ITAM), Mtra. Margarita Vera (UNAM).

Cuidado de la edición: Miguel Barragán Vargas

Diseño de cubierta: Gabriela Carrillo

DR © 2009, Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Nacional Autónoma de México  
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.  
Impreso y hecho en México  
ISSN 1665-6415

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, publicación semestral, ??? de 2009. Número certificado de reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-041612494400. Número de certificado de licitud de título (en trámite). Número de certificado de licitud de contenido (en trámite).

# Índice

## **Presentación**

Ambrosio Velasco Gómez . . . . .	7
----------------------------------	---

## **Artículos**

Juliana González Valenzuela, La ciencia-filosofía en Eduardo Nicol . . . . .	11
Isabel Cabrera, Ramón Xirau: la verdad en la poesía y la pertinencia filosófica de las imágenes . . . . .	25
Ambrosio Velasco Gómez, Adolfo Sánchez Vázquez y el humanismo iberoamericano . . . . .	31
Luis Villoro, Para un proyecto nuevo de nación . . . . .	37
Bolívar Echeverría, De la academia a la bohemia y más allá . . . . .	47
José Luis Mora García, Ahora... ¡Qué hacemos con "nuestra" filosofía! . . . . .	61
Mauricio Beuchot, El humanismo mexicano como humanismo analógico . . . . .	77
Carlos Pereda, La filosofía en México en el siglo XX: un breve informe . . . . .	87
Carlos Oliva, Nuevas perspectivas de la hermenéutica en México . . . . .	107

## **Homenajes y Testimonios**

José Woldenberg, Pereira y la democracia . . . . .	
--	--

## **Reseñas y discusiones**

Horacio Cerutti Guldberg, Soportes para nuestro filosofar . . . . .	
--	--

David Becerra, Vera Cruz, fray Alonso de la, De dominio infidelium et iussto... ..	
Víctor Hugo Méndez Aguirre, Madre terrible. La diosa en la religión del México antiguo .....	
Lizbeth Sagols Sales, El otro Nietzsche .....	
<b>Abstracts</b> .....	
<b>Colaboradores</b> .....	

## Presentación

Con este número iniciamos una nueva orientación de *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía* de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Nos proponemos expresar lo propio de la investigación filosófica en México y en Iberoamérica. Esto no significa que se incluyan solo artículos y discusiones sobre la filosofía en Latinoamérica, España y Portugal, sino que queremos contribuir reflexivamente a consolidar y enriquecer nuestras propias tradiciones filosóficas sobre una amplia variedad de temas y problemas siempre en diálogo abierto y plural con otras tradiciones.

En este número, los primeros tres artículos se refieren a tres de los más destacados filósofos del exilio español, pilares fundamentales de nuestra Facultad: Eduardo Nicol, Ramón Xirau y Adolfo Sánchez Vázquez. Primeramente el artículo de Juliana González sobre Eduardo Nicol a propósito de su concepción de la filosofía como ciencia rigurosa. A continuación Isabel Cabrera reflexiona sobre la relación entre filosofía y poesía en Ramón Xirau, señalando, entre otras contribuciones importantes, su trabajo sobre filosofía de la religión. Por mi parte, presento un texto sobre el compromiso ético y político de Adolfo Sánchez Vázquez, profesor emérito de nuestra Universidad, también pilar fundamental del Exilio Español en México que tanto ha enriquecido a la filosofía iberoamericana, especialmente en México, en nuestra Universidad.

Luis Villoro nos presenta un trabajo de filosofía política que enfoca problemas centrales de nuestro país, como es el de la transformación de la nación mexicana ante los urgentes retos que imponen movimientos sociales y políticos de la actualidad, especialmente los movimientos indígenas cuyos derechos y reivindicaciones han sido desconocidos por más de 500 años.

Jose Luis Mora García, profesor de la Universidad Autónoma de Madrid que se ha dedicado durante varias décadas al estudio y difusión de la filosofía hispanoamericana, nos presenta un artículo sobre el sentido de nuestro quehacer filosófico iberoamericano, enfatizando los raíces históricas y señalando los riesgos de deterioro de la filosofía iberoamericana.

Por su parte, Carlos Pereda hace una reconstrucción crítica del desarrollo de la filosofía en México durante el siglo xx, mostrando genealogías, debates y encuentros entre diferentes orientaciones filosóficas.

Carlos Oliva analiza algunas perspectivas de la hermenéutica filosófica en México, señalando el auge que estos temas han tenido en las últimas tres décadas, pero también apuntando ciertos riesgos y problemas. En cierta medida el trabajo de Carlos Oliva resulta complementario al de Carlos Pereda, que llega hasta la década de los ochentas, mientras que el del doctor Oliva parte de estos años hasta el presente.

Finalmente, la sección de artículos termina con el de Bolívar Echeverría titulado "De la academia a la bohemia y más allá", una reflexión crítica sobre la estética de años recientes.

Incluimos también una sección de testimonios y homenajes. En esta ocasión, presentamos el ensayo de José Woldenberg sobre el pensamiento de Carlos Pereyra en torno a la democracia, con motivo del vigésimo aniversario de su fallecimiento.

Se cierra el número con una sección de reseñas y comentarios con el fin de propiciar el diálogo y discusión entre colegas. Así, David Becerra comenta la traducción crítica que hizo Roberto Heredia de un clásico de la filosofía mexicana: *Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa* de Alonso de la Veracruz, que es la relectura de la primera cátedra que impartió en 1553, al momento de la fundación de la Real Universidad de México, en la Facultad de Artes y de Teología, primer antecedente de nuestra Facultad de Filosofía y Letras. Horacio Cerutti nos ofrece un interesante comentario titulado "Soportes para nuestro filosofar" sobre la antología de textos de otros dos clásicos de la filosofía mexicana: Francisco Javier Alegre y Pedro Márquez, compilación y estudio crítico de Carmen Rovira Gaspar y Carolina Ponce Hernández. Los profesores Heredia, Rovira y Ponce han realizado una muy valiosa labor de investigación para traducir, editar y difundir obras clásicas de nuestra tradición filosófica. Víctor Hugo Méndez comenta el nuevo libro de Blanca Solares, *Madre terrible. La diosa en la religión del México antiguo* y, finalmente, Lizbeth Sagols escribe sobre *La sabiduría de Nietzsche. Hacia un nuevo arte de vivir*, de Herbert Frey, contribuyendo así a un debate de amplia historia en nuestra Facultad.

Como puede observarse, tanto los artículos como los comentarios y las reseñas tienen la motivación de situar el quehacer filosófico de México y en general de Iberoamérica en nuestra realidad histórica, intelectual, política y social. Con ella pretendemos contribuir a la comprensión de la naturaleza y sentido del quehacer filosófico y humanístico iberoamericano.

# Artículos



## *La ciencia-filosofía en Eduardo Nicol\**

**Juliana González Valenzuela**

**L**a filosofía que nació en Grecia, nació como episteme o ciencia, y, a su vez, la ciencia surgió como filosofía. Se originó de hecho, una misma actividad humana, cuya novedad se centraba en la posibilidad —dice Heráclito— de “hablar de las cosas como son, según su naturaleza”; propósito que sólo podría alcanzarse, sobre la base de una actitud fundamental, del sujeto ante la realidad. Actitud que consiste, para el efesio, en un “estar despiertos” ante “un mundo común” y en un “hablar y actuar como los que comprenden la naturaleza de las cosas”. Que se cifra para Platón, en un estado de asombro (thauma) ante lo que es; en una esencial philía por la sophía, o amor por el conocimiento, en tanto que amor por el ser; y, en definitiva, en una expresión suprema de la condición erótica del hombre, plena y carente a la vez. Actitud que consiste, en fin, para Aristóteles, en una disposición de theoría, de ver y conocer, no motivada por otra cosa que por el impulso radical de conocimiento, implantado en la naturaleza humana. Si acaso Aristóteles —como se sabe— hizo una primera distinción entre filosofía o “ciencia primera” (después llamada metafísica) y filosofías o ciencias segundas (las particulares). Pero una y otras conservaron su común origen y su común definición y, en todos los casos, la ciencia como tal se concibió como theoría.

Y sabemos, asimismo, que en esta intrínseca unión se mantuvieron ciencia y filosofía hasta tiempos no muy lejanos, y en figuras tan emblemáticas como Newton o Einstein. Pero también es cierto que es justamente esta unidad la que habrá de irse disolviendo progresivamente en el curso de la modernidad, al mismo tiempo que se gestará un nuevo maridaje, ahora entre la ciencia y la tecnología, con la consecuente separación y hasta oposición entre ciencia y filosofía, entre ciencias y humanidades, pensadas incluso como manifestaciones

\* Texto presentado en “Pensar en español. 2007, año de la ciencia”, en Madrid el 1 de octubre de 2007.

de “dos culturas”. Este proceso, a su vez, coincide con el éxito avasallador de la llamada “tecno-ciencia” y es correlativo, tanto a un creciente menosprecio por las actividades que carecen de aplicación utilitaria, como a la advertida posibilidad del final de la filosofía, proclamado por varios pensadores.

La cuestión del “porvenir de la filosofía” –de acuerdo con Nicol– conduce en dirección de una vuelta a ese primer comienzo, a un empezar de nuevo, o más precisamente, lleva a lo que él llama la literal re-forma de la filosofía. Esto es, a la recuperación de la forma originaria, del eidos o esencia propia de la filosofía-ciencia, como se originó en Grecia. Por esto, aquello que asegure un nuevo porvenir ha de consistir en la re-avivación de las experiencias primigenias que justamente dieron lugar a su nacimiento o génesis. De ahí que estos orígenes de la ciencia-filosofía, así como sus primeras grandes instauraciones, estén siempre vigentes en la obra de Eduardo Nicol. Puede decirse que, en realidad, los griegos discurren en sus páginas como verdaderos contemporáneos. Heráclito y Platón, en particular, constituyen las dos grandes fuentes en que su filosofía se nutre e inspira, tanto para la re-forma, como para lo que Nicol propone como la re-evolución en la filosofía. “Pierde futuro –dice– todo presente que niega el pasado”.

Aquellas que Kant llamó “condiciones de posibilidad del conocimiento científico” no son, para Eduardo Nicol, sólo condiciones epistemológicas, ontológicas, metodológicas, sino también condiciones antropológicas, éticas –tal y como las hicieron patentes los filósofos griegos.

Se trata, en efecto, para Nicol, de recobrar el fundamento vital de la ciencia filosofía cifrado en esa actitud básica o disposición del sujeto humano ante la realidad, que es un “modo de ser” o “estar”, de relacionarse con lo que es, con la sola intención de saber “qué es” y “cómo es”, y no “para qué sirve”; se trata en suma del ethos de la ciencia.

Tanto la ciencia como la filosofía buscan ser reconocidas por Nicol en aquello que, en definitiva, las unifica, que es precisamente la común actitud humana de literal *philía*, atracción o amor por la verdad, de vocación por la verdad, como condición de posibilidad de acceder a ésta. “La episteme es *philosophía*. En su rigor más puro, el pensamiento racional es una *philía*”. Ésta es la disposición básica que, en efecto, depende del sujeto del conocimiento; pero no del sujeto puramente racional, sino integral, completo, asumido en sus raíces vitales o vocacionales.

“La *alétheia* es lo contrario del letargo: la verdad es un estado de alerta. Representa la vigilia o vigilancia, por contraste con el adormecimiento; el cuidado como algo contrario al descuido [...] La actividad científica tiene como fundamento vital la vocación de la vigilia” –dice Nicol con claras resonancias heracliteanas. Y la actitud de vigilia cognoscitiva consiste en lo que los griegos formularon como ver las cosas “en sí y por sí mismas” y no como son

“para nosotros” o desde los propios intereses subjetivistas, que empañan la visión objetiva. El des-interés, entonces, es el condicionante de la objetividad científica, y corresponde al sustrato ético-existencial del saber de teoría, del saber que anhela ver y conocer. En este sentido, coinciden verdad y desinterés; verdad y philía.

“El ‘en sí y por sí’ no significa entonces otra cosa que el hecho de atender a las realidades en ellas y por ellas mismas sin precondicionarlas a nuestro interés, a nuestra necesidad o a nuestro afán de utilizarlas. [...] La ciencia es el compromiso vocacional, libremente elegido, de vivir diciendo cómo son las cosas en sí mismas”. Hablar de ciencia “pura” es, en este sentido, hablar de ciencia teórica, esencialmente cognoscitiva, abocada a la búsqueda de la verdad y no de la utilidad. “La razón pura no es, primordialmente la purificación de lo empírico, sino la purificación de lo utilitario”.

Pero lo más revelador y decisivo de la teoría nicoliana de la verdad —y a mi juicio una de las aportaciones más significativas de su filosofía—, es su tesis fundamental de la significación triádica —valga decir— de la verdad. Triádica porque consiste en reconocer que el sujeto de la verdad no existe como tal, sino como literal inter-subjetividad, de tal modo que son tres estructuralmente y no dos, los componentes del acto cognoscitivo. Y esto significa que la objetividad, en que la verdad consiste, se haga posible en y por el lenguaje humano. La comunicación intersubjetiva funda la verdad. La visión y el lenguaje, el “ojo” y la “palabra”, son —por así decirlo— los “órganos” de la objetividad. Nicol lo expresa de esta forma: “La verdad está en la palabra. La verdad es objetiva porque es intersubjetiva. La presencia del interlocutor, siquiera potencial, está inserta necesariamente en el instrumento mismo del pensamiento, que es el símbolo lógico [...] La comunicabilidad del símbolo es intrínseca: la razón es simbólica”.

El logos intersubjetivo es el que “produce” en el nivel científico la referencia a lo real, pero también lo hace en el nivel más fundamental que es el pre científico —donde incluso Nicol encuentra las evidencias metafísicas primeras.

Señaladamente, en el logos de Heráclito, Eduardo Nicol encontrará un venero primordial para la comprensión de la estructura del conocimiento. Lo decisivo para el autor de *Los principios de la ciencia* es que el logos heracliteano tiene tres significados esencialmente conexos: es razón humana, es también palabra o lenguaje, y es asimismo ley o racionalidad inherente a lo real. El saber de verdad es, efectivamente, un modo de razonar y al mismo tiempo de dialogar o hablar acerca del logos objetivo, del gnomon del mundo que —dice el efesio— “lo gobierna todo a través de todo”. Esta interdependencia de las tres modalidades del logos es axial en la metafísica nicoliana.

Y también aquí es Platón el que nutre esta metafísica, particularmente el mito de Aristófanes del Simposio, el cual estaría revelando la índole ontológica,

constitutiva, de la comunicación interhumana. La frase platónica que Nicol adopta como epígrafe de su *Metafísica de la expresión*, “El hombre es símbolo del hombre” remite al hecho fundamental de que lo originario y constitutivo es la afinidad interhumana, la semejanza y complementariedad (“simbolicidad”), inherentes al ser mismo del hombre; pone de manifiesto, en suma, el vínculo intrínseco, la unidad o igualdad primigenia, que se halla en el fondo de la naturaleza humana, más originaria que la alteridad y la separación. “El otro no es un ser ajeno, en el sentido de ontológicamente extraño al propio: con dos partes disímiles no puede recomponerse una unidad. El otro es un ser el que llamamos prójimo, o semejante, porque su ser no es tan ajeno que no pueda apropiarse: tiene constitutivamente la disposición de ser parte del ser propio”.

Pero además, la razón es simbólica no solamente por ser dialógica y porque el diálogo se funda en la simbolicidad o complementariedad ontológica interhumana, sino por el hecho evidente de que el logos re-presenta simbólicamente la realidad. Todo lenguaje es símbolo, desde la palabra básica hasta el lenguaje de la ciencia o la filosofía, incluso de la lógica formal, pasando por los símbolos míticos y religiosos. Simbólico sería, en realidad, el infinito universo de las creaciones culturales: arte, ciencia, religión, moralidad, verdadero mundo del hombre.

El ser humano es “animal simbólico” como lo definió Cassirer —con quien Nicol tiene significativa cercanía—, y la simbolicidad se da en las dos direcciones: como puente de unión entre los semejantes, y como puente de unión entre éstos y lo diferente, lo otro, que es la realidad. Pues en efecto: “El símbolo representa algo que no es simbólico”.

Dentro de esta evidencia se encierra el enigma esencial que conlleva la función simbólica, esa asombrosa posibilidad de que la realidad objetiva, no simbólica, sea “re-presentada” simbólicamente. ¿Es que los dos reinos del ser, lenguaje y realidad, símbolo y ser, no son absolutamente extraños entre sí? ¿Cómo se explica la “traducción” —por llamarla de algún modo— de lo que es material a lo que es símbolo o “significado”? En un sentido más general, Nicol resaltaría como insuperable misterio la literal metamorfosis por la cual la materia, sin dejar de ser materia, se hace logos, lenguaje, símbolo. Pues, como él asevera: “con el hombre, la materia se trasciende. De la materia nace el logos [...] El logos no tiene peso ni volumen, densidad o temperatura. La materia no tiene historia. Pero de la materia se hizo la historia. Ni la mito-logía ni la ontología pueden resolver el tremendo misterio de tal metamorfosis [...]”

El misterio se refiere, en efecto, al hecho metafísico de que exista comunidad ontológica entre los dos órdenes diferentes del ser: la materia universal y el logos. Y éste sería el prodigio último del lenguaje y de la ciencia: la re-unión simbólica de los seres humanos con aquello que no es simbólico: “Aquello de que hablamos es ‘lo otro’. No cabe duda de que se trata de lo otro; pero

también es cierto que nosotros formamos parte de lo otro. Inmerso en el orden universal e integral del Ser, no hay 'otro' para el ser que habla. Es mismidad en la alteridad".

Se revela, en esencia, la pertenencia del hombre y su logos a la materia universal, la cual, a su vez, se reconoce a sí misma en la dimensión simbólica que emerge de sí.

Podría decirse, que así como por medio de esa prodigiosa creación suya, que es el cerebro humano, la vida llega a hacerse consciente de sí misma y del todo, así también la realidad que "no habla" se reconoce a sí misma en el lenguaje de los hombres, o en términos de la metafísica nicoliana: "Es la palabra el nexo de comunidad ontológica entre los dos órdenes del ser. En el hombre, el ser se hace logos, el logos se hace ser. Con el logos, el ser habla de sí mismo"; o como lo expresó también Spinoza: "En nosotros, el universo se piensa, se conoce y se ama a sí mismo".

El ethos coincide con la libertad, es de hecho la segunda naturaleza por la cual la acción humana se proyecta más allá de la satisfacción de las necesidades de la vida biológica y la mera sobrevivencia; literal sobre-naturaleza que se eleva, sin ruptura, sobre la naturaleza "primera", regida por el orden de la necesidad. "Sobre "ella, y no "sin" ni "contra" –insiste Nicol.

No hay "segunda" naturaleza que rompa con la "primera", así como no hay propiamente naturaleza exclusivamente biológica o instintiva para el hombre, al menos desde el surgimiento del homo sapiens, o sea del hombre histórico. No hay cultura sin natura y, al mismo tiempo, la cultura, el mundo humano simbólico, es inequívocamente irreductible. La continuidad con la naturaleza básica no impide que se produzca el salto cualitativo, por el cual –por paradójico y misterioso que resulte–, emerge desde la naturaleza, sin rompimiento, la dimensión de la libertad.

Y precisamente ciencia y filosofía son manifestación suprema de la condición libre del hombre. Forman parte, de hecho, de las que Eduardo Nicol concibe como vocaciones libres.

Son vocaciones libres porque liberan al hombre del sometimiento al orden de lo meramente necesario, y sobre todo porque se ejercen por otros móviles e intereses, más allá de la acción destinada a los fines de la subsistencia o de la utilidad. Libres porque lo liberan de la mano o manipulación del dominio utilitarista, haciendo posible la posesión y la transformación simbólicas del mundo, al tornarlo inteligible en la comunicación racional. Son vocaciones libres, en fin, porque conllevan, es cierto, el cambio radical de actitud, por el cual el ser humano se relaciona de otro modo con el mundo y se proyecta hacia otros horizontes existenciales; porque ejerce así, las actividades intrínsecamente "des-interesadas", in-necesarias e in-útiles, como habrá de definir las Nicol. Pues, ciertamente, la poesía no es necesaria, el arte no es necesario,

la astronomía básica no es necesaria, la filosofía no es necesaria ni lo es, con ella, la ciencia de philía, la ciencia cuyo fin esencial es el conocimiento. Las vocaciones libres “no sirven”, no tienen utilidad práctica. Diríamos que son un dispendio de acción, de creatividad, de inteligencia, de emoción, de imaginación, que no reditúan en cosas, ni en servicios, ni en productos, ni bienes materiales, ni beneficio económico. Expresan el dispendio o “lujo” de toda philía, de todo amor.

Y sin embargo, “También la libertad es una necesidad” —dice expresamente Nicol.

Desde luego, la acción utilitaria, la invención tecnológica (desde las herramientas del homo faber hasta la monumental y sofisticada construcción de la tecnociencia, con todos sus prodigios), son productos históricos y por consiguiente obra de la humana libertad —y así lo reconoce Nicol. Pero tales productos representan un grado y una modalidad de libertad, anclada en gran parte a la necesidad de ser útil y satisfacer las exigencias materiales. Y en la tecnología actual —cabe añadir— anclada a la satisfacción de las inconmensurables necesidades artificiales, creadas por la propia tecnología.

A diferencia de esto, las vocaciones innecesarias expresan la libertad por antonomasia.

Y la ciencia en particular, es libertad en tanto que también es póiesis: libertad creadora y no mero reflejo pasivo de la realidad, como se destaca ampliamente en *Los principios de la ciencia*. Aunque también aquí se insiste en que la libre creación científica no implica mera invención arbitraria y ficticia, carente de referencia a lo real —como incluso algunos científicos han sostenido, poniendo en crisis la posibilidad misma de la verdad. No hay “brecha epistemológica” entre las leyes “poéticas” de la ciencia y la realidad.

El problema hace aflorar el supuesto, si no es que el atávico prejuicio —a los ojos de Nicol— de la oposición y exclusión entre historicidad y verdad, otro de los temas capitales de su filosofía —al que aquí sólo podemos aludir. El meollo está en que —dentro de la concepción de Nicol— la historicidad corresponde a la comunidad intersubjetiva, al diá-logo temporal, base de la objetividad misma. La razón histórica es la razón simbólica. La ciencia no alcanza, ni alcanzará, verdades absolutas. Toda verdad científica y filosófica es relativa, hipotética, perfectible, pero no por ello deja de contener conocimientos fundados, racionalmente edificados. Pues toda verdad —insiste Nicol— es expresión de su tiempo y de su mundo sin que carezca por eso de significación, de referencia verdadera a lo real. “[...] es la intersubjetividad inherente a toda función simbólica la que garantiza la objetividad [...] Todo lo que significa expresa, todo lo que expresa significa [...]”

La naturaleza humana es naturaleza histórica. Y este hecho cardinal, que es el fundamento de la concepción nicoliana del ser del hombre, significa

que éste no es “esencia” inmutable, fuera del tiempo y el espacio; y significa asimismo que tal naturaleza no pueda entenderse como algo dado, uniforme y acabado, sino como “adquisición y retención de lo humano” –en palabras de Nicol. Lo cual remite al carácter ontológico, antes que fáctico o existencial, de la libertad. “El ser no me es dado con la limitación final de lo que está completo, sino con la limitación inicial de lo que está dispuesto para ser, y que no es todavía lo que habrá de ser [...] Lo inconcluso del ser es lo que le da fuerza impulsiva. Libertad y humanidad son la misma cosa”.

No hay “esencia” idéntica e intemporal, pero habría, por así decirlo, una especie de “esencialización” histórica que concordaría de algún modo con lo que Eduardo Nicol concibe en términos de “Idea del hombre”. No existe una sola Idea, o “forma esencial” de ser hombre. Cada Idea es una modalidad histórica y a la vez ontológica en que el hombre va definiendo su ser en el tiempo, va realizando, de manera única y diversa una naturaleza originariamente potencial. Las Ideas del hombre son diversas en las culturas y en el tiempo. Pero en cada tradición cultural se va dando un proceso constituyente del propio ser, un modo compartido –cambiante y a la vez persistente– de realizar las capacidades más propiamente humanas del hombre. Y justamente para la tradición occidental la ciencia-filosofía sería una expresión cimera de dicha humanidad.

Es su condición inconclusa, por lo demás, lo que explica que el humano sea un ser “vocacional” –como lo define Nicol–: un ser que está “llamado a ser”, a realizar su propia “actualización” de sus capacidades distintivas, entre las que destaca el conocimiento humano es en este sentido “humanización”. Y el anhelo de la verdad, en filosofía o en ciencia, es fuente primordial de las actividades que humanizan y satisfacen el “necesario” anhelo de ser.

Es así como puede entenderse la aparente paradoja de que la “inutilidad” de las vocaciones libres, su esencial desinterés pragmático, en especial de la ciencia filosofía, correspondan a otro orden de “utilidad” y de “interés” e incluso de “necesidad”. El impulso de libertad cognoscitiva no es algo extra natural, mero lujo prescindible, sino que está implantado en la naturaleza humana, con carácter también de “necesidad”. Ciencia pura y filosofía son entonces útiles, paradójicamente, por su inutilidad; ellas “sirven” porque “no sirven”, son necesarias, porque no lo son. El servicio, el beneficio que ellas prestan corresponde al despliegue de lo propiamente humano, precisamente en la comunicación y en la vinculación libre y desinteresada, con la realidad, la externa y la propia. “Conocer para ser”, dijo Platón. “Toda ventaja en el entender, lo es en el ser”, dijo a su vez Gracián FH24 –y así lo recuerda Nicol.

De esto se desprende que, al igual que las otras vocaciones libres, la filosofía y las ciencias “puras” o básicas tengan un valor social. Son de hecho un bien público, tan digno de procurarse en su propia significación, como los bienes

económicos, naturales y materiales en la suya. La razón teórica o simbólica que manifiestamente no produce cosas materiales, no domina ni manipula la naturaleza, genera en cambio, conocimientos, verdades, sabiduría, entendimiento del mundo, del universo y del hombre mismo; esclarece el sentido de la vida. Su producción mayor es, ciertamente, de índole social, comunitaria, ética, formativa, humanista; su producción mayor es vital, pues como lo expresa Nicol: “La razón no necesita ser útil para ser vital. [...] Producir un pensamiento libre, o mejor dicho, producir un hombre liberado por el pensamiento: éste es el ofrecimiento de la filosofía [y la ciencia] a la comunidad”.

Pero entonces, no se trata del conocimiento por el conocimiento, o del saber por el saber, como ve Nicol. Es el saber para la libertad y la posesión de un mundo común. No existe la ciencia por la ciencia. Ella nace de un interés radical y tiene una repercusión práctica sustancial, que no es su aplicación tecnológica, sino aquella eminentemente ética y, más precisamente, ético-ontológica. Para esto sirve la ciencia de *philia* en que piensa Eduardo Nicol. “[...] el saber no es un fin, es un medio. Para decirlo con exactitud, es un medio de vida. De qué vida se trata: ésta es toda la cuestión. La vida cualificada por el desinterés es la que busca libertad en una victoria sobre la condición natural del hombre [...] una vida que excluye lo desinteresado es una vida que se mutila a sí misma”.

Y más específicamente, la *philia* por la verdad produce en el mundo algo determinante a los ojos de Nicol: trae consigo lo que él llama el régimen de la verdad, como un hecho que irradia en todas direcciones incorporándose a la vida humana desde el surgimiento de la *episteme*. “La verdad de este régimen no es una verdad, esta o aquella, ni un tesoro de muchas verdades reunidas [...] es, inclusive, algo más que una teoría verdadera, adoptada por la mayoría. La base no está, pues, en las verdades conocidas, en un saber logrado y acaudalado. El régimen de la verdad se encuentra sólo en la disposición a basar la vida en la verdad, y no en otra cosa”.

Por siglos han coexistido equilibradamente en la tradición occidental las actividades utilitarias y pragmáticas, las tecnologías en general, justo con las vocaciones libres. Pero efectivamente, es ese equilibrio el que se ha ido rompiendo, originando en el mundo moderno una perturbadora desproporción. Fue triunfando día a día el proyecto moderno de ciencia anunciado por Bacon, que se condensa en su idea de “conocer es dominar”.

Se fue desvaneciendo, así, la conciencia del *ethos* vocacional el cual todavía Spinoza, por ejemplo, quiso recuperar hablando del conocimiento filosófico o científico como “vinculación por amor”, como “unión del alma pensante con la naturaleza entera” y como una forma no pragmática de “*philanthropía*” de amor por el perfeccionamiento del hombre y la instauración de una vida nueva, esencialmente comunitaria. Pero triunfó evidentemente en la

modernidad la idea baconiana de la ciencia de dominio, y no la spinoziana de vinculación y unión.

Sobrevino, entonces, cada vez de forma más extendida e intensa, el imperialismo de la tecnología, la sustitución de la verdad por la utilidad —o al menos, el uso de la verdad para la utilidad. Avance que irá progresivamente enrareciendo el espacio de las vocaciones inútiles. “Y así va quedando reducida, cada vez más, la existencia humana a un sistema de quehaceres urgentes, sin posibilidad de liberarse de la prisa y la necesidad”.

El problema no será la tecnología sino la literal tecno-cracia. La invasión del reino de la utilidad y la eficacia, como observa Nicol. El éxito avasallador e imparable, y cada vez más incontrolable, de la civilización tecnológica; éxito descomunal debido precisamente, a la ventajosa amalgama de ciencia y tecnología: de la tecnociencia.

Nicol pondrá singular atención en el carácter uniformado del mundo tecnificado, del mundo que atenta contra la diversidad de la cultura y de lo humano en cuanto tal. Libertad es diversidad e individualidad. En este sentido, es al símbolo mítico de Proteo, hoy en agonía, al que acude Eduardo Nicol para mostrar la amenaza de muerte que conlleva la pérdida de la diversidad humana. El hombre es Proteo, en tanto que éste simboliza el ser que tiene la capacidad de cambiar de forma: lo diametralmente opuesto a la uniformidad o la “uniformación” de la vida. El mundo meramente utilitario y pragmático es el mundo homogeneizado y mecanizado en que agoniza Proteo y, con él, la capacidad humana de cambiar, de crear modos diferentes de existencia. “Cultura y variedad serían una misma cosa [...] Hay cultura cuando hay culturas”.

Este régimen de la eficacia y predominio de la utilidad configura en cambio la cultura de la violencia, que en los análisis de Nicol, coincide con esa filtración en la sociedad actual del significado meramente instrumentalista y “eficientista” de la vida, caracterizado ante todo por su ubicuidad. O en sus palabras: “Cuando [...] la eficacia se adopta como la razón suprema”.

El avance imperialista de la tecnología (y con él, la consolidación de la sociedad globalizada y mercantilizada), va desplazando, indudablemente, las vocaciones libres, desvalorizándolas y olvidando su significación. En este sentido, podría añadirse que nos amenaza, junto con la bien llamada “Sociedad de los poetas muertos”, la sociedad de “los filósofos muertos”, de “los científicos muertos” y del “humanismo muerto”, por supuesto.

Y no obstante, tampoco la tecno-cracia como tal, sino sus consecuencias, parecen ser la causa principal de la amenaza del fin de la filosofía y de las vocaciones libres —según lo que advierte Nicol, interpretando los signos del porvenir que están ya presentes en la situación actual.

La amenaza del fin de las vocaciones libres proviene en realidad del precio que ha tenido que pagar la tecno-ciencia por su evolución exitosa y su descomu-

nal desarrollo. O sea, proviene del daño ecológico y social al Oikos, a la Casa. Particularmente, Nicol pone el acento en los hechos, por todos advertidos, de la explosión demográfica, así como del agotamiento progresivo e irreversible de los recursos naturales, y los deplorables e incuantificables estragos infrin- gidos al planeta. Subraya asimismo el consecuente y exponencial crecimiento del reino de la escasez. La escasez que amenaza el futuro –aunque ya desde ahora comienza a aparecer– anunciándose como escasez para todo el planeta, animales humanos y no humanos. Pues “Cuanto más aumentan los recursos técnicos, más disminuyen proporcionalmente los naturales”.

Y decir escasez es decir Necesidad, predominio del reino de la Ananke o Ananké. Reino que, cada vez más, se intensifica y avanza, y que hoy –como lo destaca Nicol– adquiere una significación nueva en la historia. Tan inédita como alarmante. Pues lo que el predominio de la escasez y la necesidad traen consigo es el retroceso del hombre histórico a los imperativos de la especie humana por sobrevivir: a sus necesidades instintivas, biológicas. Un regreso involutivo, diríamos, hacia estadios primitivos de la satisfacción impostergable de las necesidades de la primera naturaleza, ahora socavada en sus propios cimientos. Resuena entonces poderosamente la voz de la especie, misma que corresponde al instinto de sobrevivencia; poderosa voz de los que carecen ya de lo básico para vivir, y de los que carecerán mañana de eso mismo. La sombra que viene del futuro es la de los hambrientos y sedientos potenciales que somos todos. La escasez y la alteración ecológica, el trastorno fatídico de la biosfera amenazan el porvenir de todos.

Pero son justamente estos peligros los que dan lugar al imperativo indefectible de que sea precisamente la razón tecnológica la que los enfrente y eventualmente sobrepase. Y esto significa, a juicio de Nicol, que la razón se ponga al servicio exclusivo de la Necesidad, originando el surgimiento de lo que es una nueva forma de razón destinada perentoriamente a satisfacer –valga la redundancia– las necesidades de la Necesidad. La razón tecnológica adquiere entonces el carácter de lo que Nicol conceptúa como Razón de Fuerza Mayor. Ésta es una diferente forma de razón, dedicada únicamente a la utilidad y la eficacia. Razón que no da razón –dice– sino que sólo computa y produce. Razón cada vez más impersonal, más forzosa; tan rudimentaria y perentoria por su sometimiento a la necesidad, como abstracta y sofisticada por su colosal construcción tecno-científica.

La razón de fuerza mayor tiene, así, un significado inverso al de la razón de ciencia y filosofía, o sea a la “razón que se da”, consagrada a la búsqueda de la verdad y definida esencialmente por aquello que comúnmente se denomina “libertad de pensamiento”.

Y como es fácil inferir, lo amenazado por la fuerza mayor, por el imperio de la Ananke o necesidad, no es sólo la razón simbólica, sino todas las vocaciones

libres. Y también significativamente está amenazada la propia tecnología, en tanto que obra humana nacida del logos y de la libre inventiva.

Lo que peligró es la libertad misma y con ella lo propiamente humano del hombre. Si llega el fin de la filosofía éste no vendrá sólo para ella –afirma Nicol–: también será el fin de las vocaciones libres: de la ciencia como tal, de la poesía, de la mística, e igualmente de la política, la economía, etcétera. Porque ese fin o final no significa otra cosa para el autor de la *Crítica de la razón simbólica* que la predominancia absoluta de la fuerza de la Necesidad, imposibilitando el ámbito de la libertad. “El enemigo de la libertad de pensamiento no se identifica porque no es un hombre, ni un grupo de hombres, es un enemigo sin rostro, una fuerza que reduce el ámbito de las vocaciones humanas. Su victoria llegará cuando lo posible ya no sea posible: cuando todo lo que hagan los hombres sea lo necesario”.

Todo parece indicar, así, que el temor del fin que asalta a Nicol se explica en gran medida por su manera de comprender el riesgo del colapso ecológico; no solamente como peligro de que se extinga la especie humana, sumándose como una especie más de las que han desaparecido, sino de que no haya lugar ya para la “humanidad” del homo humanus: no haya lugar para “aquello que nos hace ser humanos”. La especie biológica podrá sobrevivir porque justamente cuenta con la razón tecnológica de fuerza mayor, destinada a asegurar su sobrevivencia. Lo que no está asegurado en cambio, para Nicol, es la condición propiamente libre, histórica y ética del hombre, el potencial humano de existir en libertad y no sólo subsistir.

Y es inevitable preguntarse si, aún en este escenario sombrío vislumbrado por Nicol, es posible el encuentro de la razón con la esperanza. A lo cual él respondería al menos en dos contextos: reafirmando, por un lado que “[...] a esperanza de seguir siendo lo que es, hasta el fin, no la puede perder [la filosofía] ni en el temor del fin”.

Y, por otro lado, declarando significativamente que: “La situación actual puede considerarse todavía problemática mientras quede una esperanza: mientras sea posible siquiera que la ciencia defina con rigor los componentes de esa situación, y que detrás de ella la sapiencia humana conciba y ejecute medidas drásticas para detener el ‘progreso’”.

Pero con esto sobrevienen otras interrogantes: ¿En qué se cifra esa sapiencia humana como fundamento último de esperanza? ¿Habría, en los propios términos de Nicol, indicios de salidas, de caminos por recorrer para conjurar el peligro de la Ananke universal que amaga la vida humana?

La conciencia del problema y “el análisis de los componentes de la situación”, señalarían en efecto, cuáles serían las únicas rutas posibles de la sapiencia salvadora:

Desde luego, la primera de ellas, es el camino emprendido por el propio Nicol por cuanto a la recuperación de los significados y valores esenciales de las vocaciones libres, de la *philia*, y de la razón que da razón. Recuperación que trae consigo el reconocimiento de lo que representa intrínsecamente la conquista simbólica del mundo; esa conquista que es otra forma de poseerlo y transformarlo con sólo nombrarlo, conocerlo, embellecerlo, valorarlo, dotarlo de sentido.

Se trata, en efecto, del empeño puesto en la reivindicación de esa otra forma de praxis que es la de la vida teórica contemplativa, la de la creación simbólica, espiritual, cultural, distinta de la producción material; distinta incluso de la transformación práctica de la moral, la política, la economía, el derecho. Y esto implica la reafirmación del significado esencial de la acción formativa, humanizadora, de las ciencias puras, la filosofía, las artes, las humanidades. Se trata, en fin, de recobrar el espacio vital y social de las actividades inútiles y revalorar, con ello, la dimensión contemplativa y simbólica de la vida humana.

Sin embargo, es manifiesto que éste será un espacio imposible de recuperar mientras prosiga la *hybris* tecnológica: *hybris*, en tanto que desmesura y en tanto que soberbia, ambas. Se desprende de las reflexiones nicolianas que hay al menos estas dos inmediatas exigencias para la demasia tecnológica: frenar su desarrollo y al mismo tiempo revertir, con sus propios poderes, el proceso destructor de la naturaleza y el avance catastrófico de la escasez y la necesidad totales.

Y podría agregarse que estas dos acciones, el freno a la desmesura y la reversión del daño, son manifiestamente irrealizables si no es por medio de una verdadera penetración ética, ético-política en el corazón mismo de los actores del proceso tecnológico; si no es a través de una racionalización humanizada de los fines de la tecnociencia que propicie el libre control de su desarrollo, permitiendo desviar su cauce fatal y destructor, hacia una dirección racional, humanizada y vital.

Pero para alcanzar estos objetivos se requiere un verdadero cambio de actitud en la sociedad; una transformación del *ethos* colectivo, que permita esa libre, racional y consensuada conducción de la *techné* hacia los bienes éticos y sociales de la vida humana; se necesita, en suma, producir un giro completo en la disposición básica, que haga posible reafirmar a la propia tecnología en su componente de libertad y “sobrenaturaleza”, superando con ello su esclavización al poder y al afán de dominio, así como al imperio, presente y futuro, de la uniformidad y la necesidad.

Más allá de la letra de Nicol, pero quizás no de su espíritu, todo indica que la sapiencia salvadora debe abarcar, en efecto, a la propia tecnología. Se requiere ciertamente “una ética para el mundo tecnológico” —como lo formula

Hottois— y, más ampliamente comprendido, se requiere, diríamos, “una nueva sapiencia para la tecnociencia”.

Con este propósito, es manifiesto que la tecnología tiene que poner su extraordinario potencial (y yo agregaría, su insoslayable maravilla) al servicio, tanto al rescate del planeta como de la propia creación de las vocaciones libres en toda su gama. Dicho de otro modo: la tecnología ha de seguir persiguiendo la utilidad y ha de cumplir con cabal eficacia su cometido. Pero, al mismo tiempo, la tecnociencia humanizada debe mantenerse fiel al objetivo de la liberación humana de las necesidades, conservando su propia capacidad de libre inventiva.

El reto es, ciertamente, conjurar la sombra que viene del futuro, confiando, con el propio Nicol, en que: “No todo es oscuro en la perspectiva del porvenir. Pero la salvación depende de nosotros”.

Es posible, sin embargo, que a pesar de estos destellos de esperanza, prevaleciera en Eduardo Nicol la incertidumbre y el temor por el destino de la humanidad del hombre. Sólo que, indudablemente, éstos contrastarían, en el orden personal, con su certidumbre vocacional, con su inquebrantable confianza y seguridad en el valor de la *philía* y, con ella, de la libertad del pensamiento.

Es esta suficiencia del libre pensar la que hace que, ya cerca de su muerte y refiriéndose a su experiencia en la Universidad Nacional de México, donde escribió toda su obra filosófica y dedicó casi seis décadas de su vida a la enseñanza, Nicol pudiera comunicar que: “[...] fue una tarea gozosa. Hacer lo que uno quiere. Pensar y enseñar a pensar ¿Qué más puede pedirse?”

Y para terminar, quisiera solamente apuntar que pensar en español fue sin duda la actividad que Eduardo Nicol ejerció con excepcional ejemplaridad. Su obra escrita, tanto como su enseñanza oral, hacen patente la notable virtud de nuestra lengua de conjugar en armonía las arduas exigencias de la penetración y el rigor filosóficos con la fuerza comunicativa de la palabra bella. No podía ser de otro modo para quien pensamiento y lenguaje son consustanciales.

Es cierto que, en principio, pensar en español no puede ser para Nicol algo distinto de pensar en cualquier otro idioma. El español tendría inequívocamente las mismas capacidades que otras lenguas para ejercer la ciencia-filosofía. (Obviamente la filosofía no piensa solamente en griego y en alemán). “La ciencia es igual en todas partes. La ciencia es una lengua universal y no presenta, en tanto que ciencia, diferencias peculiares”.

Nicol expresa reiteradamente su convicción de que la filosofía hispánica se ha de constituir también como “ciencia rigurosa” —según la consabida fórmula husserliana. Y esto implica, dejar atrás los prejuicios de que nuestra filosofía sólo se pueda configurar en el orden del ensayo y con validez circunstancial y personalista. Por el contrario, para él, como se ha destacado, la filosofía es

ciencia, con todos los atributos de ésta, entre los que sobresalen la objetividad y el dar razón.

Y al mismo tiempo, también congruente con su propia filosofía, el autor de *El problema de la filosofía hispánica*, se pronuncia en definitiva por la necesidad de conjuntar la universalidad y la identidad cultural de las filosofías, reafirmando así su tesis sustantiva de la unidad indisoluble de la verdad y la historicidad, de la significación y la expresión. La meta sería: “Pensar con auténtica originalidad y hacer filosofía con caracteres a la vez autóctonos y universales”.

De este modo, “pensar en español” implica también, para Nicol, pensar desde las propias raíces; armonizar el horizonte universal del pensamiento, con las virtudes de una tradición cultural –la de la hispanidad– destacada por su sapiencia humanista y vitalista. Desde aquí precisamente se haría posible, dice: “un pensar no uniformado, con estilo propio”.

Pensar en español conlleva, en fin, para Eduardo Nicol, la vital conjugación de esos dos aspectos de la célebre metáfora de Octavio Paz: “alas y raíces”. No es, para Nicol, un pensar sin alas, ni un pensar sin raíces. Raíces que se hunden en la hispanidad, y alas que llegan hasta Milete, Éfeso y Atenas.

## *Ramón Xirau: la verdad en la poesía y la pertinencia filosófica de las imágenes*

**Isabel Cabrera**

**R**amón Xirau es un humanista en el mejor sentido de la palabra. Un hombre que alimenta su pensamiento filosófico con la vida, el arte y la cultura en general y trata de devolver a la sociedad el contenido espiritual del que se nutre. Su pasión por la literatura —sabemos que es un excelente poeta en catalán— convierte su ensayo filosófico en una suerte de híbrido feliz. En algunos de sus escritos hay una vocación didáctica que ejerce con la soltura de un conocedor, este talento ha convertido su libro sobre Historia de la filosofía en un clásico con el que muchos de nosotros nos hemos iniciado. Porque no hay duda alguna de que Ramón Xirau es un hombre de muchas lecturas y horizontes amplios, un filósofo peculiarmente sensible a la belleza, a los matices; y curioso, siempre curioso. Un escritor que, muchas veces, se interrumpe a sí mismo para dejar hablar a otros, para mostrarnos y compartir la maravilla de un pensamiento. También Xirau ha sido un maestro entrañable, nunca posesivo, siempre sugerente. Un maestro que nunca necesitó poner fronteras a la filosofía o delimitar claramente los límites de su reflexión, sus cursos solían mezclar temas de literatura, filosofía e historia de manera muy natural, y a lo largo de ellos mostraba cómo podía pensarse fructíferamente en un horizonte amplio sin perder la claridad. Su dedicación a la docencia durante tantos años, aún siendo emérito, lo convierte además en un maestro generoso y refuerza su perfil de humanista. Pero también Ramón Xirau ha sido quien ha introducido en México, y particularmente en nuestra Universidad, el estudio filosófico de la mística. El maestro Eckhart, Edith Stein, Simone Weil y su más querido: Juan de la Cruz. Esto es algo que yo, y muchos más conmigo, le agradecemos especialmente.

Ahora quisiera resaltar un aspecto del trabajo de Ramón Xirau que creo que es muy peculiar de su estilo. En muchos de sus textos, Xirau se dedica a analizar la obra de algún autor que llama particularmente su atención y con el que usualmente coincide en algunos puntos importantes. Los autores que

más le gustan suelen o bien ser poetas, pero poetas reflexivos, como Juan de la Cruz, Juan Ramón Jiménez, Jorge Luis Borges u Octavio Paz, o bien filósofos en el sentido amplio de la palabra pero que son especialmente imaginativos o proclives a las imágenes, como Bergson, Rudolf Otto, Teilhard de Chardin, Heidegger, Wittgenstein. Porque no cabe duda de que a Ramón Xirau le gusta mucho la fusión entre imagen y argumento, le atrae especialmente la sintética elegancia con la que la poesía es capaz de señalar una presencia y hacerla patente, y también le atrae el poder persuasivo de las imágenes, su capacidad de jugar como razones, incluso razones contundentes dentro de una discusión verbal, propiamente filosófica. Para explicar mejor lo que pretendo señalar quisiera entresacar brevemente cuatro ejemplos de sus escritos, dos de ellos sobre poetas, otros dos sobre filósofos, en los que se muestra con claridad en qué sentido Xirau busca la metafísica detrás de la poesía y la poesía detrás de la metafísica.

En su texto sobre Juan de la Cruz, titulado “El madero ardiente” Xirau pone el acento en el peculiar uso que hace el místico del lenguaje poético. De acuerdo con Xirau, la poesía de san Juan es una suerte de estrategia que conduce al borde de un silencio contemplativo, los recursos poéticos del carmelita son vehículos para señalar una presencia metafísica, una verdad religiosa. Xirau se detiene especialmente en el uso de las imágenes paradójicas en san Juan para acentuar este recurso de usar el lenguaje para trascender el lenguaje:

San Juan no se limita a la complacencia que puedan ofrecerle las imágenes poéticas. Más allá de ellas, indecible está su significado verdadero. Las imágenes, más que espejos, son así ventanas. Esta transmisión de una experiencia indecible exige, necesariamente, la ruptura del lenguaje en el centro mismo de sus significaciones comunes. [...] San Juan de la Cruz, más que ningún poeta, nos ofrece la experiencia de una poesía que se trasciende [...]<sup>1</sup>

Las creencias religiosas de san Juan y, por consiguiente, su concepción teológica moldean su expresión poética y están detrás de sus imágenes literarias. De esta manera, la poesía prolonga lo que inició la teología negativa. Hay sin duda emoción, incluso pasión, pero hay también un pensamiento que busca ser transmitido, una verdad religiosa que se abre camino a través de las imágenes. La poesía no explica, sólo conduce hasta el borde de la experiencia y calla. De acuerdo con la lectura de Xirau, las metáforas de san Juan, “la noche oscura”, “la música callada”, “el madero ardiente”, beben de la presencia sagrada, de

<sup>1</sup> Ramón Xirau, “El madero ardiente”, en Palabra y silencio. México, Siglo XXI, 1968, pp. 50-51.

esa fuente que “mana y corre” y sin la cual no atraparíamos su “significado verdadero”, es decir, su significado metafísico.

El segundo ejemplo lo tomo del análisis que hace Xirau de Borges en su libro *Poesía y conocimiento*. Como ya sabemos el escritor argentino está obsesionado con el tiempo y se propone, como él mismo dice, refutarlo. Xirau nos advierte que Borges rechaza especialmente la idea de un tiempo sucesivo, porque le repugna, pero que también atacará la idea de un tiempo cíclico o la idea de eternidad, porque Borges se rebela contra cualquier forma del tiempo. Así, Borges va a lo largo de su obra construyendo ficciones para refutar al tiempo, es decir, para descartar los argumentos que defienden su realidad y patencia. Este intervenir en una discusión filosófica desde la literatura, y particularmente, a partir de una ficción literaria creada ex profeso no es para el porteño algo extraño, después de todo, y de acuerdo con él mismo, “la metafísica no es sino otra rama de la literatura fantástica”. Finalmente, y de acuerdo con la visión pesimista de Borges, el tiempo siempre nos ofrece un panorama nefasto: la vida como sucesión temporal sólo puede conducir a la decrepitud, la pérdida y la muerte; la vida como eterno retorno conduce al hastío y al horror de pasar infinitas veces por el mismo dolor; la vida como eternidad no hace sino extender aun más la primera de estas posibilidades. Por esto Borges vuelve, como dice Xirau, a Zenón de Elea, como si pensara, o quisiera pensar, que en realidad aquel griego nunca ha sido realmente refutado; el tiempo no existe y la liebre no podrá nunca alcanzar a la tortuga.

De cualquier manera, es esta obsesión respecto a una tesis metafísica (la existencia o no del tiempo y su naturaleza) lo que nos permite entender, de acuerdo con la óptica de Xirau, el rechazo de Borges a algunas cosas como los espejos, el infinito o los laberintos, y también nos permite entender su persistencia en algunas metáforas, como el sueño, los mitos, o la memoria. Borges usa las imágenes para expresar pensamientos y aunque reconoce que la poesía nace de la emoción, sabe que, a partir de esta emoción, hay un largo camino de construcción de sentidos literarios, finalmente proyecciones de una realidad alternativa; Borges construye poéticamente mundos paralelos y deambula de uno en otro. Por eso, leyéndolo uno se pregunta con Xirau “¿no habrá que buscar en la ficción (borgesiana) la realidad verdadera?”<sup>2</sup> ¿No está Borges, después de todo, haciendo filosofía a través de la literatura?

Con ejemplos como estos dos detrás es claro por qué para Ramón Xirau la poesía cuenta como una forma de conocimiento, se trata de:

<sup>2</sup> Véase R. Xirau, “Borges: de la duda a lo eterno dudoso”, en *Poesía y conocimiento*. México, Mortiz, 1978, p. 51.

[...] entender el poema mediante una lectura personal que si es profunda podrá muchas veces descubrir en el poema lo que el poeta mismo a veces ignoraba haber escrito; entender mediante el poema, es decir, referirnos, también matizadamente, al sentido de la vida, al sentido del universo, y, en última instancia, pensar como Dylan Thomas: “sería un maldito estúpido si no lo hubiera hecho”.

Tal es la presencia del sentido, tal es el sentido de la presencia.<sup>3</sup>

Pero así como busca metafísica en la poesía, Xirau también busca poesía en la metafísica, y su texto *Cuatro filósofos y lo sagrado* es una muestra clara de ello. El artículo sobre Heidegger es un ejemplo explícito, pero quisiera más bien detenerme en su ensayo sobre Wittgenstein. En él Xirau ofrece antes que otra cosa una perspectiva general sobre el personaje, los rasgos más importantes de su vida y de su tiempo, muestra a Wittgenstein como parte de un ambiente cultural en una época difícil. La inquietud religiosa del autor del *Tractatus* —que es el tema del artículo— se inscribe pues en una vivencia cultural de desconcierto, desencanto, angustia y necesidad de esperanza y salvación. Sin embargo, Wittgenstein no puede expresar, con el lenguaje de las ciencias, sus dudas y anhelos respecto al sentido de la vida humana y acude a imágenes, imágenes que muestran un sentido alternativo, una posibilidad de llenar el vacío que parece cercarlo. “Subir la escalera”, “mirar el mundo desde arriba”, “pensar en dios como un destino”, o “pensar en dios como el sentido de la vida”, “ver el mundo como un milagro”, o “sentirse absolutamente a salvo”; los aforismos del *Tractatus* y del *Notebooks* a los que se refiere Xirau en este ensayo, más que construir argumentos van dibujando una idea del otro lado, van dando cuerpo al impulso religioso de Wittgenstein, a sus vagos anhelos de trascendencia y sentido.

Así, Wittgenstein no sólo usa las imágenes como vehículos para expresar intuiciones metafísicas de las que no puede dar cuenta de manera descriptiva y argumental, sino que también se apoya en la calidad estética para convencernos de la pertinencia de su perspectiva, ofrece imágenes que buscan seducir, evitan prejuicios y encasillamientos en tradiciones religiosas arcaicas, son expresiones cercanas y hasta cierto punto neutras, y todo ello resulta atractivo para un descreído en busca de cierta dimensión de esperanza, como eran muchos de los interlocutores de su época. Escueto como los poetas, el autor del *Notebooks* siembra como al pasar metáforas que esconden inocentemente una reivindicación metafísica, pero lo hace de manera cómplice, preguntando, balbuceando indeciso, señalando tímidamente otras posibilidades. Toda la esfera de valores cae para el autor del *Tractatus* del mismo lado, ética, estética y religión se fusionan: ver el mundo “como una totalidad con sentido”, es verlo

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 29.

“como un milagro”, “como algo bueno” o “como una obra de arte”. Cuando la filosofía calla, incapaz de expresar la metafísica, las imágenes son el recurso para mostrar lo que no puede decirse.

En otro texto, esta vez muy breve,<sup>4</sup> Xirau se pregunta lo que hay detrás de la ferviente irreligiosidad de Nietzsche. Nietzsche ve en el cristianismo una subversión de valores generada por el resentimiento, y protegida por la arrogancia, pero no pretende demostrar la falsedad de las tesis religiosas que esta concepción del mundo alberga, sino sustituir esta imagen de la realidad con otra cuya pertinencia defiende con su peculiar elocuencia. Nietzsche afirma la voluntad de poder, la necesidad de trascender el orden moral imperante, pero en este movimiento hacia la muerte de Dios y el ateísmo, conserva —como señala Xirau— el ímpetu religioso y crea algo así como la religión de la irreligiosidad, el culto a la vida, la devoción por lo humano, la fe en el superhombre. No hay aquí un combate de argumentos sino una contraposición de imágenes del mundo. La retórica nietzscheana va dibujando esta nueva realidad y suplantando una religiosidad por otra, cuya verdad proviene de la fuerza y contundencia con la que es expresada, a la manera de una sabiduría arcaica o de una profecía. Nuevamente, aunque de otra manera, la filosofía toma prestados recursos literarios para defender la pertinencia y el valor de sus mudas intuiciones metafísicas.

De esta manera, Xirau crea puentes y se mueve con naturalidad entre poesía y filosofía, buscador incansable de las ideas detrás de las imágenes, fascinado por la fuerza filosófica de ciertos énfasis, de la fuerza de la imaginación y la elocuencia. De esta manera, leyéndolo me vuelve como un eco la frase que él tanto cita y cuya procedencia he olvidado ya: “Quizá la historia de la filosofía no sea sino la historia de la entonación de ciertas metáforas”.

Una sospecha para terminar, creo que Xirau tiene tan unida la filosofía a la poesía que no se dejaría convencer por un pensamiento que no lo sedujera estéticamente. La verdad filosófica, si es que la hay, tendría que expresarse poéticamente y sería bellísima, no podría ser para él de otra manera. Incluso, creo que este rasgo suyo está detrás de su fidelidad al cristianismo, porque Xirau es, y creo que él no tiene ningún reparo en reconocerlo, un pensador cristiano. Pero no abraza el cristianismo por su doctrina moral, ni lo reivindica por sus ceremonias, lo que parece conquistarlo más bien del mensaje cristiano es que hace posible una actitud de paz esperanzada, ofrece una perspectiva sosegada y amorosa respecto a la realidad con la que le gusta pensar y vivir. Creo que a Xirau le conquista, en gran medida, el valor estético de la doctrina evangélica, después de todo, Ramón Xirau es ante todo un esteta.

<sup>4</sup> Me refiero al texto “Nietzsche, sin Dios ni dioses”, en *¿Más allá del nihilismo?* México, El Colegio Nacional, 1991.



## *Adolfo Sánchez Vázquez y el humanismo iberoamericano*

**Ambrosio Velasco Gómez**

**L**a cualidad más distintiva de la vida y el pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez es precisamente la congruencia, esto es, la fidelidad de su quehacer como ciudadano y como intelectual comprometido con los valores e ideales de la República española por los que ha luchado, primero con las armas y después con las letras, durante más de setenta y cinco años. Esta congruencia permite a Sánchez Vázquez superar el desgarrón existencial que experimentó con el destierro.

Al cabo del largo periplo del exilio, escindido más que nunca, el exiliado se ve condenado a serlo para siempre. Pero la contabilidad dramática que se ve obligado a llevar no tiene que operar forzosamente sólo con unos números: podrá llevarla como suma de pérdidas, de desilusiones y desesperanzas, pero también —¿por qué no?— como suma de dos raíces, de dos tierras, de dos esperanzas. Lo decisivo es ser fiel —aquí o allí— a aquello por lo que un día se fue arrojado al exilio. Lo decisivo no es estar —acá o allá— sino cómo se está.<sup>1</sup>

Adolfo Sánchez Vázquez divide su vida intelectual en tres etapas: la República española (1931-1936); la Guerra civil (1936-1939) y el Exilio en México (desde junio de 1939).<sup>2</sup> Las dos primeras corresponden a su temprana juventud, son las de mayor intensidad existencial, y se expresan principalmente a través de la poesía y de la acción política, incluso militar durante la Guerra civil.

<sup>1</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, "Fin del exilio y exilio sin fin", en *A tiempo y destiempo*. México, FCE, 2003, p. 572.

<sup>2</sup> Cf. A. Sánchez Vázquez, *Una trayectoria intelectual comprometida*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2006.

Sánchez Vázquez escribió su primer poema “Romance de la ley de fugas”, cuando apenas tenía 17 años y se integró a una colección que llamó “Poesía en Vela”. Nos dice Sánchez Vázquez que en aquellos años: “la República que se propone lo que durante siglos ha sido imposible: modernizar el país, democratizar su vida política e introducir reformas sociales que hagan más justas las condiciones de vida de los trabajadores de la ciudad y del campo”.<sup>3</sup>

Posteriormente, en los meses previos al estallido de la Guerra civil, entre 1935 y 1936, Sánchez Vázquez escribió el libro de poemas *El pulso ardiendo*, publicado en México en 1942. “Estos poemas –nos dice Adolfo– fueron escritos en España, ya en vigilante y dramática espera de la tragedia colectiva de mi patria. Al salir a la luz, los dedicó al pueblo a quien debo el tesoro que más aprecio: una salida a la angustia y a la desesperanza”.<sup>4</sup> En plena guerra, entre 1936 y 1938, continúa con su creación poética, al mismo tiempo que participa como militar republicano en el frente de batalla. Como él mismo nos dice: “Se trata de una producción breve pues la actividad del poeta se concentra, sobre todo, en hacer la guerra, en contribuir a la lucha del pueblo”.

Ya en el exilio, Sánchez Vázquez sigue escribiendo poesía, centrada ahora en el dolor del “desgarrón” del exilio que divide su existencia entre España y México. Para Sánchez Vázquez, a diferencia de José Gaos, el exilio no es “transtierro”, sino destierro,

[...] no es un simple trasplante de una tierra a otra, un hallar en la nueva lo que se ha perdido al dejar forzosamente la tierra propia, sino la pérdida de la raíz, del centro. Es un vivir en el aire, partido en dos, entre la tierra que se pisa y la tierra con la que se sueña volver, es un estar entre lo hallado y lo perdido, absorbido por un pasado que no pasa y un futuro que no llega.<sup>5</sup>

A partir de que la esperanza del regreso a la patria originaria se extingue, la pasión poética de Adolfo Sánchez Vázquez calla y da paso a su riguroso y creativo pensar filosófico, que desarrolla en su nueva patria y ocupa la mayor parte de su vida. La experiencia trágica de la guerra y del exilio no se olvida, pero su expresión filosófica se vuelve ahora optimista, se proyecta hacia el futuro, hacia la construcción de una utopía socialista, profundamente humanista, inspirada en el pensamiento marxista.

Acorde a sus convicciones intelectuales y políticas, Sánchez Vázquez siente la necesidad de profundizar en su formación filosófica principalmente en el

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>4</sup> A. Sánchez Vázquez, *Poesía*. México, FCE, 2005, p. 35.

<sup>5</sup> A. Sánchez Vázquez, *Una trayectoria intelectual comprometida*, p. 31.

marxismo, y por ello decide realizar estudios de posgrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Lo paradójico es que por los años cincuentas el marxismo apenas figuraba en esta Facultad en las cátedras de Wenceslao Roces y de Eli de Gortari. Los principales profesores, en su mayoría también exiliados, como Joaquín Xirau, José Gaos, Eduardo Nicol, José M. Gallegos Rocafull, Juan David García Bacca, enseñaban sobre todo fenomenología alemana, existencialismo y filosofía en México. Sus compañeros más brillantes como Luis Villoro, Ricardo Guerra y Leopoldo Zea desarrollaron desde estas perspectivas estudios filosóficos sobre el mexicano, integrando las enseñanzas de los maestros del exilio con las de Samuel Ramos. Ante este panorama filosófico ajeno a su interés fundamental en el marxismo, Sánchez Vázquez tuvo que ser en buena medida autodidacta, pero de ninguna manera desaprovechó sus estudios formales de filosofía en la Facultad, pues las perspectivas filosóficas predominantes le permitieron tener una visión crítica y renovada del marxismo, especialmente, del marxismo soviético. Sánchez Vázquez nos narra esta situación contradictoria de carencia y plenitud que vivió durante sus estudios de filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México:

[...] había avanzado un largo trecho en el conocimiento de la filosofía contemporánea —ajena u opuesta al marxismo— y cuanto más me adentraba en ella tanto más insatisfecho me sentía; pero, a su vez, cuanto más profunda era mi insatisfacción tanto más estrecho me resultaba el marco de la filosofía marxista dominante (la del Diamat soviético).<sup>6</sup>

La situación filosófica de Sánchez Vázquez era verdaderamente un dilema: el marxismo dominante resultaba estrecho y dogmático; la filosofía alemana, francesa y anglosajona que predominaba en la academia carecía de relevancia para la crítica y transformación de la realidad social. Ante este dilema encontró su propia alternativa: la de un marxismo crítico, ilustrado por un amplio y plural diálogo filosófico con otras tradiciones, a la par científico y humanista, al igual justificado teóricamente y comprometido políticamente. Esta alternativa fue precisamente el rasgo distintivo de su filosofía de la praxis, tema que constituyó su tesis doctoral, dirigida por José Gaos. Este trabajo dio origen al libro *Filosofía de la praxis* (1967), al que el propio Sánchez Vázquez considera su obra más importante y del cual hablaremos más adelante.

Sánchez Vázquez inició sus investigaciones filosóficas en el campo de la estética. En este campo uno de sus libros más importantes es *Las ideas estéticas de Marx* (1965). La idea central de este libro, ampliamente influyente en todo

<sup>6</sup> A. Sánchez Vázquez, *A tiempo y destiempo*, p. 36.

el mundo iberoamericano, tanto en el ámbito filosófico como en el artístico, y el político, consiste básicamente en considerar al arte como expresión de la capacidad creadora del hombre que el trabajo enajenado en la sociedad capitalista niega y reprime. Esta capacidad creadora no puede acotarse a una forma o estilo específico como pretendió el realismo soviético. De esta manera la estética marxista de Adolfo Sánchez Vázquez cuestiona tanto la enajenación del hombre en las sociedades capitalistas como la intolerancia y el dogmatismo del socialismo realmente existente.

Aunque recientemente Adolfo Sánchez Vázquez ha vuelto a investigar sobre temas de estética, ahora vinculando el arte con las últimas tecnologías electrónicas,<sup>7</sup> su trabajo de estética es el preámbulo de su principal y más valiosa contribución: la filosofía de la praxis. Esta categoría se desarrolla como resultado de una ampliación y generalización de sus investigaciones estéticas, en cuanto que Sánchez Vázquez entiende la praxis como actividad creadora y transformadora de la realidad en otros ámbitos de la vida social, principalmente en el de la ética y la política.

De ahí –nos comenta– que la praxis se convirtiera, poco después de publicar *Las ideas estéticas de Marx*, en mi preocupación teórica central. Y a satisfacerla dediqué la elaboración de la tesis doctoral titulada *Sobre la praxis* que, bajo la dirección o asesoría de mi querido maestro José Gaos, presenté en esta Facultad en 1966, y que, ya reelaborada, dio lugar al libro *Filosofía de la praxis*, que apareció un año después, en 1967.<sup>8</sup>

Filosofía de la praxis tuvo un efecto renovador en el pensamiento marxista y en general en el quehacer filosófico iberoamericano. Su influencia no se limitó al ámbito académico, sino también se extendió a la actividad política emancipadora. Nos dice el propio Sánchez Vázquez que la obra fue acogida en general favorablemente por los marxistas de la época. “De España y Chile me llegó en los años sesentas la estimulante noticia de que en plena clandestinidad, e incluso en las cárceles, se habían organizado círculos de estudio y seminarios en torno a *Filosofía de la praxis*”.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> De manera audaz, en su reciente libro *De la estética de la recepción a una estética de la participación* (México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2004, Colección *Relecciones*), nuestro filósofo propone rescatar el papel activo del receptor en el empobrecido arte digital para integrarlo y fusionarlo con “el arte de los grandes artistas” que tradicionalmente ha tenido un reducido público privilegiado y pasivo.

<sup>8</sup> A. Sánchez Vázquez, *Una trayectoria intelectual comprometida*, pp. 67-68.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 73.

Para Adolfo Sánchez Vázquez la praxis es una actividad creadora, fundada en el conocimiento teórico rigurosamente justificado. Pero, a su vez la justificación epistémica de la teoría está en función de su efectividad para transformar la realidad circundante, de acuerdo a fines y valores ética y políticamente fundamentados. Por ello, Sánchez Vázquez enfatiza la actividad de filosofar sobre la obra filosófica misma. Filosofar para él “significa cierta relación con un mundo que no nos satisface y, con ella, la aspiración, el ideal o la utopía de la transformación”.<sup>10</sup> Así, se filosofa siempre entre lo que es y lo que debe ser, entre lo fáctico y lo normativo. Este campo es el verdadero lugar de la praxis sobre todo la moral y la política.

Adolfo Sánchez Vázquez reivindica la política en general y la actividad revolucionaria en particular al concebirla “como una forma específica de la praxis que presenta –como otras de sus formas productiva, artística o científica experimental– un carácter creador cuya más alta expresión es la praxis política revolucionaria”,<sup>11</sup> pero más allá de la transformación de la tradición marxista, la preocupación básica de la filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez apunta hacia la construcción de un socialismo humanista en las sociedades contemporáneas. Ciertamente el humanismo socialista que sustenta Sánchez Vázquez es una utopía quijotesca, pero una utopía que cada vez resulta más necesario tomarla en serio:

Muchas verdades se han venido a tierra; ciertos objetivos no han resistido el contraste con la realidad y algunas esperanzas se han desvanecido. Sin embargo hoy estoy más convencido que nunca de que el socialismo –vinculado con esas verdades, esos objetivos y esas esperanzas– sigue siendo una alternativa necesaria, deseable y posible.

[...] Y aunque en el camino para transformar ese mundo presente hay retrocesos, obstáculos y sufrimientos que en nuestros años juveniles no sospechábamos, nuestra meta sigue siendo ese otro mundo que desde nuestra juventud hemos anhelado.<sup>12</sup>

En su filosofar Sánchez Vázquez cobra conciencia de que su papel como intelectual comprometido era la alternativa que él había escogido para luchar por la realización de los ideales, utopías y valores que habían sido derrotados por el franquismo en la segunda República española, pero que podrían sobrevivir y desarrollarse desde la praxis filosófica. Así Adolfo Sánchez Vázquez

<sup>10</sup> A. Sánchez Vázquez, “El imperativo de mi filosofar”, en *A tiempo y destiempo*, p. 63.

<sup>11</sup> A. Sánchez Vázquez, *Una trayectoria intelectual comprometida*, p. 90.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 121.

se dio cuenta de que su quehacer como filósofo mantenía viva una tradición humanista y republicana propiamente iberoamericana que se ha desarrollado tenazmente por muchos siglos, en contra de la hegemonía de ideologías y regímenes totalitarios. Este humanismo republicano, rebelde y emancipador constituye la verdadera identidad del pensamiento iberoamericano:

Ciertamente, la patria que duele o la que se exalta, se sueña o idealiza no tiene nada que ver con la España “imperial”, “eterna”, de la doctrina franquista de la “hispanidad”. Es, en verdad, su antitesis: la España quijotesca humanista que a lo largo de los siglos, desde Luis Vives y Bartolomé de las Casas hasta Antonio Machado ha tratado de liberarse una y otra vez —la Guerra Civil ha sido su último y frustrado intento— de su carroña espiritual y su miseria material.<sup>13</sup>

Adolfo Sánchez Vázquez es, pues, al mismo tiempo heredero y forjador de una tradición humanista iberoamericana que ha luchado por construir un mundo con mayor libertad y justicia, y que por lo tanto se ha confrontado una y otra vez con los diferentes autoritarismos que han predominado en la historia del mundo iberoamericano. Paradójicamente gracias al exilio republicano español, este humanismo crítico y emancipador se ha situado y cultivado desde hace setenta años en Latinoamérica, principalmente en México, y de una manera destacada en nuestra Facultad de Filosofía y Letras.

<sup>13</sup> A. Sánchez Vázquez, “Del destierro al transtierro”, en *A tiempo y destiempo*, p. 598.

## *Para un proyecto nuevo de nación*

**Luis Villoro**

**H**oy se encuentra el país dividido en dos, no sólo los candidatos de los principales partidos contendientes; no sólo entre una izquierda y una derecha políticas. La división real es mucho más profunda: es la que separa a los incluidos en un posible proyecto de nación y los excluidos de él.

Excluidos del proyecto de nación han sido, en primer lugar, los pueblos indígenas. En el Congreso de la Unión, fueron excluidos cuando se aprobó una inicua ley que no los reconoció como sujetos plenos de derecho sino sólo como “sujetos de interés nacional”; lo cual suscitó la repulsa de los mismos pueblos indígenas y la rebeldía de muchos de ellos. Esa ley indigna fue aprobada por las dos terceras partes de las legislaturas de los estados y sólo así se salvó de aparecer en la Constitución de la República.

Ese fue un ejemplo de exclusión en un país. Pero, en el ámbito mundial la exclusión podría abarcar a todos los países del llamado “Tercer Mundo”. Ése es el efecto del capitalismo mundial, expresión de la última fase de la modernidad occidental.

Porque el capitalismo mundial es la infraestructura económica del capitalismo y a ella podría corresponder una superestructura igualmente mundial que tuviera caracteres semejantes, aunque no del todo iguales, en todo el planeta. Ésa sería una cultura que podemos llamar “global”.

Fue el Occidente, en la época moderna, al que se reflejó en una cultura global, homogénea, basada en el dominio económico del capitalismo actual. Entonces se acuñó un término para ese fenómeno; se le llamó “globalización”

Pues bien, el Occidente moderno es justamente lo contrario al mundo de la globalización capitalista, tal como la entienden los autores de una “Declaración” firmada por tres conocidos filósofos occidentales; Jürgen Habermas, David Held y Will Kimlicka (traducida al español en *El País*).<sup>1</sup> La “globalización”

<sup>1</sup> *El País*, 6 de junio de 2005, p. 14.

—señalan los autores de la “Declaración”—, ha conducido en Occidente a “una explotación inicua de los trabajadores”, a una “discriminación de las mujeres”, al “despojo de países enteros”, a “amenazas sobre el medio ambiente natural” y a “injusticias globales” en una “sociedad mal estructurada”. Ante esos males, se suele reaccionar —prosiguen los autores— “con el refugio en las tradiciones que conducen a la intolerancia y al fundamentalismo religioso”.

Sin embargo, ante ello, a los tres filósofos sólo se les ocurre proponer algo simple, a saber: “fortalecer las instituciones internacionales vigentes y crear otras nuevas”, porque “El gran reto del siglo XXI es configurar un orden mundial en el que los derechos humanos constituyan realmente la base del derecho y la política”.

La “Declaración” que comento es correcta en mi opinión en los males causados por la modernidad occidental del capitalismo. ¿Es también en su remedio? Creo que éste es totalmente insuficiente ante los males causados por la modernidad. Tal vez no bastarán las buenas intenciones, como tal vez piensan los tres autores, para lograr ese nuevo orden basado en los derechos universales del hombre cuyo cumplimiento se ha visto tantas veces conculcado.

Frente a los males causados por el capitalismo parecería, creemos, que el único remedio sería caminar hacia un orden mundial diferente, y aun opuesto, a los males causados por el capitalismo mundial. Ese nuevo orden ya no sería el del capitalismo occidental, sino uno diferente que respondiera a los males causados por la “globalización” que comentan los autores mencionados. Sería un orden plural que respondiera a la multiplicidad de culturas. Porque la “globalización cultural” ha sido obra de la comunicación racional y libre en una pretendida cultura mundial. Ha significado, por el contrario, para muchos pueblos la enajenación en formas de vida no elegidas. De allí que la aceleración de la tendencia hacia una cultura universal se acompañe a menudo de una reacción contra la imposición de la cultura occidental. Se reclama entonces la libertad de cada cultura de determinar sus propios fines, el valor insustituible de los diferentes identidades culturales, contra el papel hegemónico de la cultura occidental moderna. Se insiste entonces en un multiculturalismo.

Porque la hegemonía de la cultura occidental moderna se ha acompañado de efectos nada deseables: la depredación de la naturaleza por la tecnología, primacía de la razón instrumental frente a la ciencia teórica y, en el orden social y político, el individualismo egoísta contra la primacía del bien común.

¿Cuál podría ser la alternativa? Cualquiera que fuera tendría que ser una que eliminara o, al menos, aminorara los males causados por la cultura pretendidamente universal del capitalismo moderno. Cualquiera que fuere tendría que ser contemplada desde un punto de vista distinto y aun opuesto al del Occidente moderno.

Podríamos entonces contrastarla con otras matrices culturales diferentes a la occidental moderna. Podríamos compararla con un caso: el de las culturas indígenas de América, entre otras.

En los pueblos originarios de América, posteriores a la dominación europea, subsisten aún ideas heredadas de sus antiguas tradiciones que, aunque distorsionadas parcialmente por la colonización, permanecen todavía vivas. En ellas podríamos encontrar el germen de lo que podría ser una filosofía distinta a la del Occidente moderno.

Sería una filosofía vista desde una perspectiva no opuesta, pero si distinta a la filosofía occidental. Se expresa en el actual movimiento indígena en nuestra América, en Bolivia, en Ecuador, en Perú, en Venezuela, y, en parte también, en Brasil. Sus ideas son escuetas. Expresan otra filosofía, basada en la no-dominación.

En lo político y social las comunidades indígenas de América, frente al poder de los antiguos imperios teocráticos y militares, preservaron su tradición local de lo que podríamos llamar una “democracia comunitaria”. En ella el poder reside en una asamblea en la que participan todos los miembros de la comunidad, cuyas discusiones son moderadas por un “consejo de ancianos”, quienes siguen la tradición de sus “usos y costumbres”. Se trata de una forma de democracia directa, no representativa, como la nuestra.

Los representantes de los pueblos indígenas se reunieron en varios congresos en México. El primero tuvo lugar en una comunidad mixe de Tlahuilottepec, Oaxaca, en octubre de 1993. Su “Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas” ha servido de modelo a otras posteriores. Las ideas de los indígenas de Oaxaca y de Chiapas han sido recogidas por un “Congreso Nacional Indígena”<sup>2</sup> y han sido la base de las ideas enunciadas por el movimiento zapatista.

Tanto en México como en toda América Latina las ideas de los pueblos indígenas presentarían un ejemplo concreto de lo que podría ser una alternativa real al capitalismo occidental, basada en la idea de comunidad.

El ideal del fortalecimiento o la realización de la comunidad en toda América puede ser el proyecto que responda a otra forma de sociedad diferente o aun opuesta al proyecto capitalista moderno. Estaría dirigido por la realización de una forma alternativa a la sociedad liberal. Tendría que superar —en el sentido del Aufheben hegeliano— “superar, conservando” al liberalismo. El liberalismo pretende basarse en el respeto a la libertad general. Frente a las concepciones

<sup>2</sup> Sobre las resoluciones del Congreso Nacional Indígena, “Nunca más un México sin nosotros”, actas del 2 al 12 de octubre de 1996. Entre la múltiple bibliografía sobre el EZLN, puede escogerse: Sexta declaración de la Selva Lacandona. MÉXICO, UACM, junio de 2005.

del Occidente moderno podríamos proponer varias ideas regulativas. Serían las siguientes:

1. Occidente (Europa y Estados Unidos) no puede menos de ser visto como dominador. Pero está sujeto a una ambivalencia. Por un lado, tratamos de seguirlo, incluso a menudo de imitarlo, por el otro, intentamos resistir a su dominación o, al menos, sustraemos de ella. Ejemplos en Suramérica y en México.

Nuestra situación de dependencia puede dar lugar a una actitud que presenta dos caras, la una es el rechazo, la otra, la autoafirmación. El rechazo puede manifestarse en la crítica racional del pensamiento ajeno, la autoafirmación, en la revaloración de nuestro pensamiento frente al otro.

Ambas facetas son un desafío frente al dominador. En el desafío, el dominado se equipara con el dominador. “Yo valgo tanto como tú”, parece decir. Las razones del dominado son tan válidas como las del otro, argumenta; los valores que sustenta, igualmente buenos. La filosofía del uno se equipara con la del otro.

En la equiparación con el otro, el ofendido recupera su propia dignidad.

2. En la filosofía, la equiparación con el otro suele dar lugar a igualar los valores predominantes occidentales con valores propios. Frente al individualismo propio de la modernidad, por ejemplo, frente a su afán competitivo y violento, puede resaltar los valores y ventajas morales de la comunidad. La comunidad es el mensaje que nos transmiten los pueblos indígenas, sobre todo en nuestra América. En lo que ha dado fuerza a su conciencia de identidad frente a Occidente.

El ideal de comunidad conduce a superar la sociedad posesiva y conflictiva, basada en la exclusión de los menos aventajados económica, social y políticamente. Frente al individualismo de la sociedad moderna, establece la primacía de un fin y un bien común. Es lo que permite caminar paulatinamente hacia una sociedad que ya no estuviera escindida.

Podría ser el germen de una idea de justicia basada en la primacía de un bien común, ajeno a los intereses individuales que privan en la modernidad. Y la solidaridad es la marca del reconocimiento del otro en su diversidad. El reconocimiento del otro marcaría el fin de la exclusión, viva en otras sociedades, que divide las sociedades entre los excluidos de sus beneficios, por raza, pobreza e ideas contrarias y los incluidos.

3. Tercera idea regulativa: frente a la expoliación de la naturaleza, auspiciada por la dominación occidental, el respeto y la comunión con el entorno natural. Es también una idea de los pueblos indígenas de América, que ven en la naturaleza una manifestación de lo sagrado. La razón no estaría entonces orientada por una dimensión puramente instrumental, eso es, dirigida a determinar los medios para realizar nuestros propósitos, sino por una racionalidad valorativa, dirigida a realizar fines que consideramos valiosos.

Sería una racionalidad incierta, por estar dirigida por fines que consideramos objetivamente valiosos pero que no se acompañan de certeza, pero “razonable”, por estar justificada en fines valiosos.

4. Por último, cuarta idea regulativa: frente a la civilización occidental, la conciencia de que no hay una cultura privilegiada y superior en el mundo, el respeto al interculturalismo, la aceptación y el fomento de la pluralidad de culturas y de su relación recíproca. Idea del reconocimiento recíproco como base del intercambio entre culturas hacia el establecimiento de valores transculturales.

Estas ideas regulativas señalan el camino que pueda dar lugar a una filosofía, distinta a la prevaeciente en el Occidente moderno. Frente a la dominación propondría la emancipación; frente a la exclusión, la participación; frente a la expoliación, el reconocimiento. Sería una filosofía de la otra cara de la modernidad.

Porque ningún individuo puede elegir y realizar libremente un plan de vida más que en el abanico de posibilidades reales que le ofrece la cultura en que participa, por rudimentaria que ésta sea. Condición de la libertad individual, en un país multicultural, es el respeto a la autonomía de las culturas diversas en las que transcurre la vida de los individuos. Si nadie ha de ser excluido, ninguna forma de cultura puede ser desdeñada. Al lado de los derechos del individuo, están los derechos de los pueblos que componen la nación. Éstos no se oponen a los primeros, son una condición de su realización.

La democracia participativa es la segunda idea aceptada comúnmente en esta concepción. Una auténtica democracia garantizaría que los ciudadanos, situados en las comunidades donde viven y trabajan, puedan decidir colectivamente sobre los problemas que afectan sus vidas, lo cual implica la instauración de procedimientos para que los representantes electos en los distintos niveles de gobierno puedan ser llamados a cuenta y aun destituidos por sus electores, de manera que los gobernantes “manden obedeciendo”. Eso es democracia participativa, y no puede reemplazar, pero sí complementar y corregir a la democracia representativa.

La democracia participativa puede ser expresión política de una vida comunitaria renovada. En los países desarrollados la vida comunitaria se ha perdido en la mayoría de su territorio. En cambio, en los del Tercer Mundo subsiste apenas en ciertos medios campesinos. La política de una sociedad posliberal se dirigiría a reproducir espacios sociales donde las comunidades pudieran surgir de nuevo: comités de barrio, consejos obreros, secciones sindicales, gremios profesionales, municipios libres, asociaciones múltiples de la sociedad civil. El fin último, a largo plazo, sería la difusión progresiva del poder, de la cima de un Estado centralizado a esas comunidades de bases múltiples y diferenciadas.

Pero el Estado mismo debería asumir un fin comunitario. El Estado ideal del liberalismo es el que actúa lo menos posible. El Estado comunitario futuro tampoco podría imponerse a los ciudadanos. Tendría que respetar la multiplicidad de fines, valores y formas de vida que componen la sociedad real. En ese punto coincidiría con el Estado liberal. Pero diferiría de él por asumir una función propia: eliminar progresivamente la exclusión, alcanzar paulatinamente la libertad de realización para todos.

Eliminar la exclusión es la única manera de alcanzar la equidad. Y la equidad es la marca de justicia. En ese punto el Estado no podría ser neutro. Corregir las inequidades derivadas de situaciones históricas anteriores, compensar las desigualdades que genera la competencia en el mercado, avanzar hacia la igualdad de oportunidades para todos: ésa sería la función primordial de un Estado que pretendiera pasar de la asociación a la comunidad. Para ello tendría que ser un Estado fuerte; pero su fuerza no derivaría del poder económico o de poderes antidemocráticos, sino, por el contrario, de una democracia participativa de la que nadie quedara excluido.

Por último, tanto la asociación liberal como la comunidad nueva tendrían entre sus fines el incremento de la productividad y el desarrollo. Pero éste no podría redundar en la marginación de una gran parte de la población; tendría que estar sujeto a una regla de equidad. Se podrían admitir desigualdades económicas en la medida en que fuesen necesarias, en una sociedad sujeta al mercado, para aumentar la producción en beneficio de todos. Las ventajas de los más favorecidos podrían justificarse sólo si son indispensables para aumentar la producción, de tal manera que, con ello, sean beneficiados los menos favorecidos.

Tenemos que caminar entonces hacia otro tipo de democracia, desde abajo, donde el pueblo real, tal como ya está parcialmente organizado en municipios y comunidades. Su fin sería una democracia nueva que podamos llamar “democracia comunitaria”. Una democracia comunitaria estaría dirigida por los siguientes principios:

1. La prioridad de los deberes hacia la comunidad sobre los derechos individuales. El servicio a la comunidad es condición de pertenencia y la pertenencia, condición de derechos.

2. La realización de un bien común está propiciada por procedimientos que garanticen la participación de todos en la vida pública. Son procedimientos de democracia participativa que impiden la instauración de un grupo dirigente sin control de la comunidad.

3. Las decisiones que se tomen se orientan por una meta: acercase lo más posible al consenso. Esos principios evitan la exclusión.

Ahora bien, una “democracia comunitaria” o “participativa” sería una forma de democracia radicalmente diferente a la democracia “representativa”

o “liberal” que hay actualmente en el país. Pero una democracia comunitaria puede darse en comunidades de dimensiones reducidas, donde todos pueden comunicarse entre sí y deben reunirse para llegar a acuerdos. Una democracia directa, en cambio, deja de ser posible al rebasar ciertos límites. ¿Podría adaptarse a la situación de sociedades modernas complejas, donde se acepta una pluralidad de formas de vida y de concepciones del bien diferentes? Solamente si las ventajas de una democracia comunitaria pudieran seguir ciertas ideas regulativas diferentes a la democracia representativa. Serían las siguientes:

1. Frente al individualismo de la democracia liberal se inspiraría en una democracia comunitaria, intentando revalorizar las formas de vida e instituciones comunitarias.

2. El reconocimiento de las comunidades como base de la democracia implicaría una difusión del poder político de la cima a la base del Estado. En los países multiculturales, como México, comprendería el reconocimiento de las autonomías de los pueblos que componen la nación y la delegación de poder a comunidades y municipios.

3. El poder político se acercaría así al pueblo real. Para evitar el dominio político de los espacios locales se tendrían que renovar y, en su caso, inventar procedimientos de una “democracia participativa”, mediante los cuales los hombres y mujeres, en los lugares donde viven y trabajan, pudieran decidir libremente de los asuntos que les concierne. Los mandatarios electos por esos procedimientos deberían rendir cuentas de su gestión en todo momento.

4. Sin embargo, las relaciones comunitarias, que pueden prosperar en ámbitos reducidos, no podrían tener el mismo carácter a nivel del Estado nacional. Entonces, los efectos nocivos de la representación podrían ser limitados por procedimientos inspirados en formas de democracia directa: apertura a todas las asociaciones y no sólo a los partidos para presentar candidatos, referendos y consultas populares en varios niveles sobre temas que no requieran conocimientos técnicos. Por la transmisión de competencias a los poderes locales, las funciones del Estado quedarían reducidas a renglones específicos: relaciones internacionales, dirección general de la economía, seguridad, defensa, protección del medio ambiente, por ejemplo. Frente al Estado-nación homogéneo, cuyo poder centralizado dominaba a los poderes locales, tendríamos un Estado plural que derivara su poder del reconocimiento y la cooperación de las diferencias. Si el derecho a la igualdad priva en un Estado liberal homogéneo, el derecho a la diferencia y a las solidaridades con los diferentes sería el principio más importante de ese Estado.

5. Mientras el Estado liberal sólo pretende la realización de los derechos individuales, un Estado plural buscaría también la realización de derechos colectivos. No sería, por lo tanto, un Estado “homogéneo” con un poder centralizado sino tendría un poder diversificado, múltiple. Pero su poder no estaría

dividido entre los estados, como en una federación, al modo de la República federal mexicana, sino se diversificaría en los poderes múltiples correspondientes a comunidades, municipios y regiones. El Estado plural estaría basado en el poder último de las comunidades, más allá del Estado homogéneo de la concepción liberal.

Todo derecho puede entenderse como la exigencia de la realización efectiva de un valor. A los derechos individuales proclamados por el liberalismo, corresponderían, por lo tanto el derecho de los pueblos a un bien común en los distintos niveles del Estado. La realización del bien común es lo que se opone, por principio, a la concepción liberal. Es lo contrario al individualismo de la modernidad occidental moderna.

6. Lo anterior daría lugar a un nuevo tipo de Estado nacional. Estaría basado en un poder organizado, desde las comunidades hasta la nación. Tal poder sería la garantía de la realización de nuevos valores contrarios a la modernidad occidental; comunidad, integración, diversidad.

El Estado plural sería la alternativa al Estado liberal moderno.

7. La función fundamental del Estado plural sería promover el bien común que puede unir a todas las diferencias. Un Estado plural no podría imponer una concepción del bien común sobre otras, pero tampoco podría ser neutral. Su función sería justamente mantener la cooperación y la ayuda mutua entre todas las entidades que lo integran. El bien común del Estado plural tendría como condición la no exclusión. Y la no exclusión es la condición primera de la justicia.

8. Ese Estado plural sería el opuesto al de la Modernidad occidental. Mientras la Modernidad occidental ha perseguido la explotación de la naturaleza, el Estado plural perseguiría la convivencia con ella, como lo pretenden las comunidades indígenas en nuestro país y en la mayoría de los países de Iberoamérica. Buscaría, en cambio, el respeto a un multiculturalismo. Sería la realización de un proyecto opuesto al capitalismo.

Un "Estado plural" frente al Estado liberal seguiría ciertas ideas regulativas. Se inspiraría en un género de democracia distinta y, en parte, opuesta a la representativa liberal: la democracia comunitaria que existe de hecho en nuestro país y en otros muchos de América Latina, basada en las comunidades indígenas, desde México hasta Ecuador, Paraguay y Bolivia. Es la democracia real que subsiste al nivel de las comunidades locales y que podría ampliarse al ámbito de toda la nación. En todos los ámbitos locales con mayor o menor pureza, la idea de comunidad permanece como un ideal por alcanzar. A menudo se encuentra adulterado por nociones derivadas de la colonización, primero, de la modernidad, después. La comunidad originaria se corrompe a veces por las ambiciones de poder ligadas a las estructuras propias del Estado nacional; otras, se superponen a ellas. Pero la comunidad permanece como un ideal de

convivencia que orienta y da sentido a los usos y costumbres locales aunque no se realice plenamente. Es ese proyecto el que tratan de renovar los nuevos movimientos a favor de los derechos indígenas en toda nuestra América.

En muchas comunidades indias su sustento económico, la tierra, no es apropiable individualmente, no es una mercancía, sino un bien común; el trabajo colectivo es muy importante, al igual que el disfrute de todos en la fiesta. La relación con los otros implica reciprocidad de servicios: el “tequio”, el cumplimiento de cargos, son servicios desinteresados a los que todo individuo está obligado; en correspondencia, todos, ante sus dificultades, son objeto de ayuda colectiva. No existen funcionarios permanentes. En sus sistemas de cargos las autoridades ocupan una función por tiempo limitado y no perciben remuneración alguna; por el contrario, a menudo gastan en el servicio su escaso patrimonio. Las decisiones se toman en asambleas, en las que participa toda la población, moderadas por un “consejo de ancianos”.

El etnolingüista Carlos Lenkersdorf, quien vivió muchos años en comunidades tojolabales en Chiapas, describe así una asamblea en un poblado:

En la asamblea todos toman la palabra y discuten: al final de la discusión un anciano interpreta y resume la decisión a que se ha llegado. Anuncia: “nosotros pensamos y decidimos...” Es decir —escribe Lenkersdorf— nosotros somos iguales y el anciano, gracias al hecho de tener corazón ya, intuye nuestro pensar comunitario y lo anuncia. Se ha logrado un consenso expresado por la palabra “nosotros”. Esta clase de asambleas nos demuestra la intersubjetividad en acto. Es la comunidad que vive gracias a la participación de todos y cada uno.

Cuando los zapatistas actuales, recogiendo un lema tradicional en los pueblos indígenas, hablan de que las autoridades deben “mandar obedeciendo”, se refieren a este tipo de vivencia de una comunidad en ejercicio. Pero ese ideal comunitario no siempre se realiza. La convivencia durante 500 años con una concepción diferente del poder, la fragilidad de los pueblos indígenas que subsisten, la corrupción y el ansia de enriquecimiento de caciques locales y grupos de interés económico, pervierten con frecuencia el espíritu comunitario. Sin embargo, en muchos pueblos aborígenes subsiste como un modelo ideal por alcanzar y a cuya pureza original hay que regresar. En estos últimos años el movimiento de restauración de la comunidad está en obra en toda nuestra América. Frente al individualismo de la mentalidad liberal, contra la idea de una sociedad resultante de la lucha entre intereses particulares, ese ideal proclama la supeditación del beneficio individual a un fin común: “Para todos todo, nada para nosotros”. En ese lema zapatista podría resumirse el ideal del comunitarismo indígena.

Ese Estado, sería diferente al Estado liberal actual. Sus fines serían diferentes en varios puntos.

Porque la democracia actual en México no expresa el poder real del pueblo, como indicaría esa palabra griega. Es, antes bien, una “partidocracia”: otorga el poder a los partidos registrados. La crisis actual señala una crisis de la democracia entendida como “partidocracia”. Es ésta la que establece un cisma entre todos los ciudadanos y los que pertenecen a un partido. Para ser votado, un candidato que pretenda cualquier puesto político, desde la presidencia de la república hasta el del menor municipio, debe ser postulado por un partido. En eso consiste una democracia sojuzgada por la partidocracia.

La “partidocracia” no considera la opción de otras formas de democracia más auténticas. Como una reacción, puede proponerse “democracia comunitaria”. Serían el germen, en pequeño, de “otro Estado”: un Estado desde abajo, basado en las comunidades, las que podrían relacionarse entre sí para constituir entidades más amplias, hasta la nación. Una “democracia participativa” o “comunitaria” no establecería una separación, como la representativa, entre representantes y representados; establecería la obligación de los representantes a rendir cuentas de su gestión, so pena de ser revocados; forzaría, en suma, a compartir sus decisiones con la comunidad que representan. Antecedentes históricos de esta forma de democracia hay muchos. En América Latina, sin duda, en las comunidades indígenas. Pero ahora también en Bolivia y Ecuador. No es necesario insistir que la democracia representativa actual no sólo no es la única posible, sino es la menos deseable de todas. Ésta es la primera respuesta a la exclusión de los pueblos indígenas de que antes hablamos.

Pero hay, sin duda, otros niveles de exclusión además de la señalada: la exclusión provocada por la pobreza. Una gran parte de la población la padece. Los excluidos por la economía intentan rescatar su pobreza mediante la migración a otro país, los Estados Unidos o aun Canadá, que pueda ayudarles a obtener el acceso al trabajo y a los recursos que no les da México. Es esa exclusión económica la que está en el fondo de la división política que se manifestó en la última campaña por la presidencia.

¿Cuál es entonces la alternativa? La única posible es abrir el camino para empezar a terminar con las formas de exclusión que antes he mencionado. Antonio Machado decía “Caminante: no hay camino; se hace camino al andar”. Hay que caminar fuertemente, sin prisa pero sin pausa, hacia la paulatina reconstrucción de una nación dañada. ¿Cómo? Desde abajo (desde el pueblo real, no el representado; desde la no dominación). Esta reconstrucción de la nación tendría que ser pausada, no violenta, paulatina. Estaría basada en las fuerzas unidas de que antes hablé contra la dominación de un sector de la sociedad que excluye al otro. Depuración radical. Resistencia organizada. Acción colectiva hacia un nuevo proyecto de nación.

## *De la academia a la bohemia y más allá*

**Bolívar Echeverría**

El que imita hace que una cosa se vuelva presente.  
Pero se puede decir también que juega a ser esa cosa,  
tocando con ello la polaridad que se encuentra  
en el fondo de la mimesis.

Walter Benjamin<sup>1</sup>

**E**l aparecimiento de las “vanguardias artísticas” del “arte moderno” introdujo toda una revolución en la manera de hacer arte que era propia de la época moderna: esta apreciación tiene un amplio consenso entre los tratadistas del arte y de la historia del arte. Un completo desacuerdo reina, en cambio, en la interpretación de este hecho. ¿En qué consistió propiamente esa revolución? Las ideas que propongo a continuación pretenden contribuir a la discusión que busca una respuesta a esta pregunta —espero que para aclararla y no para confundirla aún más.

El hecho mismo de esta revolución ha sido objeto de innumerables descripciones; escojo una al azar, bastante representativa:

Los creadores del arte moderno, especialmente en la pintura, entendían lo siguiente por mimesis o imitación de la naturaleza: una reproducción lo más fiel posible de las cosas reales, percibidas sensorialmente. Veían en el “naturalismo” el cumplimiento de este principio de una repetición “fiel al aspecto natural” que ofrecen las cosas. Por su parte, los contemporáneos de estos artistas consideraron inaceptable el atrevimiento de su obra cuando vieron que, al retratar los objetos, comenzaban a alterar arbitrariamente sus formas y sus colores y a hacer abstracción de la realidad observable hasta el punto en que se volvía imposible reconocer qué de las cosas conocidas por todos era lo que estaba representado en el mundo de las imágenes. Se comenzó entonces a hablar del arte “abstracto” y se vio en él el polo contrario más extremo frente al arte naturalista.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. Trad. de A. E. Weikert. México, Ítaca, 2003, p. 123.

<sup>2</sup> Friedrich Tomberg, *Mimesis der Praxis und abstrakte Kunst*, p. 7.

Si examinamos la revolución del arte moderno descrita de esta manera lo que salta a la vista es el hecho de que, con ella, parece haberse dado un vuelco o giro de 180 grados en la ubicación del objetivo o telos perseguido por los artistas en su trabajo: de dirigir su esfuerzo a la meta de aumentar la cercanía que el parecido o similitud de lo formado en su obra guarda con el modelo exterior a ella, estos artistas pasaron a encauzarlo precisamente hacia la meta contrapuesta: hacer presente, enfatizar y exagerar incluso, la inmensa lejanía de esa similitud, aunque sin dejar de suponerla en última instancia. Se diría que no están interesados en maximizar la cercanía o minimizar la lejanía de esa similitud; que lo que persiguen no es una representación del modelo capaz de producir un conocimiento “estético” del mismo, mientras más verista más gozoso, sino, por el contrario, en establecer una muy peculiar asociación mimética con él, que se despreocupa de su evidente falta de verismo, pues lo que le interesa es otra cosa: producir un desquiciamiento del hecho de “representar” en cuanto tal. Más en general, son artistas que parecen rechazar la posición de poder desde la que el artista convierte al mundo en simple “modelo” de sus reproducciones y hace del público un simple espectador o receptor pasivo de las mismas. Que además parecen dudar profundamente de que una obra de arte pueda cerrarse o concluirse jamás mientras haya alguien —aunque sea el mismo pero en otro momento— que aún no ha disfrutado de ella. Para ellos, la obra de arte se hace con el fin de vivir en el mundo de una manera especial, y no con el de dominarlo. Por esta razón ella es sobre todo algo más que un producto que el “creador” ha alcanzado y que entrega al “espectador”; salta por encima de la separación de funciones entre emisor y receptor. Está hecha para quedar siempre “inconclusa”, pues este último, que es quien en verdad la completa, nunca termina de ser un receptor diferente.

Suele reconocerse en la obra de los pintores impresionistas el comienzo de la historia de las “vanguardias” del “arte moderno”. En efecto, la rebelión ante la tarea impuesta al arte por la modernidad consiste en que, más allá de “dejar a medias” la obra de arte, en estado de “mero bosquejo”, según les parecía a sus contemporáneos, lo que hacen es explorar intencionalmente en ella su ser necesariamente un “bosquejo”, una representación que no cumple su propósito porque duda de sí misma como tal.

Al sustituir la percepción precisa, analítica, de la obra de arte por otra difusa, “en Gestalt”, el impresionismo se aparta de la creación/contemplación de la misma que la venía tratando como un objeto cerrado y terminado. La precisión verista o el “acabamiento” realista de la misma, que estarían dirigidos a pasar un examen epistemológico, no sólo resulta para él un rasgo o “virtud” inútil, inessential de la obra de arte, sino que implica toda una traición al tipo de percepción que correspondería a la misma. Paradójicamente, una “recepción gestáltica”, “desatenta” o “no reconcentrada” —para hablar como lo hará más

tarde Walter Benjamin— no es necesariamente el indicio de una indiferencia del receptor ante la obra de arte, sino todo lo contrario, como es notorio en la “recepción” intensa pero subliminal o subconsciente que tienen las obras arquitectónicas (cuyo consumo en tanto que valores de uso se da bajo el modo de un habitarlas que al hacerlo las “interpreta” como si fueran una partitura); es una recepción que consiste más bien en una peculiar contribución al “acabamiento” o la realización plena de la misma, en una participación que no sería *ex post factum*, ante la obra concluida, sino que estaría siempre en acto, pues forma parte esencial de la performance que hace de ella una ocasión de experiencia estética.

Resulta perfectamente comprensible la reacción que provocaron en sus contemporáneos los artistas “modernos” rebeldes a la modernidad, la de expulsarlos del oficio que la sociedad burguesa tiene consagrado como “arte”, calificando de “no-arte” lo que ellos hacían. No se engañaban al sospechar que la actitud de estos “no-artistas” implica un desacatamiento, cuando no una verdadera rebelión—retadora y escandalosa— contra el encargo o la encomienda determinante que la civilización moderna ha hecho al oficio de artista. Dentro de este proyecto civilizatorio, al artista le corresponde entregar a la sociedad imágenes de la vida, del mundo y sus objetos, en las que éstos se encuentren retratados o imitados lo más fielmente posible, con el fin de que así, al ser percibidos sensorialmente, reconocidos en su representación, provoquen en quienes aprecian tales imágenes el placer de apropiarse de lo que ellas representan. La obra de arte solicitada por la sociedad moderna capitalista debe completar la apropiación pragmática de la realidad —la naturaleza y el mundo social, sea real o imaginario— que el “nuevo” ser humano lleva cabo a través de la industria maquinizada y el peculiar conocimiento técnico-científico que la acompaña. Y lo hace de una manera especial; la apropiación que ella entrega de esa realidad es por un lado indirecta y por otro directa: indirecta, porque, en el objeto que ella vuelve apropiable, la realidad misma no está allí sino sustituida o “representada” por un símbolo o simulacro suyo; y directa o placentera (“estética”) porque el símbolo que representa esa realidad es aprehendido como una especie de “adelanto” cognitivo sensorial de la “verdadera” apropiación de la realidad, la apropiación pragmática, que se cumple con los productos del trabajo humano industrializado. Obras como las del “arte moderno” y sus “vanguardias” que, lejos de halagar este afán de apropiación simbólica del mundo, lo cuestionan y hacen burla de él, son en principio obras inaceptables que deben ser excluidas de la vida normal o formal consagrada por la modernidad capitalista.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Sólo cuando la “actualidad de la revolución” fue reprimida en Europa y la “industria cultural” con su competencia mercantil ha alterado el gusto y promovido un disfrute

El planteamiento de los artistas “de vanguardia” —que se manifiesta sobre todo en la práctica, aunque también en la teoría— impugna ese encargo o “misión” que la modernidad adjudica al arte; denuncia la intención reduccionista que hay en él y que disminuye o rebaja esencialmente el orden de la actividad humana al que pertenece la actividad artística en tanto que promotora principal de esa experiencia *sui generis* que es la experiencia estética; se rebela contra la convicción moderna capitalista de que el goce estético tiene su dimensión más adecuada en el orden esencial de la apropiación cognoscitiva del mundo. Su actitud es profundamente anti-cognoscitista.

Es preciso recordar aquí que esta actitud de desacatamiento del encargo moderno al arte no aparece recién en la segunda mitad del siglo XIX. Ya antes, durante toda la historia moderna, fue la actitud que estaba secretamente en la base de la producción de los artistas más fascinantes, desde el Renacimiento hasta el romanticismo: de Miguel Ángel y Da Vinci a Goya y Delacroix, pasando por el Tiziano, Velázquez o Rembrandt, por mencionar sólo la pintura y sólo unos cuantos nombres famosos. En las obras de todos ellos es notorio que el acto de la representación o imitación de la realidad se encuentra subordinado al modo en que se lleva a cabo, un modo que es en sí mismo cuestionador del hecho del representar y que sólo fue apreciado entonces como una “manera” o estilo inconfundibles, un toque o “aura” singular e irrepetible. Ya Kasimir Malevich, en el Manifiesto suprematista de 1915, observó agudamente: hay en la historia del arte a partir del Renacimiento un modo de producir objetos representativos de la realidad exterior a ellos que exige un trabajo sobre la objetividad misma del objeto representado y que lleva a esa objetividad hasta el límite de la evanescencia. Es el trabajo que se distingue por debajo de las obras de estos artistas excepcionales. En efecto, la actitud rebelde al mandato que subordina lo estético a lo cognoscitivo no es extraña a todo lo largo de la historia del arte en la época moderna; lo que sucede es que, de ser excepcional y no deliberada en los siglos anteriores, pasa a generalizarse y a volverse militante y programática a finales del siglo XIX.<sup>4</sup>

anti-vanguardista de la propuesta vanguardista, difundiendo una ampliación “progresista” de la noción tradicional de similitud entre modelo y representación, ese tipo de obras ha podido regresar de su ostracismo y recibir una aceptación comercial, en ocasiones monstruosamente exagerada.

<sup>4</sup> Cabe aquí una nota de orden terminológico acerca de las expresiones “arte moderno” y “arte de vanguardia”. Ambas son obviamente inadecuadas, pese a haber sido acuñadas por los propios artistas revolucionarios: la primera menciona como “moderno” algo que se define precisamente por su “alter-modernidad”, por la distancia respecto de una modernidad que ya existe, aunque sea de manera profundamente anti-moderna; la segunda propone un ordenamiento cronogramático de estrategia militar —primero la vanguardia, después el grueso de la tropa y finalmente la retaguardia— para algo que es

Las vanguardias del “arte moderno” proponen un vuelco o giro de 180 grados en el telos del arte: de perseguir el conocer placentero de una apropiación cognoscitiva inmediata en la representación del mundo pasan a buscar simulacros del mundo capaces de provocar un desquiciamiento gozoso de la presencia aparentemente natural del mismo. Más radicalmente, se trata de un vuelco o giro que trae consigo la propuesta de una re-definición de la esencia del arte, de una re-ubicación de su pertenencia dentro del conjunto de la existencia humana: de tener el arte su matriz en el comportamiento social de la producción pragmática debe pasar a tenerla en otro de un orden completamente diferente, el comportamiento del dispendio festivo.

En la segunda mitad del siglo XIX el artista efectúa un desplazamiento que, más allá de la anécdota, tiene mucho de “sintomático”: cambia de residencia. Abandona la academia y se adscribe a la bohemia. Su lugar deja de estar en los talleres destinados al oficio, bien dotados pero alejados de la vida popular; lo encuentra ahora en lugares como el Moulin de la Galette, donde la vida se libera de su compulsión productivista. El “no” a la representación pragmática que este arte “alter-moderno” –más que “moderno” – pone en práctica se acompaña de un “sí” a la mimesis festiva, trae consigo el proyecto de un re-centramiento de la esencia del arte en torno a la que fuera su matriz arcaica, pre-moderna: la fiesta. El rechazo a la academia y la predilección por la bohemia expresan en medio de la ebullición progresista de París, “capital del siglo XIX”, este profundo cambio en el escenario vital reconocido como propio por la actividad artística.

La fiesta suele entenderse como un hecho secundario dentro de la vida normal, como un acto de catarsis en el que ella se deshace más o menos periódicamente de la energía bruta o salvaje que ha sobrado y se ha acumulado después de la represión a la que debe someterla la vida civilizada a fin de garantizar la vigencia de sus formas. Mirar en ella otra cosa que no sea un mero apéndice de la vida productivista o, más aún, considerarla como un modo de ser esencial de la existencia humana, de jerarquía perfectamente equiparable si no es que superior a la de un modo de ser no festivo, es algo que sólo pudo aparecer después del libro de Nietzsche sobre la Tragedia griega, contemporáneo tanto del surgimiento del proyecto comunista de una modernidad alternativa a la capitalista como del nacimiento del llamado “arte moderno” y sus vanguardias.<sup>5</sup>

precisamente una eferescencia desordenada de propuestas de arte nuevo, donde este ordenamiento carece de todo sentido y donde en la fila delantera pueden figurar incluso propuestas francamente restaurativas del viejo arte, como las del grupo de pintores de la Sezesion vienesa, por ejemplo.

<sup>5</sup> El reconocimiento de la importancia esencial de la existencia festiva ha provenido principalmente de la sociología francesa y de la filología clásica. Algunos nombres

En la existencia festiva, el ser humano parece encontrarse “fuera de sí mismo”, si se supone que el estar “en sí mismo”, que sería lo más deseable, corresponde exclusivamente a la existencia entregada por entero a la actividad reproductora de la especie y de los “bienes terrenales” necesarios para sustentarla. En efecto, los mismos lugares en los que discurre la existencia productivista son sometidos a una transfiguración para fines de la existencia festiva; el tiempo mismo se desentiende del ritmo mecánico del movimiento pragmático y se atiende ahora a otros, completamente alterados; el propio cuerpo humano que produce y se reproduce se ve acondicionado para ella por alimentos, bebidas y olores inusuales, embriagadores o alucinantes; el mundo de la rutina se encuentra convertido en “otro mundo”. Si no abolidos, el telos y las normas de la existencia pragmática parecen suspendidos, fuera de vigencia, remplazados temporalmente por otras instancias imprecisas que sólo aproximadamente pueden ser llamadas “telos” y “normas”. Y es que la existencia festiva consiste en un simulacro: en su “mundo aparte”, de trance o traslado, sobre un escenario ceremonial construido ex profeso, hace “como si”: juega a que gracias a ella, a su desrealización teatral de lo real, a su puesta en escena de un mundo imaginario, aconteciera por un momento un vaivén de destrucción y reconstrucción de la consistencia cualitativa concreta de la vida y su cosmos; un vaivén de anulación y restablecimiento de la subcodificación que en cada caso singulariza o identifica a la semiosis humana, y por lo tanto un ir y volver que de-forma y reforma las formas vigentes en la estructuración de un “mundo de la vida” determinado. La experiencia del éxtasis en torno a la que se desenvuelve la existencia festiva es la de un retorno mimético al statu nascendi de la contraposición entre cosmos y caos, al estado de plenitud de cuando la subcodificación de la semiosis humana se está constituyendo, lo informe está adquiriendo forma y lo indecible está volviéndose decible; de cuando la objetividad y la subjetividad están fundándose.

“Fuera de sí”, el ser humano de la existencia festiva da sin embargo indicios de ser indispensable para el que está “en sí”, el no festivo, básico o normal, que se postula a sí mismo como prioritario. Es como si, paradójicamente, por debajo del telos manifiesto de éste —la acumulación del producto y la procreación—, su existencia productivista supusiera otro, secreto, que ella debe mantener reprimido, pero sin el cual no puede seguir adelante porque es la condición sine qua non del primero: el telos de la satisfacción ilimitada del productor, del consumo dispendioso de los “bienes terrenales” producidos por él, ese telos precisamente que parece ser el que guía a la existencia festiva.

indispensables: Emile Durkheim, Johan Huizinga, Roger Caillois, Georges Bataille, Carl G. Jung, Karl Kerényi, Mijail Bajtin, Mircea Eliade, Hans-Georg Gadamer; y actualmente: Joseph Pieper, Otto Marquard, Michael Maurer y otros.

La fiesta es la versión más acabada del comportamiento del *homo ludens* estudiado por Huizinga. Se conecta con el juego como el segundo tubo de un telescopio lo hace con el primero. Es en verdad el mismo juego, pero en un nivel o escala “superior”: ha pasado de ser la “puesta en contingencia” de la necesidad de todo cosmos en cuanto tal –de la vigencia de su capacidad de dar normas o reglas– a ser la “puesta en contingencia” de la necesidad de la forma de ese cosmos como un mundo de la vida concreto o identificado –de las realizaciones concretas de las reglas o normas cósmicas. Se trata de un juego que trabaja ahora, no abstractamente sobre la factualidad del cosmos como sistema formal sino sobre la factualidad sustancial del mismo: sobre la clave cualitativa de la totalidad de formas de un mundo de la vida concreto.

En la fiesta tiene lugar una ruptura o interrupción virtual y pasajera del modo ordinario de la existencia humana mediante la irrupción disruptiva en medio de ella de lo que podría acontecer en el modo extraordinario de la misma. Es como si, en ella, el caos –lo otro, humanizado o “domesticado” como la contraparte del cosmos humano– hiciera un gesto de amenaza, fingiera hacer estallar esa humanización o “domesticación” que lo tiene aherrojado, destruirla (así sea, lúdicamente, para reconstruirla después).

Sea en la versión pública, abiertamente ceremonial, del individuo colectivo o en la versión íntima e improvisada del individuo singular –cuyo ejemplo sería por antonomasia el estado de amor pasional–, la existencia festiva reactualiza miméticamente y de manera enfática y concentrada el fundamento mismo del modo peculiar del ser humano, esto es, la libertad, la capacidad de crear órdenes necesarios a partir de la nuda contingencia. Lo hace después de encontrar ese fundamento en los brotes excepcionales que hay de él en la existencia productivista ordinaria o cotidiana, así como en la memoria que queda de cuando se manifestó originariamente en la existencia extraordinaria, y en el deseo de que vuelva a manifestarse. Y la existencia festiva dispone para ello de un discurso propio, que no sólo la expresa y sale de ella sino que también retorna a ella, invocándola, el discurso mítico.

Definida como uno de los dos hemisferios o las dos dimensiones de la vida cotidiana –el rutinario, pragmático o productivista y el disruptivo, dispendioso o lúdico–, la existencia festiva vuelve evidente una bipolaridad o “maniqueísmo” estructural que parece caracterizar al modo de ser humano, con sus dos comportamientos contrapuestos y complementarios: el que corresponde al momento ordinario de la existencia, que sería un comportamiento automatizado u orgánico, autoconservador y “esencialista”, y el que corresponde al momento extraordinario de la misma, que sería libre o trans-natural, autocuestionador y “existencialista”. Lo mismo en su versión política que en su versión privada, el comportamiento en libertad –que se afirma como una trans-naturalización o transcendencia del automatismo animal– sólo puede

ser un hecho inestable y efímero, pues toda estabilidad y permanencia implica una esencialización o “re-naturalización” que vendría a negar ese trascender. Es como un brote excepcional en medio del continuum rutinario de la existencia cotidiana, pragmática y productivista; un brote que debe desvanecerse para que el otro comportamiento básico del ser humano, el comportamiento orgánico o automático, retorne dialécticamente, y él se convierta de nuevo en motivo de añoranza.

El hemisferio disruptivo-festivo de la existencia cotidiana pone en escena este segundo modo de comportamiento del ser humano, el modo extraordinario o libre; enfatiza su diferencia radical respecto del comportamiento ordinario, orgánico o automático.

Es bien sabido: toda obra de arte o, más en general, todo acto de consecuencias estéticas, aunque no lo haga necesariamente de manera espectacular o escandalosa, como lo hace la fiesta, introduce de manera esencial recortes espacio-temporales de excepción dentro del continuum pragmático-funcional que caracteriza a todo espacio-tiempo habitado por la vida productivista. La mimesis o teatralidad —esto es, el uso poético de la palabra, el movimiento dancístico del cuerpo, la musicalización del sonido, el reacomodo arquitectónico del espacio— “desentona”, interfiere, es disfuncional y choca con la buena marcha productiva de la vida cotidiana. La representación pintada en un cuadro, por ejemplo, interrumpe la continuidad funcional de la superficie del muro hecho para proteger ese micro-cosmos que es el recinto de la habitación humana; la obra escultórica hace lo mismo con la continuidad funcional del volumen espacial abarcado por él. Los hechos artísticos son como burbujas o instantes de dispendio improductivo, injustificado, lujoso, en medio de la masa compacta de la vida y del mundo entregados al pragmatismo y al productivismo que garantizan la supervivencia social durante toda la “era neolítica” o “de la escasez”. Si son aceptados dentro de ese espacio-tiempo es gracias a un compromiso que la vida rutinaria acepta cerrar con esa otra dimensión con la que comparte la vida cotidiana, una dimensión que, siéndole heterogénea, extraña, implicando una ruptura de su continuum, parece sin embargo resultarle a la vez indispensable, complementaria: la dimensión lúdica, festiva y estética.

El resultado de la actividad artística —la “obra de arte” — induce o al menos propicia la experiencia de esa mimesis de un mundo que se ha transfigurado ya durante la fiesta; prepara la repetición de esa experiencia extática con la que ésta repitió a su vez aquel tránsito primero que lleva a lo humano a autoafirmarse concretamente en esa diferenciación respecto de “lo otro”, a inventarse un código y al mismo tiempo una subcodificación identificadora para la innerización semiótica del comportamiento específicamente humano.

Presencia disfuncional en medio de la vida rutinaria, la obra de arte engaña con su consistencia cósmica, con su aparente trans-temporalidad o permanencia;

anclada en el material del que está hecha —la palabra, el espacio, el sonido, el color, la consistencia material, el olor, el sabor, etcétera— y segura de seducir alguno de los sentidos del animal humano —la atención mental, la vista, el oído, el olfato, etcétera—, pareciera que para ser tal no requiere entrar “en estado de fusión” retrotrayéndose a la consistencia dinámica de una actividad artística compartida que es la suya en verdad; pareciera bastarse a sí misma y no necesitar de nada ni nadie para suscitar en los humanos la experiencia estética. Esta fetichización de la obra de arte, que pretende eliminar de ella el momento “performativo” —de invasión disruptiva en el automatismo cotidiano— del que ella proviene y que se reactualiza con ella; que busca anular aquel acto en que, quien la disfruta, al disfrutarla como ella lo exige, la “completa”, es uno de los fenómenos característicos que se dan en torno a la obra de arte programada en la modernidad capitalista y que la revolución del “arte moderno” se propuso superar.<sup>6</sup>

Al hablar de las vanguardias del “arte moderno” y señalar que su actividad gira en torno al modo festivo de la existencia humana, y no al modo productivista y pragmático de la misma, se sugiere aquí que ella supone o propone una definición del arte radicalmente diferente de la que prevalece en la modernidad capitalista y a la que uno de los principales vanguardistas, Pablo Picasso, llegó en su práctica pictórica después de examinar el tipo de “representación” que implican las figuras escultóricas del arte africano. Una definición según la cual el arte se autoafirma como una mimesis de segundo grado, que no imita la realidad sino la desrealización festiva de la realidad; una mimesis que no retrata los objetos del mundo de la vida sino la transfiguración por la que ellos pasan cuando se encuentran incluidos en otra mimesis, aquella que la existencia festiva hace del momento extraordinario del modo de ser humano.<sup>7</sup>

Cuando Giorgio de Chirico propugna una “obra de arte metafísica” que bajo su aspecto realista, sereno, “da sin embargo la impresión de que algo nuevo debe estar sucediendo en aquella misma serenidad y que otros signos, más allá de los ya evidentes, deben estar actuando desde abajo sobre el rectángulo

<sup>6</sup> Bocetos que se hicieron al calor de una actividad artística compartida, íntima y efímera, se comerciaron algún tiempo después como si fueran obras cerradas en sí mismas e irradiadoras de un “aura”, ya no arcaica sino moderna, de una “magia estética” que el artista dotado de genio, el homo sacer de estos “tiempos descreídos”, habría puesto en ellas; obras que tendrían reservada su magia para quien puede comprarlas.

<sup>7</sup> En la fiesta, la desrealización del mundo cotidiano parte del sujeto individual —singular o colectivo—; él es quien se traslada a un escenario ficticio que se superpone al espacio-tiempo rutinario y lo transfigura. En el arte, en cambio, la desrealización estética de ese mundo emerge del objeto práctico, en la medida en que ha sido convertido en una repetición mimética —ahora sí en una “reproducción” o “re-presentación”— del objeto festivo.

del lienzo”; cuando un Kandinsky o un Brancusi invocan la “espiritualidad” de la creación plástica; cuando Kasimir Malevich habla de que “en el arte debe prevalecer una ‘supremacía absoluta’ de la sensibilidad plástica pura por encima de todo descriptivismo naturalista” y propone buscar “un arte no objetivo, en el que lo figurativo o representativo esté totalmente anulado” (“mi obra Cuadrado blanco sobre fondo blanco, dice, no era tanto un cuadro vacío, un icono borrado y puesto en marco, sino una invitación a percibir lo no objetivo o lo objetivo *in statu nascendi*”); cuando Marcel Duchamp tacha al artista como creador y lo subraya como “encontrador”; cuando Vladimir Tatlin se refiere a la “otra movilidad que hay en la inmovilidad de la escultura”; cuando Arnold Schönberg afirma la posibilidad de una “música absoluta”, atendida exclusivamente a “su propio lenguaje”; cuando Bertolt Brecht teoriza sobre su “teatro épico” como una mimesis autoconsciente; cuando Dziga Vertov distingue entre la función del ojo humano y la realidad represora de la mirada y propone al cine como liberador de la visión; cuando Adolf Loos, y más aún el Bauhaus, se empeñan en encontrar una “funcionalidad” del espacio arquitectónico que es capaz de trascender “desde el vacío” la que corresponde a su habitabilidad pragmática, todos ellos plantean el problema de una práctica del arte que saca a éste del ámbito en que parece ser una representación de la vida y el mundo, dirigida a un tipo especial, “estético”, de apropiación cognoscitiva de los mismos; una práctica nueva que lo traslada a otra esfera, en la que su relación con ellos es de un orden diferente. Este orden es el que se intenta definir aquí como el de una mimesis de segundo grado, referida a una primera, festiva, en la que, con necesidad, el ser humano reafirma en la región de lo imaginario la especificidad de su ser libre en medio del automatismo igualmente necesario de su existencia.<sup>8</sup>

El paisaje pintado no reproduce el paisaje que está extra muros del recinto humano sino el que rodeó y fue el trasfondo a la fiesta; reproduce lo que acontece con lo otro, lo no humanizado, al aceptarse y entregarse, en un

<sup>8</sup> La diferencia entre la primera mimesis y la segunda es una diferencia entre dos modos de onto-fanía (“verdad”) interrelacionados pero sin duda diferentes, el uno religioso y el otro artístico, que Martin Heidegger no llega a reconocer en el famoso ejemplo del templo griego, explicado en *Der Ursprung des Kunstwerkes* (Reclam Verlag, 1960). El templo como el recinto o la circunscripción espacial imaginaria, creada en y por la mimesis ceremonial festiva en la que la deidad se deja atrapar, y el templo como realidad pétreo que mimetiza ese espacio creado en y por la ceremonia son dos edificios que pueden existir sobrepuestos, confundidos el uno en el otro, pero que no necesariamente tienen que hacerlo. Una cosa es el baldaquino ceremonial de una comunidad judía (nómada) y otra el baldaquino artístico de Bernini en la iglesia de San Pedro (sedentaria por antonomasia). La una tiene en sí el germen de la otra, sin necesitar de ella; e igualmente ésta, aunque tiene a la primera de antecedente, puede existir por sí sola.

caso singular, como el fondo caótico de un cosmos humano que, él también, por su parte, se acepta y se afirma a sí mismo en calidad de una versión más, aunque especial, de eso otro.

No es la manzana real, pragmático-empírica, que adorna la mesa y llama a ser mordida y a endulzar y refrescar la boca, la que está pintada, retratada o representada en el cuadro de Cézane. Pero es innegable que en él hay algo así como una “representación” de “esta manzana”. Podría decirse que lo que en él está representado es una especie de “proto-manzana”: el fruto del manzano, en tanto que visto, oído, tocado, mordido y saboreado, pero todo ello sólo mientras acontece el momento de reactualización festiva de un hipotético hecho fundante en que el manzano habría dejado de pertenecer sólo a la cadena ecológica y habría aceptado convertirse sobre todo en alimento humano, en vehículo de una forma gustativa (un sabor), de una significación práctica inventada o creada por el ser humano, improvisada e introducida por él allí donde antes no había nada. No el objeto de la praxis productivo-consuntiva sino el “fantasma festivo” de ese objeto es lo que el pintor tiene ante sí como “modelo virtual” para su trabajo de “reproducción”.<sup>9</sup>

El arte sería así la actividad humana que se concentra en el intento de repetir, en condiciones de una cotidianidad no festiva, la experiencia que acontece en el recorte espacio-temporal de aquella mimesis festiva que reactualiza alucinadamente ese espacio-tiempo profundo —sea en lo hondo del tiempo pasado o en lo hondo de la “jetztzeit” o el “tiempo del ahora”, del que habla W. Benjamin— en el que un primer tránsito, fundador del “cosmos”, hace que la vivencia de “lo otro” como tal, que sería “insoportable” (como la presencia del “ángel de lo bello” en la Elegía de Rilke) sea efectiva, esto es, que aquello absolutamente “inefable” se vuelva una contrapartida del cosmos y sea ya sólo un “caos” o vaciedad de sentido; que lo indistinguible se vuelva palpable, audible, visible, y adquiera consistencias, olores y sabores, tonalidades y ritmos, perfiles y colores; que lo informe se convierta en una presencia perceptible, dotada de forma; que lo indecible y desconcertante resulte decible y concertador.

Dos observaciones finales sobre la reactualización de la actividad artística como una mimesis de la mimesis festiva.

A. La rebelión del “arte moderno” contra el programa artístico de la modernidad capitalista, su reubicación de la esencia del arte en el modo festivo de la

<sup>9</sup> De acuerdo a la interpretación “chamanística” que hace David Lewis-Williams de la pintura rupestre del pueblo San (Sudáfrica), el chamán-pintor, ya “en sus cabales”, plasma sobre las paredes de la gruta lo que vio en la alucinación de la ceremonia festiva. En la fiesta, y bajo los efectos de la droga, se abre una ventana a lo otro (como caos). El pintor pinta lo visto a través de esa ventana (D. Lewis-Williams y Jean Clottes, *Los chamanes de la prehistoria*. Barcelona, Ariel, 2001).

existencia humana, lo conduce necesariamente hasta el nivel más radical de la ruptura del acontecer cotidiano que esa existencia implica, aquel en el que ella, al mimetizarlos, cuestiona hasta los rasgos más elementales y decisivos de la “forma natural” arcaica, del modelo civilizatorio básico, neolítico, que prevalece aún por debajo de la vida humana moderna y su mundo. El “arte moderno” sólo es propiamente moderno —es decir, otra cosa que moderno-capitalista— en la medida en que su mimesis, que se lleva a cabo en una época de replanteamiento crítico de la esencia de la modernidad y su deformación capitalista, llega a poner en juego la concreción occidental arcaica de esa “forma natural” o la identificación occidental básica de esa estructura civilizatoria. Dicho en otras palabras, en la medida en que llega a profanar, desacatar y hacer burla del canon que refleja el ideal o la propuesta de perfección de esa “forma natural”; en la medida en que alcanza a poner en duda y relativizar su definición práctica de “la belleza”.

Para estos artistas occidentales, la “belleza” occidental deja de ser el objeto privilegiado de la experiencia estética, dado que ella consiste en haber alcanzado el grado más alto posible de “casticidad” o “clasicidad”, es decir, de fidelidad a un “subcódigo” concretizador o identificador del código de la semiosis humana que pertenece a todo ese tipo de subcódigos que es precisamente el que entra en crisis con la modernidad (pues son subcódigos que debieron ser construidos en medio de la escasez premoderna neolítica, es decir, de la hostilidad recíproca insalvable entre el ser humano y la naturaleza).<sup>10</sup>

El adiós a la belleza castiza, el “anti-clasicismo” como “anti-casticismo”, había comenzado ya en tiempos de Delacroix y el “malestar con Occidente”; se prolongó en el “orientalismo” del “modernismo” y llegó a culminar en el “africanismo” de Picasso, al que poco más tarde se sumarían todos los abominables “ismos” que fueron reunidos por la cultura oficial del estado nazi para montar la magna exposición “Entartete Kunst” (“arte degenerado”) en 1938. La “fealdad” de una “señorita de Avignon” (si se le compara con la belleza de una de las mujeres pintadas por Ingres en un harén) no es para los artistas de vanguardia un obstáculo, sino por el contrario el mejor de los accesos a la experiencia estética.

B. A mediados del siglo XIX apareció en Europa ese movimiento social y político que se autodenominó “comunismo” y que desde entonces pretende

<sup>10</sup> Anterior a la revolución del “arte moderno” (y freudiano *avant la lettre*), Karl Marx piensa que la infancia es definitiva, hasta que otra “infancia”, más fuerte, llega a sobreponérsele, y que si el prototipo griego de belleza “sigue dándonos placer estético” y tiene un encanto que parece “irrebasable”, “eterno”, es porque no ha llegado aún el tiempo en que las condiciones únicas e irrepetibles en las que se fundó sean superadas por otras de similar alcance pero “más fuertes” y de orden diferente (Karl Marx, *Grundrisse...*, p. 31).

transformar la “sociedad burguesa” o “moderna” mediante una revolución capaz de sustituir el modo capitalista de reproducir la riqueza, sobre el que ella se sustenta –un modo de reproducción que impide al ser humano ejercer su autarquía política y que necesita explotar sin piedad a los productores e incluso eliminar a muchos de ellos–, por otro modo de organizar la vida social en el que, dentro de la abundancia de bienes, que ya es alcanzable, prevalezcan la libertad, la igualdad y la fraternidad. En tanto que revolucionario, ese movimiento se trasladaba fuera de la política cotidiana, se ubicaba en la dimensión extraordinaria de lo político, allí donde la libertad propia de la existencia humana se ejerce en toda su radicalidad al fundar y volver a fundar las formas elementales de la convivencia humana. Los revolucionarios, los que se habían entregado a “cambiar el mundo, cambiar la vida”, avanzaban sobre la misma calle por la que transitaban los artistas “revolucionarios” o vanguardistas del “arte moderno”. La confusión era inevitable. Para muchos, la revolución en el ámbito de lo imaginario y la revolución en el plano de lo real parecieron ser una y la misma cosa.

En efecto, el modo festivo de la existencia humana, en referencia al cual el arte de las vanguardias afirma su especificidad, se encuentra en una relación mimética con el acontecimiento extraordinario por excelencia que es el de fundación o re-fundación de las formas concretas lo mismo de la socialidad humana que de la interrelación con lo otro, lo no-humano, es decir, con el acontecimiento de la revolución. El arte comparte con la fiesta su carácter de revolución efímera. Hay que añadir a esto que, para completar su propia “revolución”, las vanguardias del “arte moderno” necesitaban que una revolución se realizara también “en la vida”, una revolución que ellas veían comenzarteniéndoles precisamente a ellas como desatadoras del proceso.

La nueva relación entre autor y disfrutador de la obra de arte requería no sólo la permutabilidad de las funciones de emisor y receptor, sino el establecimiento de unas condiciones sociales en las que la actividad que produce oportunidades de experiencia estética no estuviese recluida en la órbita del “arte profesional”, sino fomentada en la cotidianidad, y esto no sólo como una compensación intermitente de su rutina, sino como un quiebre o un pliegue permanente de la misma, conectada dialécticamente con ella. Contribuir al establecimiento de esas condiciones era algo que ese arte de vanguardia consideraba como una tarea suya.

Pero también para la revolución que se abría paso en el plano social y político la coincidencia con la “revolución” dentro del arte era un hecho de importancia esencial: sólo la radicalidad de alcances civilizatorios que caracterizaba a este nuevo arte en tanto que reinsertado en la existencia festiva y dotado de una “destructividad” implacable, podía enseñarle a ella que cambiar el “modo de producción”, de uno capitalista a otro comunista,

implica ir hasta el fondo, hasta allí donde las formas arcaicas de la vida y su mundo –reproducidas oportunistamente en la modernidad capitalista por debajo de sus pretensiones “ilustradas” de innovación– necesitan sustituirse por otras construidas a partir de esas posibilidades de una abundancia y una emancipación armónicas con la naturaleza que dejó abiertas el advenimiento esencial de la modernidad.

Con la Segunda Guerra Mundial y la destrucción de Europa por el nazismo y sus vencedores, las vanguardias del “arte moderno” completaron su ciclo de vida. El nervio “revolucionario” que las llevó a sus aventuras admirables se había secado junto con el fracaso del comunismo y el fin de toda una primera “época de actualidad de la revolución”. La industria cultural, es decir, la gestión capitalista de las nuevas técnicas artísticas y el nuevo tipo de artistas y públicos, ha sabido también integrar en su funcionamiento muchos elementos que fueron propios del arte de esas vanguardias y hacer incluso del “arte de la ruptura” un arte de la “tradición de la ruptura”, un arte que retorna a su oficio consagrado en la modernidad “realmente existente”, a la academia restaurada como “academia de la no academia”, regentada por “críticos de arte”, galerías y mecenas.

Pero es interesante advertir que el giro vanguardista de hace cien años, que recondujo al arte al ámbito desquiciante de la existencia festiva, no ha podido ser anulado y que hoy en día una extendida “estetización salvaje” de la vida cotidiana, practicada por artistas y públicos improvisados, ajenos al mundo de las “Bellas Artes de Festival”, parece indicar que, pese a todo, no todo está perdido.

## *Ahora... ¿qué hacemos con “nuestra” filosofía!*

**José Luis Mora García**

**D**e un tiempo acá ha desaparecido casi por completo, pensaba decir que curiosamente, el interrogante, “¿existe una filosofía española?”, durante largas décadas formulado con la intención casi predeterminada de ser respondido negativamente o, al menos, serlo como problema.<sup>1</sup> Las razones, si las había, apenas se basaban en la investigación histórica y sí en argumentos que remitían a la universalidad del pensamiento filosófico, asentada bien en modelos de carácter escolástico aunque no se dijera así explícitamente; o bien, y ahora sí, en la construcción de la razón moderna sobre los modelos de la física y la matemática. Los primeros terminaban remitiendo a la tradición católica poco atraída por las relaciones entre la razón y el Estado; los segundos lo hacían para sostener que el sur de Europa habría quedado fuera de tal sofisticación del entendimiento humano... salvo los que aún siendo sureños se habrían librado de tal oprobio. Nunca terminaba de explicarse cómo determinadas élites habían conseguido esto pero siempre se comenzaba por el resultado: que España (quiero entender que se incluía a Portugal) no había desarrollado un pensamiento filosófico salvo en sus minorías selectas. En cierta manera así parece sostenerlo Reyes Mate cuando afirma:

<sup>1</sup> Este es un viejo planteamiento que podemos rastrear hasta en artículos como el firmado por María Zambrano en la revista editada en México, *Las Españas* (1948), cuyo título era “El problema de la filosofía española” y que se abría precisamente con el interrogante “¿Ha existido en verdad filosofía en España?”. En verdad, la conclusión, por aquel entonces y a diferencia de lo sucedido años después, era afirmativa y, al tiempo que nos ofrecía la clave de su razón de ser, concluía de esta manera: “Pero sistemática o no, y quizá que afortunadamente nunca pueda serlo del todo, la Filosofía española prosigue en su empeño de rescatar, de dar libertad al espíritu encerrado en el laberinto de nuestra vida” (James Valender y Gabriel Rojo Leyva, *Historia de una revista del exilio* (1946-1963). México, El Colegio de México, 1999, pp. 608-614).

No se ha parado mientes en reflexionar sobre el destino de los nacidos después de la guerra que salen a Europa en busca de lo que aquí no hay. [...] Quiero decir lo siguiente: se integraron tanto en el pensamiento que encontraron en las universidades francesa, alemanas o británicas que se incapacitaron para pensar la realidad inmediata española [...] En el esfuerzo por liberarnos de la escolástica nos hacíamos dependientes de la buena filosofía europea.<sup>2</sup>

Hacia finales de los setenta el citado interrogante comenzó a formularse por grupos minoritarios y con otra intención: la de comprobar si era cierta, y con esa rotundidad, la tal inexistencia de filosofía española. Podría ahora, remitirme para ejemplificar los debates de aquellos años, a las Actas del Seminario de Historia de la Filosofía Española (Salamanca, 1978) pero lo haré con un libro que llevó precisamente ese título: *¿Existe una filosofía española?* Por cuanto contiene las reflexiones de tres de los nombres que comenzaron ese diferente planteamiento: los profesores José Luis Abellán, Antonio Heredia y Diego Núñez.<sup>3</sup> Eran los años a caballo entre los finales del franquismo y los primeros pasos de la España democrática y la orientación que adquirió el debate no puede desligarse de ese contexto histórico. Indudablemente pugaban en el mismo tres diferentes concepciones de España: una era heredera del tradicionalismo para el cual hablar de filosofía española y de tradición católica era decir lo mismo; las otras dos orientaciones se movían en el ámbito ideológico más liberal, incluidas las posiciones más a la izquierda. Aquí, unos abogaban directamente por el rescate, que ya consideraban demasiado tardío, de las tradiciones europeas y negaban, sin más cualquier atisbo de filosofía en España (el grupo al que se refiere Reyes Mate) mientras que una pequeña escisión, donde a su vez convivían diferentes matices, abogó por mirar hacia la historia de España y estudiarla con las técnicas propias de la historiografía para cargarse de argumentos antes de seguir manteniendo el tópico al uso. Ciertamente, por esos mismos años acaeció algo similar en el ámbito de las ciencias al crearse en 1977 la Sociedad Española de Historia de las Ciencias

<sup>2</sup> Reyes Mate, "Pensar en español aquí y ahora", en *Arbor. Ciencia, Pensamiento. Cultura*, núm. 734, 2008, pp. 979-988.

<sup>3</sup> Juana Sánchez-Gey, ed., *¿Existe una filosofía española?* Madrid, Fundación Rielo, 1988. Los índices de las Actas del Seminario salmantino pueden verse en [www.ahf-filosofia.es](http://www.ahf-filosofia.es).

Sobre las características que ha tenido este debate en España durante estos años, los grupos que lo han protagonizado, etcétera. Puede verse José Luis Mora García, "Avances en el estudio de la filosofía hispánica", en Mieczysława Jaglowskiej, ed., *Z Misil Hiszpanskiej I Iberoamerykanskiej*, Olsztyn, Instituto Cervantes e Instituto de Filosofía, 2006, pp. 13-30. También puede verse en la web citada más arriba.

en cuya revista *Llull*, que se publica desde entonces de manera continuada, pueden comprobarse debates y argumentos bastante análogos, sobre todo en sus primeros números.

Ferrater Mora, de manera muy esquemática, utiliza la denominación de europeizantes e hispanizantes para esta doble actitud de quienes recorren el mismo camino en su doble sentido, “como dos lados de España” y “ambos tan auténticamente españoles, que aun los menos afectos a lo que se ha llamado, acaso con excesiva ligereza, porque es expresión multívoca y traidora, la tradición española, aun ellos han sido siempre, no sólo en el fondo, sino en la propia superficie, los más ardientes españoles”.<sup>4</sup> No es aplicable del todo a lo que aquí queremos decir, ni siquiera entendiéndolo en términos de grados de defensa de lo europeo y de lo español, pero sí es indicativo de la dificultad que conllevaba afrontar esta empresa cuando lo que realmente le faltaba a los intelectuales a cuyo grupo de edad pertenece el propio Reyes Mate y sucedía a todos era que nos faltaba la reflexión sobre España y Europa que ya habían hecho los discípulos de Ortega, es decir, por quienes hubieran sido nuestros maestros y no pudieron serlo pero sí lo fueron en otros países principalmente de América Latina. Y, por supuesto, nos faltaba la reflexión que la generación del exilio hizo sobre la propia América. La diferencia radicó, en esos momentos de la historia de España, en que un grupo decidió ya a finales de los sesentas buscar ese eslabón que faltaba, mientras otros hacían lo que indica Reyes en las palabras citadas: prescindir de la historia de la filosofía española y buscar en Europa lo que aquí ni había ni... había habido.

Debe señalarse, que, lógicamente, el mundo americano de lengua española apareció con anterioridad a quienes miraron hacia la historia de España, pues ahí estaba América. De hecho Abellán publicó su *Filosofía española en América* en 1966 y al Seminario fundado por Antonio Heredia en Salamanca, 1978, asistieron desde las primeras sesiones filósofos provenientes de distintos países de la América Latina. La propia denominación del Seminario se amplió en su segunda edición (1980) pasando a llamarse Seminario de Filosofía Española e Iberoamericana con sección propia de temas americanos y un monográfico en 1992. Pero hoy sabemos que nos faltaba algo, para ser sinceros, algo muy importante: la convicción de que no podíamos estudiar la historia del pensamiento español sin conocer bien la filosofía de los países americanos. Quedaban excluidos de esta carencia quienes habían viajado a universidades americanas o quienes, por edad y por ubicación profesional, mantenían contacto personal con los exiliados. La mayoría carecíamos de esa experiencia para dar un salto cualitativo en ese proceso de estudio y para poder entender adecuadamente lo

<sup>4</sup> José Ferrater Mora, *España y Europa*. Santiago de Chile, Cruz del Sur, 1942, p. 54.

que escuchábamos a los colegas americanos. En realidad faltaban algunos años para que esto se produjese y en ese proceso debe incluirse la recuperación del pensamiento filosófico, literario y científico de los exiliados. Más allá de los grupos minoritarios que nunca perdieron el contacto,<sup>5</sup> para la mayoría era un mundo desconocido o conocido muy parcialmente.

Mas no creo que, a pesar de las carencias señaladas en el proceso seguido por este grupo, éste pueda ser despreciado o considerado inútil. Mas bien considero que los rápidos pasos que estamos dando en la última década hubieran sido imposibles sin el trabajo realizado durante los años anteriores y sin poder ofrecer el conocimiento que de la historia del pensamiento español hoy tenemos. La consolidación del sistema democrático ha sido, por otra parte, decisiva para la consecución de estos avances. Y, a su vez, la evolución de la España democrática se beneficia del mejor conocimiento que hoy poseemos de nuestra historia.

En este orden de cosas reconozcamos que los países americanos han debido recorrer, en lo que se refiere a sus propias tradiciones filosóficas, su propio camino, con el punto añadido de que España era el país conquistador y el español, idioma del Imperio. Este proceso ha incluido —e incluye— una gran complejidad al parecerse mucho a un cruce en que caminos que han partido de puntos diferentes han de encontrarse en algún momento y en un punto para que todos ellos adquieran su sentido. Esas dificultades se refieren, primero, a un pasado común de varios siglos donde se han fijado las distintas posiciones que se establecen cuando éstas se basan en el dominio. Segundo, necesitan de la recuperación del anterior periodo indigenista que debe ser estudiado y reubicado en la historia de la nación. Tercero, debe propiciar el análisis del proceso de emancipación, no menos largo y complejo, en el que se han incorporado tradiciones filosóficas que pueden haber desempeñado nuevas formas de neocolonización cultural. Y, en cuarto lugar, la fase en que estamos: cuando los procesos de conocimiento de nuestras respectivas historias llevados a cabo hasta ahora nos han llevado al convencimiento de que ya no es posible, si queremos realmente avanzar, si no es haciéndolo desde la reciprocidad.

Este proceso ha sido reconstruido por el peruano David Sobrevilla en el trabajo que publica la revista *Arbor* ya citada: “¿Pensar en español desde América Latina (y España?)”.<sup>6</sup> Ahí expone tanto las generaciones que han ido

<sup>5</sup> José Luis Mora García, “El significado de insula en la cultura y la filosofía españolas en la segunda mitad del siglo xx (1946-2000). Un puente con el exilio”, en VV. AA., *Pensamiento español y latinoamericano contemporáneo II*. Universidad de Las Villas/Editorial Feijoo, 2006, pp. 79-111.

<sup>6</sup> Ver nota 1, pp. 1 007-1 014.

haciendo este camino desde el siglo XIX hasta la actualidad, como las corrientes principales que existen actualmente en América Latina donde el lugar que cabe a los historiadores de las propias tradiciones filosóficas ha de reconocerse que es, al igual que en España, aún reducido. En cambio sí ha gozado de más interés el pensamiento sobre América y lo americano cuando podría pensarse que el proceso debería haber sido inverso. Mas esta orientación ha crecido en el marco de los estudios culturales o interculturales y no tanto bajo intereses historiográficos. Aún así, pueden ya manejarse historias de la filosofía de los principales países de la América de habla española y portuguesa.

Así pues, aunque hablemos de un proceso difícil, dado que, durante los últimos siglos, los modelos canónicos dominantes en la construcción de la razón filosófica y, sobre todo, en su institucionalización se han desarrollado en la Europa del centro y del norte, reconozcamos que algunas circunstancias comienzan a sernos favorables. Unas tienen que ver directamente con la propia coyuntura que vive la filosofía abocada a un planteamiento intercultural superador de cualquier etnocentrismo; otras pertenecen al ámbito social, político y cultural, y todas ellas están contribuyendo a mover algunas fortalezas que creíamos inexpugnables.

El eurocentrismo, sobre el que se conformaron los Estados-nación en el siglo XIX, ha ido resistiendo a lo largo del XX a pesar de las fortísimas crisis sufridas por la razón europea en torno a 1914 y luego con la guerra de 1939 a 1945 pero ha terminado por ceder a partir de los ochentas en que se ha abierto el tiempo que ahora vivimos bajo la impronta de la interculturalidad. Un mundo mucho más excéntrico, que está obligando a la filosofía a una reformulación en profundidad, si bien hay síntomas de desorientación para quienes añoran los modelos de racionalidad construidos a partir del XVII.<sup>7</sup> Vale

<sup>7</sup> Me remito, como ejemplo, a los testimonios de dos filósofos de los cuales se ha ocupado el periódico *El País* recientemente. El primero es el alemán Boris Groys quien pasó por Madrid con motivo de la presentación de su libro *Bajo sospecha*. Una fenomenología de los medios es entrevistado. A la pregunta “¿Cómo entiende la filosofía en una época tan poco amiga del pensamiento?” responde: “la filosofía se ocupa desde siempre de preguntas eternas que no tienen respuesta. Así que hay un espacio donde están aquellos que se han entretenido con estas cuestiones, y de lo que se trata es de hacerse un hueco. Es un lugar poblado de muertos (Platón, Kant, Descartes...) y tienes que buscar tu manera particular de ocuparte de estas preguntas que no tienen respuesta, dialogando con ellos, discutiendo, peleando si hace falta. Si son preguntas que pueden contestarse ya no serían eternas y no estaríamos hablando de filosofía.” “¿Y cómo se ha instalado usted en ese territorio?” La respuesta es elocuente: “A la defensiva” (*El País*, 26 de julio de 2008).

El segundo testimonio es un breve artículo firmado por Víctor Gómez Pin, “De Pekín a Seúl, la hora de la filosofía” (*El País*, 25 de agosto de 2008) donde a la vuelta del Congreso Mundial de Filosofía celebrado en Seúl deja constancia de que el “país extranjero

esto, por igual, para todos los países de habla española aunque sea con algunos matices diferenciadores debidos a factores sociales o políticos. Si nos referimos a cuestiones que tienen que ver con las relaciones entre nuestros propios países, sin duda, ha sido decisiva la recuperación del pensamiento de los exiliados españoles del 36, tan bien acogidos en América. Cuando digo “recuperación” lo digo desde ambos lados: desde América porque la reflexión que se vieron obligados a hacer de una realidad nueva para ellos les obligó a revisar, enriquecer o cambiar conceptos de su formación europea y esa reflexión potenció los gérmenes existentes de un pensamiento apenas germinal en los años cuarentas. Al tiempo, y esto ha sido determinante, sirvió para descubrir la España no imperial sino la republicana, en el sentido tantas veces apuntado por Ambrosio Velasco. “Desaparecerán —decía María Zambrano en uno de sus artículos de *Hora de España*— de una vez para siempre la arqueología sobre España y las disputas sobre su huella en el mundo. La huella de ahora es surco que penetra tan hondo en la naturaleza humana que alumbraba zonas casi inéditas del hombre, aunque profetizadas y presentidas”.<sup>8</sup>

Mas esta reflexión suya ha contribuido decisivamente al conocimiento de España. La propia Zambrano lo afirmaba así de tajante: “Fue desde América cuando descubrí España”.<sup>9</sup> En general todo este artículo dedicado a Pablo Neruda debe ser tenido en cuenta para los propósitos que apuntamos en estas páginas como confesión de las nefastas consecuencias del olvido de América y por ello del olvido de nosotros mismos. “No sé —se sinceraba Zambrano en

con mayor representación ha sido Rusia. Y que también fueron numerosos los participantes españoles...” si bien señala como punto penoso “la testimonial representación de la mayoría de los países asiáticos y muchos de la Europa no comunitaria y América Latina. Pues obviamente —deja caer— no todos los continentes están homologados en lo referente al peso que en la educación se está en condiciones de otorgar a la filosofía”. A partir de aquí el profesor Gómez Pin quien debe haber constatado también que ha habido un desplazamiento de los centros tradicionales, sustituidos por otros más “exóticos” en los que aparecen Confucio o Buda, que no recuerdo me explicaran en la carrera, queda enredado en la cuestión de la universalidad de la filosofía que termina reduciendo a un estado de ánimo de pesimismo u optimismo antropológico. En fin, ambos testimonios “a la defensiva” muestran que algo se ha movido en estas últimas décadas y que cuesta mucho cambiar la propia posición. La reducción que nos propone el profesor Gómez Pin, como función de la filosofía en el tiempo actual, queda reducida a un formalismo: “educar a la humanidad a través de la filosofía equivale a posibilitar que se actualizara en cada uno de nosotros el conjunto de potencialidades que nos marcan como seres de razón”. Esta reducción también me suena a posición defensiva frente a la experiencia del policentrismo a la que los exiliados españoles dieron ya respuesta cuando se encontraron con la realidad americana. Y fue mucho más interesante y abierta.

<sup>8</sup> María Zambrano, “El español y su tradición”, en Jesús Moreno, ed., *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*. Madrid, Trotta, 1998, p. 143.

<sup>9</sup> M. Zambrano, “La tierra de Arauco”, en J. Moreno, ed., op. cit., p. 223.

esta reflexión, tras su estancia en Chile durante parte de 1936 y 1937— pero pienso que ha tenido que ser necesario que España muestre su cara verdadera, que rompa la espesa costra formularia, el fuego de su verdadero ser, para que vuelva a parecer como Madre del Nuevo Mundo”.<sup>10</sup> Y es al final de este texto, mitad artículo y mitad confesión de sus propios sentimientos, cuando recupera la idea de “cultura hispánica” como expresión de la “cultura humana, universal, que el hombre precisa para salir del atolladero en que se encuentra”, escrito en plena Guerra civil y poco antes de que comenzara la segunda guerra europea. No es sospechosa María Zambrano de afanes imperiales y probablemente fue la intelectual más lúcida contra el tradicionalismo español y contra los que ella denomina “sedicentes revolucionarios” porque considera que ambos hacen del pueblo un objeto. Los primeros porque lo hacen “suyo como cosa”; los segundos porque se “permitían hacer al pueblo objeto de sus discursos y elucubraciones”.<sup>11</sup> José Ferrater Mora, en un temprano texto de 1942 publicado en Chile, matizaba estas palabras de Zambrano si bien, creo, manteniendo un sentido muy semejante: “En realidad —decía— el que sea auténticamente español no puede sentir la pérdida de América como la desintegración de un imperio, como un desastre, sino como un parto. Y el parto no se mide por su dolor, sino por su fecundidad, aunque esta fecundidad represente dar origen a seres independientes y separados, como lo es inevitablemente todo hijo”.<sup>12</sup>

Y tras un largo párrafo en que explica este hecho histórico donde libera de toda huera literatura oficial la expresión “madre de naciones” explica que no habría habido acto de generosidad pero sí la posibilidad de compartir un valor de universalidad, no en la versión imperial que sería la versión “pervertida, “veneno de la historia” sino en aquella otra en la que se expresaba el clásico latino: “porque nada humano y universal puede serle ajeno”. Y esto sí es un aspecto importante en el que suele incidir Ambrosio Velasco cuando habla de este tema<sup>13</sup> porque aquí se anclan las razones históricas que nos llevan a hablar de una filosofía en lengua española, iberoamericana o como quiera denominarse.

Así pues, la recuperación del uso genuino de ciertas palabras puede ser muy útil en la medida que este “descubrimiento” se basa en la reciprocidad y el reconocimiento de la mutua relación como base de una unidad que no pone en peligro la necesaria pluralidad. Quienes nos formamos en la escuela de los años cincuentas en España hemos tenido la misma prevención, o mayor

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 226-227.

<sup>11</sup> M. Zambrano, “El español y su tradición”, en J. Moreno, ed., *op. cit.*, p. 141.

<sup>12</sup> J. Ferrater Mora, *op. cit.*, pp. 49-50.

<sup>13</sup> Ambrosio Velasco, “Pensar en español en el mundo iberoamericano multiculturalista”, en *Arbor. Ciencia, Pensamiento. Cultura*, núm. 734, 2008, pp. 1 035-1 040.

incluso, hacia palabras como “hispanismo” o “hispanidad”. Después, ya en la España democrática hemos debatido en muchas ocasiones sobre esto y fue el profesor Elías Díaz, persona de trayectoria intelectual y política íntegras y gran estudioso de todo el liberalismo progresista del XIX, quien me sacó de dudas al hacerme ver que merece la pena recuperar este sentido de las palabras para evitar “cosificaciones” como las denunciadas por Zambrano. La ponencia del profesor Enver Joel Torregrosa, de la Universidad de Rosario en Bogotá, me ha reafirmado en la necesidad de recuperar algunas de estas palabras que fueron pervertidas por su utilización imperial o fascista. Su título, “Filosofía hispánica: premodernidad, modernidad y posmodernidad”<sup>14</sup> es sencillamente una propuesta de programa de investigación y estudio que modifique los parámetros en los que hasta ahora hemos estudiado nuestras respectivas historias y lo hagamos de manera interdependiente como única forma de obtener éxito en la empresa. Valga, para eliminar cualquier sospecha, esta afirmación suya que comparto: “La hispanidad no es “Ibero-América”. La conjunción que vincula España y América no es sólo una acción mental o el deseo manifiesto de una buena voluntad comunicativa. Como Eduardo Nicol señala –citado por Enver Torregrosa–, la hispanidad no es la españolidad, ni una simple adición de componentes separados por el mar, sino la cualidad común a los americanos y españoles que viven múltiples formas de hispanidad”.<sup>15</sup>

Por caminos, quizá, dispersos, sin un trazado previo sino mediante tanteos, en el más puro sentido machadiano del “se hace camino al andar”, lo cierto es que tanto los grupos españoles, a los que me refería, como los americanos que, más o menos directamente, se han movido en la órbita de influencia de los exiliados (si nos atenemos al caso español y hablando ya de una influencia consistente en la vida cultural y académica más allá de algunas noticias o de la edición de algunos textos, hablamos de unos veinte a veinticinco años hacia acá, no más), hemos terminado por converger. Y lo que está sucediendo en estos últimos años es que se ha producido un acelerón en la investigación de nuestras propias tradiciones, con proyectos institucionales de gran recorrido, que incluyen la investigación en archivos, la edición de obras de los que Carmen Rovira, con mucho acierto, llama “nuestros clásicos” y con la difusión de todo ello a través de actividades académicas de carácter regular. Puede comprobarse, igualmente, cómo se llevan a cabo múltiples reuniones filosóficas entre profesores de América y de España. Y todo esto nos sitúa ya en otro plano y en otro momento del proceso.

<sup>14</sup> Puede consultarse en la web [www.ahf-filosofia.es](http://www.ahf-filosofia.es).

<sup>15</sup> Eduardo Nicol, *El problema de la filosofía hispánica*. Madrid, Tecnos, 1961. En general todo el epígrafe al que pertenece este texto resulta interesante de ser leído hoy en día (pp. 88-102).

Hemos alcanzado ya, a estas alturas, algunos acuerdos, fruto de la investigación de décadas: Primero, que existe una filosofía en lengua española con características reconocibles en torno a una concepción humanista que bien puede comprobarse en artículos como los firmados por Eduardo Nicol, “Propiedad y comunidad” o por Eugenio Ímaz, “Angeología y humanismo”, ambos publicados en la revista *Las Españas*, ya mencionada. El desarrollo de este punto es clave aunque su completa explicación excede las pretensiones de las breves reflexiones de este artículo pero pueden hallarse muchas respuestas en trabajos de autores americanos y españoles. Ferrater Mora, en el libro que venimos citando, publicado precisamente en Chile, lo señala taxativamente y su conclusión vale, en un sentido, para el tiempo en que fue escrito y, en otro, para el nuestro. Lo hallamos muy claramente expresado en estas palabras suyas: “Si en el mundo actual acaba por sobreponerse la libertad de la persona –lo único que verdaderamente importa– a esta terrible deshumanización que estamos ahora viviendo, no habrá que olvidar que la lucha por esa libertad esencial comenzó en España”.<sup>16</sup> Claro que no es ingenuo su autor y sabe que este tema está “demasiado circundado de honduras” pero, para explicarlo, está la investigación histórica. Segundo, que el periodo colonial fue demasiado largo y complejo como para que pueda despacharse indicando que la única filosofía fue la escolástica decadente. En este sentido, las investigaciones promovidas por el equipo de Ambrosio Velasco son fundamentales,<sup>17</sup> así como las ediciones de autores mexicanos de los siglos XVII y XVIII. Lo mismo puede decirse del trabajo que viene desarrollando la Universidad de los jesuitas en Bogotá con la edición de textos de todo este tiempo. Tercero, y esto vale para los dos últimos siglos, tengamos en cuenta las intensas relaciones recíprocas desde un punto de vista filosófico, hoy bastante mejor conocidas que hace unos pocos años gracias al trabajo de historiadores americanos y españoles.

Llegados aquí y, como punto esencial, en cuarto lugar, la constatación de que es imposible avanzar en el conocimiento de las historias de las filosofías nacionales de nuestros países si no es mediante el trabajo puesto en común, pues no son las fronteras las que determinan el ámbito del desarrollo filosófico sino la historia en la medida que nos ratifica, en cada paso que hemos ido dando, ese pasado común pero, más aún si cabe, en cuanto señala un horizonte de posibilidades para una comunidad de más de cuatrocientos millones

<sup>16</sup> J. Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 58.

<sup>17</sup> A. Velasco, *Republicanism and multiculturalism*. México, Siglo XXI, 2006; Carolina Ponce, coord., *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*. México, UNAM, 2007; Carmen Rovira, *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*. México, Cámara de Diputados/Miguel Ángel Porrúa, 2004; Luis Patiño Palafox, *Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista*. México, Publidisa, 2007.

de personas que hablan la misma lengua. Esto nos obliga a plantear nuevas formas de organización transnacionales y a un cambio radical en la forma de plantear la investigación y la docencia de la historia del pensamiento filosófico de la comunidad iberoamericana.

Este espíritu fue el que guió los seminarios que tuvieron lugar en la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad de Querétaro y la Universidad de Guanajuato en los que junto a profesores de esas universidades tomaron parte profesores de la Universidad Autónoma de Madrid durante la última semana de junio del presente año 2008. Lo que nos planteamos en esos encuentros fue lo siguiente: cómo potenciar la investigación y la docencia de la historia del pensamiento filosófico de nuestras respectivas tradiciones en lo que tienen de común; concretar por qué esto debe hacerse; las consecuencias que se derivan de las nuevas investigaciones en la revisión de una nueva forma de hacer la historia de la filosofía; y, finalmente, la constatación de que necesitamos organizaciones más consistentes y de carácter transnacional para poder llevar a cabo esta labor de carácter historiográfico.

Sobre lo primero ya he ido refiriendo, a lo largo de estas páginas, parte del trabajo hecho. Lo segundo y tercero supone una novedad importante. Hablamos de la incorporación de todas estas tradiciones por cuanto consideramos conduce a una modificación importante de los cánones sobre los que se han escrito hasta ahora la mayoría de las historias de la filosofía. Hoy ya sabemos que es imposible conocer la modernidad filosófica, es decir, la producción de los siglos XVI-XIX sin conocer, a su vez, la producción de nuestros países –sistemáticamente negada sin apenas haberla investigado y menos conocido y difundido. Estas tradiciones que algunos han calificado de “veladas”, otros de “heterodoxas” o “disidentes”, son enormemente útiles en la reconstrucción de un modelo de racionalidad que ha venido a colocarse en el centro a lo largo de nuestros días tras las crisis europeas ya mencionadas, precisamente cuando vivimos en un mundo excéntrico. Sobre todo porque la racionalidad centroeuropea dejaba fuera a medio mundo. La intervención de Carmen Rovira fue especialmente lúcida en este punto al reivindicar a quienes llamó no sólo nuestros clásicos sino los “imprescindibles”, teólogos que llegaron de España; autores como Gorriño, Serrano Maldonado, Gamarra; jesuitas criollos mexicanos... Mas con esto no hablamos sólo de un ensanchamiento cuantitativo, es decir, que habría que estudiar a más autores, sino de una modificación cualitativa importante por cuanto estos autores remiten a cuestiones que revisan en profundidad la forma cómo la modernidad dominante ha enfocado la instalación del hombre en el mundo, la construcción de la subjetividad, la recuperación del individuo, etcétera. Ya me referí anteriormente a los análisis que del pensamiento de Suárez hizo Nicol, y que sobre el humanismo ha realizado Ímaz como ejemplos de una orientación que está cobrando cada día mayor fuerza.

Con esto llegaríamos al punto sexto y último, precisamente el que da título a estas reflexiones. Una vez aquí, es decir, superadas las primeras etapas del camino, incluidas respuestas al interrogante apuntado al principio que vale para todo el ámbito hispanoamericano y no sólo para España; producidas las convergencias a que me he referido y, en definitiva, realizados todos estos avances, ¿qué hacemos ahora con nuestra(s) filosofía(s)? Quiero decir que se nos plantean cuestiones de importancia de cuya resolución se derivarán consecuencias para nuestros propios países y para la filosofía misma como forma de conocimiento. Éstas serían algunas: desde dónde enfocarla, dónde colocarla tras siglos de sostener su inexistencia, cómo articularla con otras tradiciones filosóficas que han dominado la vida académica por su consistente institucionalización y así una serie de interrogantes que necesitan respuestas coherentes y consistentes.

Por supuesto que estas reflexiones deben ocupar el espacio necesario y no más para no distraer la que sigue siendo tarea básica: continuar con la investigación historiográfica que permita un mejor conocimiento de nuestros autores, de su producción y del significado de la misma así como de los mutuos préstamos recibidos y las influencias ejercidas. Para ello es necesario conocer mejor toda esa serie de procesos complejos en los cuales la filosofía se muestra deudora de experiencias de muy distinta naturaleza. Sin embargo, son muy necesarias por cuanto una de las debilidades de la producción filosófica en los países de habla española ha sido la institucionalización de todas las tradiciones que se reivindicaban frente al poder dominante. Precisamente esto las ha convertido en invisibles durante demasiado tiempo y cuando han sido descubiertas, su recolocación está siendo problemática porque modifica el statu quo del poder filosófico.

En mi opinión, y analizando las publicaciones del I Congreso Iberoamericano de Cáceres (1998), de las Jornadas “Pensar en español” de la Casa de América (1999) y de la quincena del mismo nombre (octubre 2007),<sup>18</sup> se deduce que estamos en una fase de tanteo en la cual hay posiciones más adelantadas y otras aún reticentes. Las primeras me parece que son las mantenidas por quienes desde hace más tiempo se dedican profesionalmente a la historia de las filosofías nacionales; las segundas forman parte del proceso de conversión intelectual de quienes se han dedicado al estudio de la filosofía, no como his-

<sup>18</sup> Menciono estas reuniones como muestra pero habrían de tenerse en cuenta los muchos encuentros realizados en los países americanos durante estos años y otros en España desde los cuales los historiadores del pensamiento español podríamos aportar la larga experiencia del Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana así como de las diez jornadas ya celebradas por la Asociación de Hispanismo Filosófico donde estas cuestiones las hemos debatido con antelación y no menor profundidad aunque hayan tenido menor eco.

toriadores, y que durante tiempo fueron resistentes a aceptar la existencia de tradiciones (en plural) por cuanto esto cuestionaba una determinada concepción de la universalidad filosófica construida a partir de modelos ontológicos, onto-teológicos, físico-matemáticos o empeñados en la construcción de un lenguaje universal en la orientación neopositivista o analítica. Todos ellos poco permeables a concebir a la filosofía como saber histórico en el sentido más fuerte del término.

La diferencia en los ritmos de reflexión o los caminos que hayan de seguirse no deben evitar seguir trabajando en esta línea por cuanto no sólo han aparecido nuestros países y sus complejidades, cuna de la reflexión intercultural que podrá cuestionarse pero que responde a la compleja realidad de nuestro mundo todo él puesto simultáneamente en el escaparate de la televisión o de Internet, y, así, de esta manera, incluso han aparecido Pekín y Seúl como ha comprobado el profesor Gómez Pin. Ya señalé con anterioridad que no recuerdo haber oído, en mis años de formación, hablar de estas ciudades como relevantes para la formación filosófica. Claro que tampoco oí hablar de México, Bogotá, Santiago de Chile o Buenos Aires. Pero, al final, lo que existe termina por manifestarse. Y en estas estamos, rodeando Jericó quizá no exactamente en círculos sino con modificaciones suaves de la trayectoria hasta encontrar una vía que nos permita con más seguridad afrontar el problema. Así pues, el problema ya no es la existencia de una filosofía española (como se decía por entonces), hispana o iberoamericana, como acertamos a sostener hoy, sino la correcta ubicación de la misma en el concierto del mundo filosófico. Y este punto es el que hoy por hoy no tenemos resuelto.

Hay una serie de propuestas que, sin tomar una posición definitiva, abogan por analizar el problema desde el reconocimiento de la existencia de estas tradiciones filosóficas, criticando los colonialismos recibidos pero muy recelosos, al propio tiempo como sería lógico ante cualquier propuesta y, no sólo ante ésta, de caer en el provincianismo. Sería el enfoque mantenido por el profesor Carlos Pereda que prefiere hablar de “luces y sombras”; o de Guillermo Hostos quien lo hace sobre los “desafíos” de la filosofía latinoamericana.<sup>19</sup> Ambos, por cierto, de los más interesantes y cuyas reflexiones merecen ser tenidas en consideración. Junto a esta línea, basada en la aproximación prudente, dos han sido las posiciones más conservadoras, sobre concepciones más doctrinales, y las dos siguen sosteniendo la superioridad de las tradiciones bien de lengua alemana y que, ahora, lo es de lengua inglesa. Me refiero a las que se asientan en posiciones duales: las que buscan fórmulas para una articulación de lo

<sup>19</sup> Guillermo Hostos, “Compromiso vs. dependencia: desafíos de la filosofía latinoamericana” y Carlos Pereda, “Luces y sombras de la escritura filosófica en español”, en *Revista de Occidente*, núm. 233, 2000, pp. 21-36 y 54-70.

universal/particular y las que hablan del mismo y el otro, es decir, las basadas en la teoría de la alteridad. Podría referirme ahora a los textos de Luis Villoro o de Francisco Miró Quesada que han tenido éxito entre colegas españoles, para ver sobre qué bases asientan esta posición filosófica,<sup>20</sup> pero la verdad es que considero que esta orientación nos permite avanzar muy poco y viene a dejar las cosas más o menos como están, sin acabar de asumir en plenitud las consecuencias que se derivan de la formulación que Villoro mantiene en su forma interrogativa. Desde luego no están hechas desde el enfoque que tiene un historiador ni tampoco desde el filósofo para quien el papel de la historia no es meramente extrínseco. Por ejemplo, no entiendo que la tarea que se encomienda al filósofo iberoamericano “que espera ser auténtico”, es decir, cuya función consista en “dirigirnos a la comunidad a la que pertenecemos sin perder nuestra integración en ella pero, a la vez, favorecer el diálogo racional, el rigor argumentativo, la claridad conceptual” tenga que ver con la utilización de uno u otro idioma o si la sospecha sólo recae en los hispanoparlantes. Con la idea expresada por Villoro: la conveniencia de “expresarnos en español o en otra lengua ‘más universal’”, parece querer identificar universal con dominante (o que incluya un mayor número de hablantes) y eso nos sitúa en un plano extrafilosófico que podría hacerse explícito y al que podemos también referirnos si fuera preciso, pues no parece que esas sean posiciones fijas como la historia nos demuestra. Recuérdese el poder de la lengua francesa durante varios siglos. En todo caso me parece que esto no aborda el núcleo del problema a que nos referimos.

Tampoco me parece que sitúan adecuadamente el problema quienes aluden a la alteridad, a la necesidad de reconocimiento del “otro” porque las consecuencias que se derivan de este punto de vista son bastante evidentes y muy poco satisfactorias. ¿A quién le corresponde el rol del “otro”? Sucede que es mucho más difícil hablar en un mundo de todos y sin exclusiones. Es decir, que lo difícil es ser universal de verdad y no sólo serlo en el plano de la lógica o del lenguaje sino de la realidad cultural, histórica, social y personal en definitiva. Y, contra lo que pudiera parecer, el estudio de las filosofías nacionales (o culturales, sustentadas por un idioma o una historia común) lo que realmente plantea es el asunto de la universalidad y su naturaleza, reducido durante siglos al plano de la identificación entre el entendimiento y el ser, a la remisión a un modelo de totalidad que en la realidad era muy parcial y sobre el que, directamente o no directamente, se han sustentado las fórmulas del poder durante los últimos

<sup>20</sup> Luis Villoro, “¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?” y Francisco Miró Quesada, “Universalismo y latinoamericanismo”, en *Isegoría*, 19, diciembre de 1999, pp. 53-60 y 61-78; Luis Villoro, “¿Pensar en español?”, en *Revista de Occidente*, núm. 233, 2000, pp. 105-112.

siglos, incluida la española sobre los países americanos pero no menos de los otros imperios sobre nosotros mismos. Y en su grado de perversión –sólo en este– de los totalitarismos del siglo XX, fascismos y estalinismos, contra sus propias poblaciones.

Hemos, pues, de buscar otras fórmulas si aceptamos que a la filosofía, saber con más de dos milenios a la espalda, le queden otros dos milenios al frente y no sólo desde la posición representada por Boris Groys sino desde otra posición mucho más generosa, dicho sea en términos epistemológicos y morales por igual.

Es, en este sentido, en el que los intelectuales del exilio español del 39 –como seguramente sucede con los exiliados de otros tantos exilios de muchos países– ofrecen respuestas que deben ser tenidas en cuenta. Todos ellos, sin duda, por unas u otras razones, ofrecen propuestas de interés para nuestra actual reflexión y no es casual que así sea pues ellos estuvieron obligados a dar respuesta a una situación de crisis que lo era, al tiempo, “universal” e “individual”. Me remitiría a muchas de las reflexiones de José Ferrater Mora recogidas en libros reeditados recientemente<sup>21</sup> y a muchas de las cosas escritas por María Zambrano entre 1936 y 1948, algunas de las cuales he ido mencionando. De todos sus planteamientos, los contenidos en “La reforma del entendimiento” y “La reforma del entendimiento español”, publicados ambos en *Hora de España*, me parecen del mayor interés, especialmente cuando se refiere a la necesidad de

[...] descubrir un nuevo uso de la razón más complejo y delicado, que llevara en sí mismo su crítica constante, es que habría de ir acompañado de la conciencia de la relatividad. El carácter de absoluto atribuido a la razón y atribuido al ser es lo que está realmente en crisis, y la cuestión sería encontrar un relativismo que no cayera en el escepticismo, un relativismo positivo.<sup>22</sup>

Si se lee esta propuesta desde un buen conocimiento de lo escrito por ella misma a lo largo de todos esos años puede ser realmente positiva pues, siendo su filosofía de orientación antipositivista pero consciente de la real y única dimensión histórica del ser humano, no olvidó que no hay universalidad

<sup>21</sup> J. Ferrater Mora, *Variaciones de un filósofo*. Antología, Ed. de Jordi Gracia, La Coruña, Ediciones do Castro, 2005; *Razón y verdad y otros ensayos*. Ediciones Espuela de Plata, 2007.

<sup>22</sup> M. Zambrano, “La reforma del entendimiento”, en J. Moreno, ed., *op. cit.*, o.c., p. 138. A este tema me refería con más detalle en el artículo publicado en la revista *Arbor* ya citada: “Sobre el sentido de expresarse así entre nosotros”, pp. 1 061-1 070.

real –por más que lo sostengan la lógica o la razón pura–, que no sea aquella en que viven las personas y donde obtienen su libertad y en la que se pueda realizar. Es la idea que sostiene Ferrater cuando dice que no hay valores universalizables que no procedan de alguna cultura particular pues las “formas de universalidad se alcanzan a partir de la cultura particular”, y aquello que merece ser llamado universal es aquello que pueda ser valioso para otra cultura, la transparticularidad de estos o aquellos rasgos o actividades culturales”.<sup>23</sup> Precisamente fue en el discurso de investidura como doctor honoris causa (1988) cuando dijo lo siguiente: “sólo la gente culturalmente débil, o insegura, será radicalmente incapaz de adaptarse, o al menos abrirse, a otras culturas. Sólo la gente culturalmente insegura, o débil, olvidará su cultura propia”.

En todo caso estos planteamientos que, por un lado, actúan con un carácter más horizontal, es decir, que son más dialogantes y propiciadores de descubrimientos recíprocos sin renuncias a reconocer la experiencia histórica; y que, por otro, ya tienen en cuenta que la propia historia ha dado respuestas a cuestiones que no permanecen en una “eternidad” congelada al servicio de un academicismo innecesario, me parece que marcan una senda útil para nuestros propósitos. Al haber estado atentos a las crisis de la razón europea durante el siglo XX, al haber tenido la oportunidad de realizar un “descubrimiento”, endurecido por las circunstancias pero afectuoso por el acogimiento, les permitió, a su vez, revisar toda la modernidad de manera profunda. Y ahí conectaron con esa tradición hispánica (utilizado el término en el sentido que hemos explicado) que siempre reivindicó la conciencia individual como el ámbito de la libertad, muro de contención de totalitarismos, espacio también de la razón, a la que nunca ni de lejos renunciaron porque sabían de sus logros. Pero no prescindieron tampoco de la sangre, como dice Zambrano, porque ella puede ser también expresión de la universalidad y porque es el único medio para evitar la despersonalización. Estos valores los encontraron, aunque a veces con dolor, en la América nueva, vieja Novohispania, que ahora se construía a sí misma pero que, a su vez, encontró una España que no conocía. Era una apuesta por la universalidad construida transversalmente, desde el reconocimiento de la diversidad. Ésta es nuestra común aportación a la filosofía del siglo XXI.

Esta herencia, pues, me parece mucho más interesante para la reflexión actual porque se sitúa en el plano de la historia y no sólo en la lógica abstracta que es determinante para la construcción de determinados ámbitos pero tiene dificultades o es muy opaca cuando se topa con realidades individuales, sean

<sup>23</sup> Apud Jordi Gracia, op. cit., p. 48. El texto de Ferrater está tomado de “Cultura catalana i cultura universal”, en *Reflexion critiques sobre la cultura catalana*. Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1983, p. 101.

estas las personas o las sociedades. Abogamos, pues, por revisar los esquemas desde los que se están analizando las tradiciones de lengua española e insistir en la necesidad de continuar la investigación histórica hasta que tengamos un completo conocimiento de las mismas, continuando el trabajo de archivo y de fuentes. Con ello se evitará la obtención de conclusiones precipitadas y se corregirán definitivamente, mediante pruebas documentales, tópicos fuertemente arraigados. Creemos, honestamente, que los viejos esquemas basados en la dicotomía universal/particular y similares no son útiles en absoluto sino que, más bien, impiden una reflexión que se apoye más en la mirada inductiva sobre las fuentes históricas que nos proporciona la investigación real y no sólo la especulación. Ciertamente, las cosas no son buenas simplemente porque sean nuestras. Esto sería chovinismo o provincianismo que son vicios indefendibles para un correcto uso de la razón filosófica; pero hay cosas que son buenas aunque sean nuestras porque han alcanzado ya, históricamente, el carácter de universalidad en el sentido señalado por Ferrater Mora. El propio Gaos entendió esto con prontitud a su llegada a México. No hace falta señalar dónde se originó el derecho internacional moderno y por ello es difícil entender por qué nos cuesta tanto incorporar esto a la reflexión filosófica y transmitirlo así a la conciencia colectiva de nuestras sociedades. Estamos hablando de una cuestión filosófica que, por serlo, tiene una proyección social y política de primer orden en el mundo, a la par globalizado e intercultural<sup>24</sup> y, por consiguiente, sobre un modelo de universalidad diferente de la que soñaron en el siglo XVIII.

<sup>24</sup> El término “interculturalidad” si bien a veces se utiliza de manera análoga al de “multiculturalidad” se diferencia de manera radical de éste por cuanto incorpora criterios de discriminación acerca de cuestiones epistemológicas o morales y se aleja definitivamente del “todo vale”: A su vez, excluye los modelos identitarios que se erigen en modelo, canon de universalidad o racionalidad totalizadora que excluyen o jerarquizan las culturas de manera simplificadora impidiendo cualquier diálogo entre ellas. Es esta relación la que debe permitir, como contribución a la riqueza humana, es decir, a las formas de ser hombre, la construcción de nuevas formas de universalidad en la línea de lo indicado por Ferrater, señalado más arriba. Esto requiere recuperar la individualidad y partir de ella, teniendo en cuenta los avances realizados en el ámbito de los derechos humanos, la libertad de conciencia, etc. pero recuperando otros valores positivos que practican grupos minoritarios o no desde siglos y que han sido olvidados por los modelos de racionalidad que se han limitado a jerarquizar en base a criterios que simplifican la vida. Los países latinos han estado entre los perdedores cuando esos modelos han sido dominantes. Mas esta cuestión de carácter filosófico en realidad se ha apoyado en formas de poder de las cuales las propias élites no han sido ajenas. Es el nuevo orden de cosas el que está permitiendo comprobar nuestro potencial y convirtiendo a nuestras sociedades en emergentes. Otras también van apareciendo hasta conformar un mundo mucho más complejo y rico en posibilidades. Si eso trae nuevos retos al debate filosófico quiere decir que la filosofía está viva como todo lo que pertenece a la historia.

## *El humanismo mexicano como humanismo analógico*

**Mauricio Beuchot**

**P**remisa

Seguramente nuestras reflexiones sobre el humanismo en la actualidad nos harán ver cómo se ha tratado de destruirlo o desconstruirlo (sobre todo Heidegger y el postestructuralismo); pero también, ojalá, esto nos haga reflexionar en que ahora se trata de reedificar algo, es tiempo de reconstruirlo. El humanismo es algo que se muestra necesario, a pesar de que haya sido muy discutible la forma en que se ha construido y realizado. Sobre todo, después de las mencionadas críticas al humanismo, se ha pensado que todo posible humanismo ha quedado pasado, que se ha vuelto obsoleto. Pero creo que es ahora cuando más se necesita replantear el tema. Principalmente en una modalidad nuestra, un humanismo para México, un humanismo mexicano. Ya tiene una gran tradición, pero creo que en él se cumplen y se aplica cierta analogicidad y cierta iconicidad, pues se nos muestra como un humanismo analógico-icónico, vertebrado en las nociones de analogicidad e iconicidad. Trataré de hacer ver por qué es analógico y por qué es icónico.

El humanismo mexicano es analógico porque, como trataré de evidenciar, es un humanismo que participa no sólo del humanismo europeo, sino también de lo que Bartolomé de las Casas supo captar como el “humanismo indígena”, esto es, un humanismo diferente, pero no tan diferente como para que se opusiera al europeo, por eso es un humanismo análogo a él, por lo cual lo veo como un humanismo analógico. Pero también icónico, porque la iconicidad es una de las formas de la analogía, el signo icónico es análogo, o analógico, y representa de manera icónica el contenido de un pueblo, de su pensamiento y de sus perspectivas de acción. Se piensa que el humanismo es algo peculiar de Europa, sin embargo, ha habido muchos humanismos, uno de ellos es el mexicano; y Samuel Ramos, en su libro *Hacia un nuevo humanismo*, de 1940, llama hacia un humanismo que surja de nuestra tierra y pueda reforzar al

europeo, que estaba caído por la Segunda Guerra Mundial. Por eso veremos un poco de su historia, y, finalmente, atenderemos a la posibilidad del humanismo mexicano entendido de manera analógica, o como búsqueda de la realización proporcional de las potencialidades del hombre.

### **Algunos hitos de la historia de esta idea**

No voy a detenerme mucho en el humanismo renacentista europeo, que es de sobra conocido. Me centraré más en el humanismo mexicano que se da en el encuentro de los dos mundos, el europeo y el indígena, inmediatamente después del descubrimiento, en las discusiones sobre la evangelización y la conquista.

Es el pensamiento renacentista el que, tras el teocentrismo medieval, erige un antropocentrismo que da origen a la modernidad. Es la idea de pensadores como Gianozzo Manetti, Juan Pico de la Mirándola y Fernán Pérez de Oliva, pero también de muchos otros, que realzan la dignidad del hombre y lo ponen como una especie de dios en pequeño. No en balde resurge el símbolo del hombre como microcosmos, amo y señor del macrocosmos, por la ciencia que surgía y por los descubrimientos de nuevas tierras que se hacían. Es la autonomía del hombre respecto de Dios, de la ciencia respecto de la fe, de la filosofía respecto de la teología.<sup>1</sup> Es un pensamiento de dominio del mundo, por la ciencia y la técnica, pero también de disfrute del mismo, ya no de fuga de él; se lo disfrutaba por el arte y la conquista del mundo. Surgía una cultura cada vez más mundana y laica, ya no supeditada a la iglesia.<sup>2</sup> Con todo, no puede decirse que ese humanismo se opusiera a la fe, no era contrario a la religión cristiana, sino que trataba de compaginar el cristianismo con esa nueva situación.<sup>3</sup> En definitiva, se trata de resaltar al “hombre natural”, opacado por el “hombre espiritual” del medievo.

Esta alta dignidad del hombre fue puesta en diálogos y en otros escritos, que fueron numerosos. Llevó a utopías que trataron de ser plasmadas sobre todo en América. Se trató de establecer los ideales humanistas en el Nuevo Mundo, y no dejó de empaparse de aspectos de ese otro humanismo, que es el humanismo indígena, reconocido y recalcado por Bartolomé de las Casas,

<sup>1</sup> Cf. Luis Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México, FCE, 1992, pp. 25-26.

<sup>2</sup> Cf. E. González González, “Hacia una definición del término ‘humanismo’”, en *Estudis*, núm. 15. Valencia, 1989, p. 49.

<sup>3</sup> Cf. E. García Estébanez, *El renacimiento: humanismo y sociedad*. Madrid, Cincel-Kapelusz, 1987, p. 26.

por Sahagún, por otros narradores y cronistas de la gesta americana. Este humanismo europeo quiso ser trasladado acá de manera utópica por don Vasco de Quiroga, pero también por otros franciscanos que, con esa influencia de Moro y Erasmo, tuvieron la idea de refundar el cristianismo en el Nuevo Mundo, porque veían que en el viejo ese cristianismo estaba muy deteriorado. Pero en ese entrecruce de los dos humanismos, el europeo y el indígena, surgió un humanismo nuevo, híbrido, mestizo, que podemos llamar humanismo mexicano, y que puede enseñarnos aún muchas cosas, para renovar nuestros humanismos actuales, muchos de ellos en grave crisis por la desconstrucción posmoderna del hombre mismo.<sup>4</sup>

Además de la ciencia, que nacía, y de la técnica, que se desarrollaba, hubo, como se sabe, un renacimiento de las letras clásicas, *litterae humaniores*, como las llamaban. Pero también de la filosofía y de la teología. Ambas se centran más en el hombre, y a través de él llegan a Dios. Los logros de la humanidad llevaban a la divinidad. Sus grandes pensamientos y sus grandes acciones (sobre todo las del Nuevo Mundo). Por eso fue importante la historia, para registrar esos hechos, y también la filología, para recuperar el pasado de oro. Los que cultivaban esas letras humanas eran llamados humanistas, para diferenciarlos de los escolásticos, apoderados de las universidades, mientras que los humanistas buscaban los colegios o las cortes, u otros ámbitos. A veces se trata de oponer mucho la escolástica y el humanismo, aunque en muchas ocasiones se combinaron ambos tipos de pensamiento.<sup>5</sup> En particular, esto es lo que veremos que sucedió mucho en América.

Este humanismo fue de la mano de la modernidad, pero tuvo muchos críticos. Sobre todo se le criticó en tiempos de crisis muy profundas, por ejemplo, por Nietzsche y Spengler, y muchos de los pensadores nietzscheanos no se contentan con eso, y hablan de la muerte del hombre, de la imposibilidad del humanismo, como lo hace, entre otros, Heidegger.

### **El humanismo novohispano**

En México hubo una fuerte presencia del humanismo renacentista, que dejó su impronta y una lección muy importante para nuestro tiempo. Es un humanismo analógico e icónico.

<sup>4</sup> Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial*. Barcelona, Herder, 1996, pp. 54 y ss.

<sup>5</sup> Cf. E. González González, Joan Lluís Vives. *De la escolástica al humanismo*. Valencia, Generalitat Valenciana, 1987, pp. 159-165.

Por un lado, Julián Garcés, que fue elogiado por Nebrija, el gran humanista español.<sup>6</sup> Vino como primer obispo de Tlaxcala-Puebla, abandonando su gran reputación de retórico, gran predicador en latín, y vino a donde ni siquiera podían entender castellano: los indígenas. Cuando acá había muy pocos libros, él tenía las obras de san Agustín, anotadas de su mano; y cuando se las pidió prestadas Zumárraga, primer obispo de México, lo concedió diciendo que no necesitaba vejigas para nadar, que le bastaba lo que había estudiado para predicar. Él mostró su saber humanístico cuando escribió una carta a Paulo III, en defensa de los indios, que es un modelo de carta en latín, en la que alaba el carácter de los indios y su buena disposición para las letras y las artes, con lo cual reconoce su racionalidad. Envío esa carta al papa, a través de fray Bernardino de Minaya, que iba a Roma, el cual aprovechó al general dominico, el cardenal Cayetano, para entrevistarse con el pontífice y entregarle la carta. Esa carta consiguió la bula *Sublimis Deus* y otras, en las que se reconoce la humanidad de los indios y se prohíbe, por lo tanto, su esclavitud. Fray Julián Garcés, obispo humanista, consigue que se declare esa racionalidad de los indios y se prohíba su esclavitud, aunque no fue cumplido del todo.

También Zumárraga estuvo bajo la influencia del humanismo.<sup>7</sup> Leía la Utopía de Tomás Moro (del cual se dice que se inspiró en los relatos contenidos en las *Décadas*, de Pedro Mártir de Anglería). Según Silvio Zavala, se conserva un ejemplar de la Utopía anotado por Zumárraga. Éste se hizo célebre por unos pareceres en contra de la esclavitud de los indios.

También, por supuesto, don Vasco de Quiroga leyó a Moro, y se inspiró en su Utopía para los hospitales-pueblos, en los que recogió a los indios, que estaban dispersos tras la derrota y casi no podían subsistir. Los juntó en pueblos, les dio asilo y además los instruyó en toda clase de artesanías y oficios, en la agricultura, la ganadería, etcétera.<sup>8</sup> Les dejó reglas para esos hospitales pueblos, que eran como escuelas, en las que, además de velar por la subsistencia y la salud de los indios, se les daba educación.

Seguramente por ellos leyó Las Casas la Utopía de Moro, ya que algunas veces se reunieron y se intercambiaban libros, dado que no había muchos. Las Casas había recibido el influjo del humanismo a través de los acompañantes flamencos de Carlos V, algunos de los cuales pertenecían al círculo de Erasmo. De ellos tomó ideas de renovación del cristianismo, y vio a los indios como la materia para ese ideal.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> M. Beuchot, *Humanismo novohispano*. Pamplona, Cuadernos de Pensamiento Español, 2003, pp. 21 y ss.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 12-14.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 14-18.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 9-11.

Incluso algunos franciscanos, como Sahagún y Motolonia, estaban influidos por el milenarismo (patrístico y medieval) y se unía a la influencia erasmiana para plasmar los ideales renacentistas en el Nuevo Mundo. Esto se ve en Sahagún, en su regla cristiana breve.

También se detecta en los filósofos y teólogos universitarios. Fray Alonso de la Vera Cruz, uno de los primeros profesores de la recién fundada Universidad de México, que dejó el primer curso de filosofía impreso en América, tiene la influencia humanista.<sup>10</sup> Este agustino tuvo mucho contacto con don Vasco de Quiroga, cuando estuvo en Michoacán, al punto de que éste lo dejó como vicario suyo cuando acudió al Concilio de Trento. Fray Alonso fue atento a las críticas que los humanistas hacían a la enseñanza escolástica y las aplicó en ese curso filosófico. Pero también hizo labor antropológica, estudiando las costumbres de los indios en lo tocante a los matrimonios, para decidir acerca de su validez.

Tomás de Mercado muestra su influencia humanista al traducir algunas obras de Aristóteles del griego al latín, ya que el griego era poco frecuente entre los puramente escolásticos.<sup>11</sup> Además, escribe una Suma de tratos y contratos, sobre la justicia conmutativa, que es un clásico de la economía, según los historiadores. Lo mismo se observa en los jesuitas del XVI, que en sus colegios tratan de plasmar un humanismo de la contrarreforma, en la enseñanza de lenguas y literaturas clásicas, así como de la retórica. Antonio Rubio, a principios del XVII, lo concretiza utilizando el texto aristotélico para comentarlo, y no sólo exponerlo como se hacía en los manuales escolásticos.<sup>12</sup>

Este humanismo se ve en el siglo XVII, por ejemplo, en Carlos de Sigüenza y Góngora y sor Juana Inés de la Cruz. En Sigüenza tenemos un claro ejemplo de esto, en su Teatro de virtudes políticas, que presentaba dichas virtudes con personajes que las ejemplificaban. Y lo usual era poner ejemplos tomados de los reyes griegos y romanos, sobre todo de estos últimos; pero él toma ejemplos de los reyes indígenas, que se señalaron en tal o cual virtud. En sor Juana se ve por el uso que hace de la mitología grecorromana en sus poesías y obras de teatro. En ellas también mezcla elementos indígenas y de los negros. Se da, así, un humanismo mestizo, que se integra con elementos tanto de la cultura europea como de la indígena, en una nueva síntesis.

Esto continúa en el neoclásico del siglo XVIII, con los jesuitas, que tomaron mucho del pensamiento moderno, tanto de la ciencia como de la filosofía, a pesar de los obstáculos que se les opusieron. Claro ejemplo de ello es el Poema heroico, de Diego José Abad, escrito en un latín muy cuidado y con una gran

<sup>10</sup> Ibid., pp. 63 y ss.

<sup>11</sup> Ibid., pp. 71 y ss.

<sup>12</sup> Ibid., pp. 50-52.

erudición literaria clásica. Pero sobre todo en la Historia antigua de México, de Francisco Xavier Clavijero, con discursos en los que se defiende la cultura indígena, es decir, el otro humanismo, el humanismo indio, con lo cual se preserva ese humanismo mestizo que se ha mencionado.

Y llega hasta el humanismo más reciente, como el de Samuel Ramos, que, en su libro *Hacia un nuevo humanismo*, de 1940, en plena Segunda Guerra Mundial, ante los horrores que se vivían en Europa, piensa que se va a rescatar el humanismo, y se va a dar uno nuevo, a partir de la América latina, que es la que todavía conservaba esa tradición humanista que de Europa provenía y en aquellas tierras se destruía de manera masiva.<sup>13</sup>

### **Crítica actual del humanismo**

Recientemente, el humanismo ha recibido fuertes críticas desde diferentes ángulos. Uno de ellos ha sido el de Heidegger y otro ha el del postestructuralismo. Se ha llegado a considerar que ningún tipo de humanismo es ya posible, tras la muerte del hombre. Esto se ha visto como algo resultante del triunfo de la tecnocracia y como la muerte del sujeto.

Veamos primero las críticas que le dirige Heidegger y por qué declara imposible el humanismo.<sup>14</sup> Este autor dice que el humanismo tiene como enemigo acérrimo la técnica. Si la técnica vence, el humanismo pierde y desaparece. En la tecnocracia, la gente cree que la técnica va a responder todas las preguntas, y va a orientar de todas las formas. Así, la metafísica y el humanismo salen sobrando. Lo que hacía el humanismo, que es resaltar la dignidad del hombre, hacerle ver sus potencialidades y orientarlo hacia sus logros y su propia realización, será encomendado a la técnica. Ésta, por supuesto, no podrá satisfacer esas demandas; pero será tarde cuando la sociedad caiga en la cuenta de ello. Ella construirá la imagen del hombre, una imagen del hombre como máquina, como robot. La técnica es legítima, pero en sus justas medidas, y, cuando las rebasa de esa manera, lleva al hombre a una masificación, a una muerte lenta. Así, la técnica, mal empleada, acaba con el humanismo.

En un humanismo correcto, la técnica puede encontrar sus justos límites, su lugar exacto, y ayudar al ser humano en su realización; pero el uso que se le ha dado en nuestra sociedad contemporánea, consumista y tecnocrática,

<sup>13</sup> Samuel Ramos, "Hacia un nuevo humanismo", en *Obras completas*. 2a. ed. México, UNAM, 1985, pp. 3-14.

<sup>14</sup> Cf. Antonio Marino López, "Historicismo y filosofía política: reflexiones sobre *Gelassenheit* y *Phrónesis*", en *VV. AA., Ensayos filosóficos*. México, UNAM, ENEP Acatlán, 1991 (Cuadernos de investigación, 15), pp. 47-57.

ha lesionado gravemente al humanismo. Pero ahora, más allá de Heidegger, el postestructuralismo ha decretado la muerte del hombre, y, con ello, la muerte del humanismo. Se rechaza al sujeto, se dice que se ha diluido; por obra de la historia, la etnografía y la psicología. La historia ya no estudia personajes, sino movimientos de masas; la etnografía no estudia individuos, sino poblaciones, y la psicología, sobre todo el psicoanálisis y, en ese contexto francés, el lacaniano, han dejado fuera al sujeto. No sólo eso, Foucault habla de la muerte del hombre, que corresponde, claro está, a la muerte del sujeto, y eso conlleva la muerte del humanismo. De hecho, estamos viviendo, en esta globalización tan desafortunada, un ocultamiento del sujeto, del hombre, del humanismo. Baudrillard y Lipovetski han hablado de una deshumanización, de un vacío en el hombre. Lyotard ha hablado incluso ya de un antihumanismo.<sup>15</sup> Este consumismo tecnócrata está negando la dignidad del hombre. El único valor que queda es el de cambio, de compraventa; ni siquiera el valor de uso, que es más noble. Con esto vemos que el verdadero enemigo del humanismo no es la metafísica, ni siquiera la técnica en sí misma, sino la tecnocracia del consumismo de la actual globalización.

Se habla de que el hombre tendrá cada vez más partes artificiales. Tal vez no asuste tanto esto, como el que tendrá el modelo de la máquina. Y, sobre todo, espanta lo que le pueden hacer los medios masivos de comunicación. En ellos se refleja la mentalidad de una sociedad. Ya se ha visto que el gran peligro en la actualidad para el humanismo radica en este tipo de medios: la prensa, la radio, el cine, la televisión y ahora la Internet, que llevan un mensaje deshumanizante a las personas de la sociedad. Sirven para inyectar a todos esta mentalidad egoísta y hedonista que hace juego con el consumismo, y éste es muy contrario al humanismo. Se pervierten los símbolos. En lugar de dar símbolos que llenen de vida al hombre, que lo llenen de amor y felicidad, se le dan símbolos que lo llenan de egoísmo y hedonismo, que de hecho lo dejan vacío, lo dejan contento pero no feliz, con el contentamiento de un animal confortable, pero sin la felicidad que da plenitud. Los esquemas de vida buena son más bien de triunfo y de prestigio, y están en función de lo que se alcance a consumir. El que acumula dinero es el que puede consumir, y éste es el que, según esta sociedad, puede sentirse pleno y realizado. El humanismo y la tecnocracia libran una guerra de símbolos, y el que está ganando es el consumismo tecnocrático. Para rescatar a los seres humanos, hay que oponerse a él, dándoles símbolos positivos y dinamizadores. Ésta es una muy buena parte de nuestra labor como filósofos en esta época de crisis simbólica y de bancarrota del sentido.

<sup>15</sup> Stuart Sim, Lyotard y lo inhumano. Barcelona, Gedisa, 2004, pp. 19 y ss.

Pero, como ya hemos visto, no hay un solo humanismo. Hay varios según las diversas culturas, pero tienen puntos en común, y habrá que partir de ellos para construir ese humanismo que se desea, que se espera. Por eso hablamos aquí de un humanismo analógico, esto es, que dé cabida a diversas aspiraciones, aspiraciones legítimas, que configuran la imagen de la felicidad, la cual no siempre es la misma para todos, la idea de buena vida o de vida buena. Pero se puede edificar algo en lo que todos lleguen a algunos consensos, y avanzar. Habrá diversos humanismos según lo que se propongan alcanzar como felicidad, como vida buena, según el modelo de hombre con el que laboren.

Libertad, realización, dignidad, es lo que deseamos para el ser humano, es lo que pensamos como contenido esencial y básico de un humanismo, del humanismo por venir, por hacer. Es el ejemplo que recibimos del humanismo mexicano, analógico, en el que confluyen varias culturas, pero llegan a construir una base común.

### **La edificación del humanismo**

De hecho llega uno a convencerse de que lo que más atrae de un sistema filosófico no son tanto los argumentos que ofrece, sino la imagen o paradigma de hombre que propone, a la que lleva. Si se ve que ese hombre allí representado es feliz, pleno de realización y satisfecho, es poderoso impulsor para que los seres humanos lo acepten. Pero también sucede que se llega a pervertir o desviar de la naturaleza humana, y se busca la felicidad en donde no la hay, el sentido en el sinsentido.

Ya ha habido, pues, concretamente en nuestra patria, una tradición de humanismo. De una manera muy apretada, podemos decir que trataba de conjuntar lo antiguo con lo nuevo, la razón con la fe, la ciencia y la filosofía con la técnica y, sobre todo, educar al hombre mediante una imagen filosófica del mismo que mostrara las virtudes que debía tener para ser verdaderamente un ser humano. Virtudes teóricas y prácticas, y en las prácticas la templanza, la fortaleza y la justicia, acompañadas por la prudencia, que era intermedia o mixta. Ellas lo inclinaban a buscar el bien común, a integrar su felicidad personal en la felicidad común compartida, participada.

El humanismo mexicano, en cuanto humanismo, pondera y exalta la dignidad del hombre. Estudia con orgullo sus obras, tanto teóricas como prácticas. Trata de resaltar los aspectos buenos que el hombre ha mostrado en su historia pasada, y tiene fe en las que desplegará en el futuro. Se preocupa por la libertad del hombre y el uso preclaro de la razón. Se preocupa por construir el concepto de hombre, de naturaleza humana. Ese concepto es el que, en definitiva, labora en cada humanismo, es lo que cada humanismo supone, es lo

que cada humanismo se ha entregado a construir. Y la noción de hombre va de la mano de las virtudes que pongamos para él, con las cuales integrará la fuerza de sus pasiones, de sus emociones y de sus sentimientos, junto con las potencialidades de su imaginación y de su intelecto. Es el intelecto el que se encarga de encauzar nuestras fuerzas emocionales, instintivas o impulsivas. De ahí surgen las cosas a las que el hombre tiene derecho, un derecho natural, ya que son necesidades que brotan de la misma naturaleza humana, de la esencia del hombre. La cual el humanismo tiene que considerar.

Es tan importante el estudio de la naturaleza humana, de la esencia del hombre, que de él dependerá la construcción del humanismo que deseamos. Frente al inhumanismo, que deshumaniza al hombre pidiéndole sólo eficiencia, actitud acrítica y ahorro de energía, está el humanismo, que prefiere ver en el hombre libertad imprevisible, creatividad, disenso crítico, etcétera. Todo eso lo tenemos que recuperar, y eso constituirá nuestra imagen del hombre. Incluso del hombre nuevo, pues la globalización en la que vivimos amenaza con deshumanizar al hombre, y tenemos que rehumanizarlo, construir de nuevo lo que se ha caído, reconstruir, reedificar. Ahora más que nunca la filosofía tiene una tarea reconstructora.

### **Conclusión**

En síntesis y conclusión, el humanismo nuevo, en cuanto humanismo, tiene que resaltar la dignidad y autonomía del hombre; y tiene que hacer compatible esa dignidad y esa autonomía con la marcha del progreso científico y tecnológico. Se trata de presentar un humanismo que busca la realización del hombre, darle sentido en su sufrimiento y su muerte, lo cual es, en realidad, dar sentido a la vida. Es un humanismo que invita a la madurez del intelecto y de la voluntad, a realizar sus obras y a que el hombre se realice a sí mismo, a ser libre de manera responsable, a crecer en la virtud y en la entrega a los demás. No puede ser, por ello, un humanismo egoísta ni hedonista, sino altruista o solidario y responsable o esforzado. Por eso muchos, que desearían este tipo de humanismo meramente subjetivista, piensan que no puede haber ya humanismo alguno, ya que para ellos se ha llegado a la muerte del hombre. Pero olvidan que el hombre ha estado ya muchas veces a punto de desaparecer, y siempre encuentra en su intelecto y su imaginación los medios para continuar, para sobrevivir. Uno de ellos es el sentido, y es algo que tenemos que brindarle desde la filosofía.

Para esta construcción de sentido para el hombre necesitamos de manera irrecusable el estudio de su naturaleza, de su esencia. Es algo que parece no tener fin. Cuando creemos acabar de conocer su esencia, surgen nuevas cosas

humanas, acciones y manifestaciones que no habíamos previsto. Por eso hay que atender a su historia. Es un conocimiento de su naturaleza que se da a través de su historia. Y es un conocimiento que alcanza la filosofía, para ver qué tipo de vida le conviene, qué tipo de vida le es más connatural, no para otra cosa. De este modo, podremos conocer lo que el hombre es, al menos de forma conjetural y aproximada, esto es, de forma analógica e icónica. De esto ya nos dio ejemplo y lección el humanismo mexicano, que laboró con varias culturas, y que llegó a integrarlas, a incorporarlas, al menos proporcionalmente, según cierta analogía.

## *La filosofía en México en el siglo XX: un breve informe*

**Carlos Pereda**

**R**econstruir una memoria de lo apenas vivido, acercarse a un pasado todavía actuante en nosotros, y del que incluso formamos parte, es arduo. Pues con facilidad se sucumbe en el vértigo simplificador de la parcialidad más ciega o en el vértigo complicador que acaba en el mero listado de nombres. Y, más todavía se corren esos peligros, si se trata de un pasado de pensamientos. Por lo pronto, hay varias aproximaciones a un pasado presente, indicadas como “crónica”, “historia” o “informe”. Por “crónica” se suele entender un recuento exterior de lo sucedido: la enumeración de nombres, fechas y acontecimientos, encadenados de manera cronológica y, en lo posible, sin la presencia de un punto de vista crítico. Por el contrario, la palabra “historia” compromete: exige seleccionar complejas reconstrucciones, explicaciones y, a veces, hasta juicios. Historiar es reconstruir un pasado, explicándolo y, en parte al menos, juzgándolo. Con apenas un poco más ambiciones que la crónica, pero con mucho menos ambiciones que la historia, la expresión “informe” hace referencia a la breve presentación de un pasado: alude al hecho de ordenar ante un público sucesos más o menos conocidos, emitiendo algunas opiniones orientadoras (o desorientadoras). Por supuesto, todo informe se encuentra necesariamente fechado y espera ser matizado, corregido o sustituido por informes sucesivos.<sup>1</sup> (Quizá la tendencia a provocar otros informes sea el

<sup>1</sup> Originalmente, una versión anterior de este trabajo fue escrito en 1990 para el libro en alemán *México heute. Politik, Wirtschaft, Kultur* (México hoy. Política, economía, cultura), editado por Dietrich Briesemeister und Klaus Zimmermann, Biblioteca Ibero-americana, Vervuert, Berlín, 1992 y permaneció inédito en español. Sólo accedo a reproducirlo sin casi modificarlo —¡casi veinte años después!— esperando que, al menos algunos de sus conceptos ordenadores y juicios generales, puedan ayudar a los estudiosos de la filosofía en México en el siglo XX, aunque no sea más que como base para una discusión que acabe sustituyendo estos conceptos y juicios por otros, más precisos y explicativos.

atributo más productivo de los informes.) Algo así como cuando rápidamente se presenta a una persona: quien presenta se convierte en vehículo para un primer acceso —sólo un primer acceso— a esa persona, tal vez sugiriendo vagamente sus virtudes y vicios que el trato posterior, de seguro, modificará. En lo que sigue procuro ofrecer un apresurado panorama, por decirlo así, a vuelo de pájaro de la filosofía en México en el siglo XX que excluye, sin embargo, el presente más inmediato, digamos, más o menos el último cuarto de siglo. Luego, se formularán unas pocas reflexiones sobre el clima general de ese quehacer.

Para articular de alguna manera este breve informe,<sup>2</sup> distingo cuatro fases de la filosofía en México en el siglo XX: la generación de los “fundadores”, los “transterrados”, la “época de los grandes bloques”, y la “irrupción del archipiélago”. Cada una de estas fases busca indicar el acceso de una generación a la filosofía, aunque en la mayoría de los casos, miembros de las generaciones anteriores continúan todavía trabajando e influyendo. Quiero puntualizar, sin embargo, entre otras, dos limitaciones de este apresurado informe. En primer lugar, la presentación de los filósofos seleccionados no es unitaria, a veces trato de resumir uno o dos de sus pensamientos más característicos, otras, enlisto obras. En todos los casos, sin embargo, procuro despertar interés en la figura en cuestión. En segundo lugar, se trata de un informe acerca de “filósofos” en un sentido técnico o, si se prefiere, “profesional” de esta palabra. De ahí que, lamentablemente, no tomo en cuenta la variada y riquísima tradición mexicana expresada en el ensayo literario o político, de Alfonso Reyes a Octavio Paz,<sup>3</sup> de Rosario Castellanos y Gabriel Zaid a Carlos Monsiváis, ni tampoco las contribuciones filosóficas de eminentes científicos como Arturo Rosenblueth o Ruy Pérez Tamayo. Ello no implica ninguna toma de posición, apenas acota el campo de trabajo.

<sup>2</sup> Una primera y muy parcial aproximación a las ideas en México en el siglo XX la encontramos en Patrik Romanell, *La formación de la mentalidad mexicana*. México, 1954. Para una reflexión más completa, veáse A. Villegas, *Autognosis: el pensamiento mexicano en el siglo XX*. México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1985. El trabajo de Villegas no se limita a la filosofía, sino que abarca el pensamiento de la cultura mexicana en general, incluyendo la literatura, la sociología y hasta la politología, así como el contexto socio-político de estas ideas. Entre los informes parciales quiero destacar A. Villegas, *La filosofía de lo mexicano*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1979, A. Villegas et al., *La filosofía en México*. Tlaxcala, Siglo XX, 1988 y A. Salmerón, “Notas sobre la recepción del análisis filosófico en América Latina”, en *Isegoría*, núm. 3. Madrid, CSIC, Instituto de Filosofía, abril, 1991 [Segunda parte: dedicada a México].

<sup>3</sup> Me he ocupado extensamente de la obra de Paz en C. Pereda, *Conversar es humano*. México, El Colegio Nacional/FCE, 1991.

### La generación de los “fundadores”

Podemos situar la irrupción de esta generación alrededor de 1910. Previa a ella, tres corrientes de ideas sucesivamente dominaron el pensamiento mexicano (y, en general, el pensamiento en América Latina): la escolástica de la Nueva España, el liberalismo de los pensadores de la independencia, el positivismo, inspirado en Comte y Spencer, en México, asociado con la dictadura de Porfirio Díaz. La reacción anti-positivista entre nosotros fue protagonizada por los “fundadores” Antonio Caso (1883-1969) y José Vasconcelos (1882-1959), miembros del Ateneo de la Juventud, que constituyó el punto de partida de una renovación de la cultura mexicana. Pese a que entre los dos maestros existen algunas semejanzas en la superficie (ambos se sintieron atraídos por cuestiones vastamente metafísicas, ambos fueron rectores de la Universidad Nacional Autónoma de México, ambos se preocuparon con intensidad por la suerte de México...), en realidad, estamos ante dos figuras culturales muy diferentes y tal vez opuestas.

La producción de Antonio Caso es grande y diversa.<sup>4</sup> Podemos encontrar una serie de libros en torno a la “cuestión mexicana”: Discursos a la nación mexicana (1922), México y la ideología nacional (1924), Nuevos discursos a la nación mexicana (1934), y México, apuntamientos de cultura patria, y también libros de carácter general como El concepto de la historia universal (1923), Los principios de estética (1925) y El concepto de la historia y la filosofía de los valores (1933). Sin embargo, su libro básico, en donde expresa algo así como un existencialismo cristiano, o personalismo cristiano, es La existencia como economía, como desinterés y como caridad, publicado como ensayo por primera vez en 1916, pero ampliamente revisado en 1919 y, de nuevo en 1943. Según Caso, el hombre se encuentra separado del resto del universo en tanto es una persona y, como tal, un creador de valores. Como el título ya lo sugiere, se piensa la existencia humana como poseyendo tres dimensiones sucesivas. La dimensión más baja está dada por lo económico, lo utilitario, gobernando el principio de eficiencia, la razón instrumental. En efecto, todo ser vivo es egoísta. El egoísmo, inconsciente en la bestia es plenamente consciente en el hombre: es voluntad de poder que sigue la máxima del mayor provecho con el mínimo esfuerzo. El arte rompe con la ley del menor esfuerzo, pues conlleva “desinterés innato”, de ahí que la dimensión intermedia de la existencia, se halla en las actividades desinteresadas, como la comunicación estética. No obstante, la dimensión más alta está dada por la experiencia moral y religiosa: por la caridad respaldada en el

<sup>4</sup> Para una exposición de las diversas fases y aspectos de su pensamiento, consúltese Rosa Krauze de Koltieniuk, La filosofía de Antonio Caso. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1985.

sacrificio y el amor. Sin embargo, de acuerdo a Caso, las tres dimensiones en que se debate la existencia humana a menudo entran en tensión y hasta se vuelven incompatibles, lo que es el origen de muchos conflictos morales. El hombre sólo es libre, verdaderamente una persona, cuando en estos conflictos se decide por la dimensión moral y religiosa, por el máximo esfuerzo y mínimo de ganancia: por la caridad. Y la caridad –indica Caso– conduce a la esperanza.

Si Caso fue una figura más o menos pública, José Vasconcelos<sup>5</sup> lo fue plena, ruidosamente. Quizá fue una de las personalidades que más controversia han despertado, y siguen despertando, en el México moderno. Varias veces exiliado, en 1914 es secretario de Educación Pública, y en la elección de 1929 fue candidato a la Presidencia de la República. Vasconcelos recoge algunos de los problemas tratados por Caso, abordándolos de un modo muy diferente. Como Caso, Vasconcelos polemiza con el positivismo. Sin embargo, en vez de acusarlo, como Caso, de ideología del porfirismo, lo percibe más abarcadoramente como instrumento de la expansión sajona, en concreto, de Estados Unidos. Así, Vasconcelos piensa al positivismo como una negación de todo lo que el mexicano es. En contra del racionalismo sajón, “corresponde a una raza emotiva como la nuestra sentar los principios de una interpretación del mundo de acuerdo con nuestras emociones; ahora bien, las emociones se manifiestan no en el imperativo categórico, ni en la razón, sino en el juicio estético, en la lógica particular de las emociones y la belleza”.<sup>6</sup> No obstante, no por renunciar a la razón, Vasconcelos renuncia al sistema, a unir un mundo poético y uno científico y dar una representación sintética de ellos, lo que Vasconcelos llama “monismo estético”. Monismo: a pesar de las distinciones y separaciones, el hombre y el mundo poseen la misma “esencia”. Sin embargo, esa “esencia” no es una sustancia estática sino pura energía. La cosmología especulativa de Vasconcelos consiste en un monismo dinámico donde el movimiento subjetivo y el objetivo, aún siendo esencialmente el mismo, son capaces de ritmos independientes. Pero se trata de un monismo “estético”; la estética es, para Vasconcelos, la ciencia más comprensiva y la forma de vida superior. En la estética no se reduce la realidad, no se abstrae. El valor estético es irremplazable, único, cualitativo. El “monismo estético” de Vasconcelos, aparte de procurar ser expresión de la cultura iberoamericana, busca también abarcar la universalidad jerarquizada del saber. ¿Cómo es esto? Una “raza” emotiva como la iberoamericano debe apoyarse, según Vasconcelos, en una filosofía de la emoción, pero como la emoción es

<sup>5</sup> Sobre Vasconcelos se ha escrito en abundancia. Específicamente sobre su filosofía, consúltese Margarita Vera y Cuspinera, *El pensamiento filosófico de Vasconcelos*. México, Extemporáneos, 1979.

<sup>6</sup> José Vasconcelos, *Indología*. México, 1967, p. 137.

la suprema de las facultades del hombre, la filosofía de Vasconcelos propone la superioridad del iberoamericano sobre el resto de la humanidad.<sup>7</sup>

Es discutible —y poco importante—, si hay que ubicar a Samuel Ramos (1897-1959) como el último representante de la generación de los “fundadores” o como miembro de una generación inmediata, en cualquier caso, hay que situarlo en el entorno de Caso y Vasconcelos, como la antítesis más directa que despiertan las entusiastas especulaciones (más o menos opuestas) de estos dos pensadores. Su primera obra, *Hypothesis* (1928), narra a grandes rasgos la autobiografía intelectual de Ramos, sus deudas y su ruptura con Caso y las influencias recibidas de Ortega, Heidegger, Scheler, Hartmann y el psicoanálisis de Adler. Ramos quiso evitar un universalismo abstracto y así, aplicando ciertas ideas de Ortega y de Adler, trata de descubrir las características fundamentales del mexicano en *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934). En Caso y Vasconcelos encontramos una “visión” de cómo los mexicanos deben ser y del buen futuro que les espera, mientras que Ramos procura indagar el pasado de los mexicanos y su presente, según él, tal como son. La cultura mexicana según Ramos ha sido, básicamente “derivada”,<sup>8</sup> produciendo un vicio grave, la imitación,<sup>9</sup> la desafortada imitación de lo extranjero, que no es más que el correlato de un profundo sentimiento de inferioridad. A partir de ese sentimiento, Ramos procura explicar la historia del México independiente: tanto los conservadores como los liberales del siglo XIX padecieron por igual este afán de imitación, que se extiende al siglo XX. Pero la imitación no es el único defecto del mexicano. Otros defectos del carácter mexicano que se entranan para apoyar el generalizado sentimiento de inferioridad son la “inercia” o “egipticismo”, provenientes del indio, y la pereza, herencia del español. Si el mexicano imita no es, pues, sólo para ocultar su sentimiento de inferioridad, también por inercia y por pereza. Tales características se encuentran en el análisis que hace Ramos del “pelado”, que considera, en algún sentido, una figura prototípica del mexicano y en el que, a los defectos anteriores, se agrega el machismo y un patriotismo desmesurado.<sup>10</sup>

Con Ramos estamos, pues, ya muy lejos de la concepción positiva y esperanzada de lo nacional defendida por Caso y Vasconcelos, de la caridad

<sup>7</sup> Cf. A. Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, pp. 65-99, en donde por lo demás, se hace una apreciación justa de la obra filosófica de Vasconcelos: “la filosofía de Vasconcelos literalmente es una filosofía de afirmaciones que no admiten replica” (ibid., p. 90). Y también: “la construcción filosófica de nuestro pensador constituye un dogma y una mística, pero congruente con su mensaje, el dogma y la mística de Iberoamérica” (idem). Estamos, pues, ante “un dogma y una mística”, no ante una filosofía.

<sup>8</sup> Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*. México, 1934, p. 7.

<sup>9</sup> Ibid., p. 11.

<sup>10</sup> Sobre la posición de Ramos puede consultarse: Elsa Cecilia Frost, “Samuel Ramos y la filosofía del mexicano”, en A. Villegas et al., *La filosofía en México*.

como principio de la acción y de aquello de que “en nuestra raza hablará el espíritu”.

### Los “transterrados”

A causa de la derrota de la República española y del triunfo del franquismo, en la década de los treinta comenzó a llegar a México una fuerte inmigración con un contingente importante de intelectuales. Entre los filósofos se encontraban José Gaos, María Zambrano, Eugenio Ímaz, Joaquín Xirau, Wenceslao Roces, Luis Recaséns Siches, José María Gallegos Rocafull, David García Bacca, Eduardo Nicol, Adolfo Sánchez Vázquez... Todos ellos, de manera temporal o definitiva, dejaron su huella en la cultura de México. Al respecto, Gaos afirmó que no se sentía emigrado sino “transterrado”: como si se hubiese trasladado de una parte a otra de su propia tierra. Tampoco habló Gaos de “inmigración”, sino de “impatriación”.

Los “trasnterrados” procuraron continuar con la tarea que se había propuesto Ortega para España: abrir ventanas culturales al mundo, esto es, emprender un proceso de modernización. Por eso, además de los aportes filosóficos, propios de cada uno de estos filósofos, es posible afirmar que en su conjunto introdujeron una actitud más profesional con respecto a la filosofía (familiarizarse con los clásicos, leer los textos centrales de la tradición, directamente y en sus originales, estar al día...), modificando, por decirlo así, la imagen de este quehacer: la filosofía debía dejar de ser un asunto de inspiración personal, casi diría, de lírica privada, para convertirse en una férrea y erudita disciplina, cultivada por especialistas. Es imposible en un breve informe presentar siquiera a varios de estos filósofos. Me limitaré a hacerlo con dos de ellos, los que tal vez, por su enseñanza, dejaron más honda influencia en México. Me refiero a Gaos y a Nicol.

La extensa y variada obra de José Gaos (1900-1969) culmina, desde el punto de vista filosófico con sus libros *De la filosofía* (1962) y *Del hombre* (1970) y, desde el punto de vista de la historia de las ideas con su *Historia de nuestra idea del mundo* (1973). De la filosofía es una obra sistemática de metafísica y epistemología, que parte de una fenomenología de las expresiones verbales. El análisis del lenguaje filosófico busca extraer los conceptos fundamentales de la filosofía que son también las categorías de la razón. Pero estas categorías pronto kantianamente descubren el carácter antinómico de la razón. Al respecto, la antinomia fundamental es la alternativa realismo-idealismo: yo soy una parte de la naturaleza como el resto, esto es, “yo soy un objeto entre los objetos” y yo no soy una parte de la naturaleza como el resto puesto que soy una libertad, esto es, “yo soy sujeto y no objeto”. ¿Cómo decidirse en esta

alternativa? Gaos responde que el libro entero intenta “dar razón pura de la razón pura por la razón práctica”.<sup>11</sup> Las palabras para describir a esta búsqueda recuerdan claramente a Kant, pero tal vez sólo las palabras. En efecto, la razón práctica de Gaos no es el sujeto universal kantiano, sino los sujetos empíricos singulares. Y son esos sujetos empíricos quienes frente a las antinomias se deciden por una u otra opción y lo hacen por motivos irracionales. De ahí que la filosofía sea, en último término, una confesión personal, sostenida con “verdades personales”.

En el tratado *Del hombre*, Gaos vuelve a repasar los temas ya expuestos en *De la filosofía*, aunque dándole un acento diferente a sus diversos tratamientos. Como indica F. Salmerón, la reflexión:

[...] comienza otra vez con la fenomenología de la expresión, en la que descubre nuevos aspectos, pero abrevia la exposición de las categorías de la realidad y de la filosofía teórica, para extenderse en las de la razón práctica y en el origen de todas ellas que es la subjetividad humana. El estudio de esta subjetividad gana en amplitud y acaba en una teoría de los límites de la racionalidad y de la función de las emociones.<sup>12</sup>

Eduardo Nicol (1907-1990) escribió numerosos libros y artículos donde defiende el doble carácter dialógico del conocimiento filosófico. Se trata de un diálogo con los pensadores del pasado y, a la vez, del presente. Para Nicol: “no pueden ya mantenerse separados el punto de vista histórico y el punto de vista sistemático. La fuerza de los hechos mismos exige una ‘visión binocular’”.<sup>13</sup> Esta exigencia lo hizo recorrer constantemente la historia de la filosofía desde los orígenes presocráticos hasta Heidegger, teniendo en cuenta que, aunque se encuentren insatisfactorias todas las soluciones de la metafísica tradicional, hay que retener sus problemas, por ejemplo, el problema de la libertad. Según Nicol, hay una dialéctica intrínseca entre libertad y necesidad: “Lo imposible remite siempre a lo posible. De suerte que la imposibilidad, por necesaria que sea, nunca es paralizante. Diríamos que es sugerente. Lo imposible demarca los caminos de lo posible [...] El hombre es libre porque es limitado”.<sup>14</sup>

Por eso, la libertad sólo puede ser un atributo de un ente insuficiente, menesteroso, necesitado. Éste es sólo un ejemplo de cómo Nicol propone con-

<sup>11</sup> José Gaos, *Obras completas*, XII. *De la filosofía*. Pról. de Luis Villoro. México, UNAM, 1982, p. 335.

<sup>12</sup> Fernando Salmerón, “Introducción a la filosofía de Gaos”, en *Diánoia*, núm. XXXVI. México, UNAM/FCE, 1990, p. 16.

<sup>13</sup> Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*. México, FCE, 1965, p. 27.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 285.

ciliaciones dialécticas de conceptos tradicionalmente opuestos como libertad y necesidad. Otros ejemplos de opuestos que también necesitan intermediarios dialécticos son, según Nicol: razón y vida, individualidad y comunidad, tradición y renovación, ciencia y sabiduría, teoría y praxis.

### **La “época de los grandes bloques”**

Los “grandes bloques” a que me refiero fueron: el “mexicanismo” o, en muchos casos, el “latinoamericanismo”, el marxismo, lo que abarcadoramente podemos llamar la “tradición metafísica” o “hermenéutica” y la “filosofía analítica”. Directa o indirectamente, una parte importante de estos “bloques” se constituyó, o reconstruyó, a partir de la enseñanza de los “transterrados” españoles, especialmente de Gaos y Nicol.

#### a) El “mexicanismo”, el “latinoamericanismo”

Las consecuencias de la enseñanza de Gaos fueron muy diversas. Por lo pronto, el Gaos orteguiano de “yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella, no me salvo yo” -combinado con las influencias mexicanas de Caso, Vasconcelos y Ramos, dio lugar a la llamada “filosofía de lo mexicano”, en torno al grupo Hyperión, formado por Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez Macgrégor, Jorge Portilla, Luis Villoro, Fausto Vega. Este grupo se enfrentó al tema de la búsqueda de la identidad nacional, tratando de mostrar cómo la filosofía resulta de las perspectivas a partir de las cuales piensan quienes las hacen; en este caso, los mexicanos. El perspectivismo de Ortega fue, pues, de nuevo, el horizonte de estas preocupaciones (como lo había sido ya en parte en el libro de Ramos).

Sin embargo, desde el comienzo, la pregunta por lo mexicano tendió a ensancharse a una unidad cultural mayor, lo latinoamericano. Al respecto, Leopoldo Zea, ha escrito una influyente obra. Ésta comienza con trabajos en historia de las ideas como su célebre *El positivismo en México* (1943), pero muy pronto se interna en problemas más amplios de filosofía de la historia, específicamente de la historia americana, por ejemplo, *En torno a una filosofía americana* (1945), *América como conciencia* (1953), *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969) y muchísimos otros libros. Es importante subrayar que con Zea hay un regreso al optimismo, a la valoración positiva de lo mexicano y, en general, de lo latinoamericano. Se deja atrás la actitud decepcionada de Ramos y se retoma el temple de Vasconcelos. Como Vasconcelos, Zea piensa a la historia latinoamericana como una continuación, y en parte culminación del sentido de la historia europea. ¿De qué manera?

Lo que era mero postulado en la historia europea es en la historia latinoamericana realización; por ejemplo, la universalidad. El universalismo europeo no es, según Zea, más que justificación localista y excluyente de otras corrientes culturales. En cambio, en nuestras carencias, desde ellas, podemos abrirnos a los otros, a todos los otros sin buscar dominarlos: “Podríamos decir que esa insuficiencia que parece caracterizarnos no es sino el resultado de la conciencia que tenemos sobre la inmensidad de lo que es menester asimilar culturalmente para alcanzar una auténtica cultura universal”.<sup>15</sup>

La universalidad como sólo posible en los márgenes, pues; sin embargo, esta universalización, esa asimilación, debe hacerse a partir de lo que ya somos. De ahí la necesidad de una “toma de conciencia”, a la vez histórica y filosófica, para descubrir la calidad humana que Occidente ha negado a América Latina. Desde el descubrimiento, Europa ha proyectado sobre América sus más diversas ilusiones (la dominación española de América Latina fue, a la vez, política, social y mental), y para sacudirse de ese yugo, es necesario que América Latina se encuentre a sí misma y hable de su propia voz “desde la marginación y la barbarie”, para decirlo con el título de uno de los últimos libros de Zea.

En la recepción de Zea se pueden distinguir dos vertientes: quienes se ocupan con preponderancia de la historia de las ideas en México y América Latina, para a partir de ella llevar a cabo análisis y diagnósticos tanto sociopolíticos como culturales, y quienes intentan encontrar algo así como el telos de la filosofía de la historia latinoamericana.

Entre los primeros, se encuentra Abelardo Villegas (1934-2001) quien ha escrito abundante y variadamente sobre las ideas y las ideologías en la historia de México y, en general de América Latina, reflexionando sobre el contexto tanto cultural como socio-político de la producción de estas ideas. Además de los estudios sobre la filosofía en México ya citados en las notas, Villegas también ha escrito libros sobre América Latina como: *Panorama de la filosofía iberoamericana actual* (1963), *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano* (1972), *Cultura y política en América Latina* (1978). Entre los segundos encontramos la llamada “filosofía de la liberación latinoamericana”. En México ha defendido esta concepción sobre todo Enrique Dussel. Para Dussel, la tarea fundamental de la filosofía consiste en asumir el punto de vista del oprimido y desde allí, llevar a cabo una crítica de las injusticias vigentes. Las filosofías de la “liberación latinoamericana” introducen –en distinta medida– dos temáticas relativamente ausentes, o por lo menos, no dominantes en el pensamiento tanto de Zea como de Villegas: la teología

<sup>15</sup> Leopoldo Zea, *América como conciencia*. México, 1953, p. 30.

cristiana y el marxismo. Aunque a menudo en crítica con Dussel, también comparte en general esta actitud la obra de Horacio Cerrutti.

## b) El marxismo

En México se tuvieron noticias de Marx y de sus propuestas políticas a partir de la fundación de la Primera Internacional. Pero tal vez el primer mexicano que se interesa teóricamente por esas propuestas es Vicente Lombardo Toledano (1894-1968)<sup>16</sup> en la década de los veinte. En los treinta ya estaban muy presentes en la vida mexicana algunos ideales marxistas, en los sindicatos y hasta en los gobiernos emanados de la Revolución mexicana (o, al menos, en su retórica). A finales de 1933 y a lo largo de todo 1934 se entabló una polémica que conmovió al ambiente cultural de entonces, entre Lombardo y Caso en torno a la filosofía, el marxismo y la Universidad. En septiembre de 1933, el Primer Congreso de Universitarios Mexicanos señaló que las universidades mexicanas tenían que contribuir a la sustitución del régimen capitalista por uno socialista, enseñando una filosofía materialista y científica. Caso se opuso terminantemente a ello, pensando a la Universidad como una “persona moral”, abierta y plural y, por lo tanto, con libertad de cátedra. Caso indicó también que cualquier teoría es transitoria y que, por lo demás, no hay un sólo proyecto socialista sino muchos y que no se veía por qué, en la Universidad pública, se debía defender un programa socialista, el marxismo, y no a los otros. La respuesta de Lombardo fue enérgica: la libertad de cátedra tal como la entiende Caso en un concepto propio del individualismo burgués que lo piensa con un “derecho natural”; a tal concepto se opone la idea de que el individuo no puede existir sin la colectividad y los conocimientos tienen que ser valorizados de acuerdo con el juicio aceptado por la comunidad a la que pertenece. La oposición “arbitrio de la conciencia individual” versus “enseñanza obligatoria del marxismo” es un buen título para la disputa Caso-Lombardo.

Sin embargo, y pese a los fervores a favor y en contra, ninguno de los contendientes de esta disputa da la impresión de tener conocimientos más o menos serios, y de primera mano, de la obra de Marx. En sentido teórico, la recepción filosófica de esta obra se inició en México cuando la editorial Fondo de Cultura Económica publica la traducción de *El capital* realizada por Wenceslao Roces en 1946, y una segunda edición en 1959. Precisamente, a lo largo de la década de los sesentas irrumpe el marxismo con toda su fuerza

<sup>16</sup> Una buena reconstrucción de la actitud de Lombardo Toledano y, en general, de los miembros de la generación de 1915 conocidos como “los Siete Sabios”, la encontramos en Enrique Krauze, *Caudillos culturales de la Revolución mexicana*. México, Siglo XXI, 1976.

en el medio filosófico mexicano. Expresión de ello son los textos de lógica dialéctica de Eli de Gortari (1918-1991) y, sobre todo, la extensa e influyente obra de Adolfo Sánchez Vázquez que en 1967 publica su texto más sistemático, *Filosofía de la praxis*. Al comienzo mismo del libro, Sánchez Vázquez describe sus propósitos: “la presente obra aspira a elevar nuestra conciencia de la praxis como actividad material del hombre que transforma el mundo natural y social para hacer de él un mundo humano”.<sup>17</sup> Con esta reflexión el autor busca disolver una actitud negativa hacia la praxis material, productiva, actitud negativa propia de la tradición espiritualista y que posee una función social regresiva: el hombre no se realiza sólo en la teoría, sino que es un ser esencialmente teórico-práctico. De ahí que la liberación humana se encuentre conectada con la posibilidad de organizar racionalmente la producción material. Esta organización racional no puede ser separada de las formas de producción y de las relaciones de producción donde esta organización se lleva a cabo. Para Sánchez Vázquez sólo las relaciones socialistas de producción permitirán que la producción material no se convierta en fuente de encadenamiento y enajenaciones. La verdadera filosofía de la praxis es, para el autor, el marxismo, pero un marxismo no mecanicista ni, en general, científicista.

No sorprenderá, pues, que desde esta posición, Sánchez Vázquez haya combatido la enorme influencia de L. Althusser –una influencia en ocasiones delirante y productora de vociferantes sectas– durante la década de los setentas. En ese periodo, la interpretación althusseriana del marxismo fue avasallante, y no sólo en México, sino en general, en América Latina. Entre los jóvenes althusserianos de entonces, por muchas razones, ocupa un lugar aparte, muy aparte, la breve pero brillante trayectoria de Carlos Pereyra (1940-1988). A pesar del entusiasmo althusseriano de su juventud, su talento y su enorme buen juicio lo condujeron a contradecir sus premisas epistemológicas, y en sus últimos años, se adhirió a una posición política social-demócrata, llevando a cabo una lúcida y razonada defensa de la democracia.<sup>18</sup>

### c) La “tradición metafísica”

Contrariamente a los otros “bloques”, en los que estamos ante “bloques positivos”, bloques capaces de caracterizarse por ciertos ideales, en este caso estamos ante un “bloque negativo”. Sus integrantes tienen poco en común entre ellos o nada, más allá de resistirse a los otros bloques, al menos, a sus pretensiones de exclusividad. Me limitaré a evocar cuatro de estos admirables “resistentes”.

<sup>17</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. 3a. ed. México, Grijalvo, 1972.

<sup>18</sup> Una discusión del pensamiento de C. Pereyra se encuentra en “Teoría y praxis”, en C. Pereda, *Debates*. México, FCE, 1987.

Eduardo García Máynez (1908-1993) se inició en la filosofía de los valores de Scheler y Hartmann, pero se dirigió pronto hacia una ontología formal aplicada a la jurisprudencia, acercándose en lo que se refiere a los problemas de la lógica jurídica, a la filosofía analítica, específicamente a la lógica. Entre su abundante producción se destaca la *Introducción a la lógica jurídica* (1951), la *Ontología formal del derecho* (1953) obra que intenta una axiomática válida para todo derecho posible, la *Lógica del juicio jurídico* (1956), la *Lógica del concepto jurídico* (1960).

La obra de Antonio Gómez Robledo (1908-1994) es variada; jurista, filólogo, filósofo, puede ser tal vez descrito cabalmente como un “militante del humanismo católico”. Excelente conocedor de la lengua y la filosofía griega ha escrito al respecto libros importantes como *Ensayo sobre las virtudes intelectuales* (1957) y *Sócrates y el socratismo* (1966). Pero sus intereses no se han reducido al estudio de la Antigüedad clásica. Su *Política de Vitoria* (1946) discute los juicios del humanista español sobre la legitimidad y su *Idea y experiencia de América* (1958), es uno de los tantos resultados de su formación y de su experiencia tanto de filósofo y jurista como de diplomático. También ha publicado un espléndido libro sobre Dante, y ha escrito acerca de las ideas estéticas de santo Tomás y Eco, y sobre Edith Stein.

La generosa, hospitalaria y muy variada obra de Ramón Xirau (hijo del fenomenólogo Joaquín Xirau y que incluye más de treinta libros, sin contar sus textos de poesía en catalán), se ha movido entre la filosofía y su historia y, sobre todo, entre la filosofía, la poesía y lo que podríamos llamar la “experiencia de lo sagrado”. Hay en Xirau una “metafísica de la presencia” que él ha sabido expresar desde su temprano *Sentido de la presencia* (1953), pasando por *Palabra y silencio* de 1968, hasta su reciente reflexión sobre *El tiempo vivido* (1985): presencias de la palabra y el silencio, de las “ideas” y las “no ideas”, del saber y del misterio. La realidad es, para Xirau, un conjunto incesante de presencias, diversas, variadas, pero siempre ahí: “todo” está presente porque Dios está presente en “todo”. Aludí a sus libros más propiamente de filosofía. Sin embargo, esta “metafísica de la presencia” se manifiesta por igual en la enorme cantidad de trabajos que Xirau ha dedicado a una de sus mayores pasiones, la poesía, sobre todo en lengua castellana y catalana, de sor Juana a los poetas más recientes.

Juliana González se formó con Eduardo Nicol y llegó a ser su discípula predilecta, prolongando en gran medida sus búsquedas. Su primer libro *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol* (1981) es una reconstrucción crítica y de discusión del pensamiento nicoleano. A partir de la perspectiva abierta por éste, la autora ha intentado una fundamentación ontológica y dialéctica de la ética, primero interrogando a Freud en *El malestar en la moral* (1986) y después, en *Ética y libertad* (1989), llevando a cabo un repaso de la tradi-

ción ética occidental, de Heráclito a Sartre sin olvidar a escritores como Dostoyevski y Kafka.

#### d) La filosofía analítica

Ya señalé que algunos discípulos de Gaos dieron inicio y desarrollaron una “filosofía mexicana” o, más abarcadoramente, una “filosofía latinoamericanista”. En cambio, otros, en algún sentido, siguieron un camino opuesto.<sup>19</sup> Luis Villoro, que comenzó su trayectoria filosófica como miembro del grupo Hyperión, abandonó en parte esos intereses. A partir de una crítica a la fenomenología, Villoro, Alejandro Rossi y Fernando Salmerón introdujeron la filosofía analítica en el medio mexicano. Una temprana justificación de ello la dieron Villoro y Rossi —en una ruidosa mesa redonda—<sup>20</sup> al insistir ambos, en primer lugar, en la urgencia de tecnificar y profesionalizar la filosofía: la filosofía debe dejar de ser una “invención personal” o la “expresión histórica de un pueblo” y volverse una investigación rigurosa de la realidad, como las demás ciencias, una disciplina de profesionales para profesionales.

En segundo lugar, poco o nada hay que rescatar de la historia del pensamiento mexicano. Señala Villoro: “¿Quién sigue actualmente el ‘monismo estético’ de Vasconcelos o el ‘existencialismo de la caridad’ de Antonio Caso. Tampoco la corriente ‘filosofía de lo mexicano’ formó una escuela... Las generaciones más jóvenes no siguieron a Caso, a Vasconcelos, o a Ramos, no por desvío de lo propio o espíritu imitativo, sino porque no encontraban en ellos el rigor y el nivel de pensamiento de otros filósofos”.

La obra de Luis Villoro es del mayor interés, muy amplia y ha tenido y presumiblemente seguirá teniendo desarrollos inesperados. Después de dos libros en historia de las ideas, *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950) y *Proceso ideológico de la revolución de independencia* (1953), Villoro publicó una excelente monografía sobre un filósofo clásico, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes* (1963). De modo paralelo a esta investigación, Villoro escribió una serie de artículos que han sido recogidos en dos colecciones, *Páginas filosóficas* (1962) y *Estudios sobre Husserl* (1975). El primero de estos libros se cierra con el ensayo “La crítica del positivismo lógico a la metafísica”,

<sup>19</sup> Aunque Gaos llegó se interiorizó relativamente poco con el pensamiento analítico, los intereses semánticos vinculados a su lectura del primer Husserl, de algún modo inspiró a sus discípulos a interesarse en él.

<sup>20</sup> L. Villoro et al., “Sentido actual de la filosofía en México”, en *Revista de la Universidad*. México, UNAM, vol. XXII, núm. 5, 1968. Otra defensa temprana de la filosofía analítica la encontramos en el número 1 de *Crítica*. *Revista Hispanoamericana de Filosofía* aparecido en 1967, dirigida por Villoro, Rossi y Salmerón.

el segundo, con una reseña titulada “Fenomenología y filosofía analítica”, ambos trabajos, de algún modo, prefiguran y son el camino que conduce a su libro más importante hasta hoy, *Crear, saber, conocer* (1982), un texto en teoría del conocimiento en la más rigurosa tradición analítica, aunque sin olvidar algunos aportes de la fenomenología. En este libro, Villoro, después de discutir la definición tradicional de saber, propone la siguiente reformulación: S cree p si y sólo si 1) S cree que p y 2) está objetivamente justificado en creer que p. Villoro piensa que la ventaja de su definición radica en la eliminación de la condición de verdad, cuya exigencia o nos hace sucumbir a la tentación de la certeza o vuelve inaplicable cualquier definición: nunca nadie podría estar seguro de saber, ya que nunca se puede estar seguro de que cierto enunciado es verdadero. Por lo demás, *Crear, saber, conocer* no es meramente un libro de epistemología, sino que procura enmarcar los esfuerzos epistemológicos en un contexto más abarcador: en una discusión sobre la sabiduría, la ética de las creencias y el problema de la ideología.<sup>21</sup>

Alejandro Rossi ha sido y es una personalidad importante, no sólo para la filosofía en sentido estricto, sino para la cultura mexicana en general. Su libro *Lenguaje y filosofía* (1969), es uno de los primeros libros de filosofía analítica en América Latina. En el primer trabajo de esta colección, Rossi salda sus cuentas con la tradición de donde provenía –la fenomenología– y en el resto del libro discute de una manera rigurosa, problemas de la filosofía del lenguaje, por ejemplo, la teoría de las descripciones de Russell y de los nombres propios de Wittgenstein y Searle. El único defecto de este libro es que marca el abandono por parte de Rossi de la filosofía (al menos, de la filosofía en el sentido más técnico de esta palabra). Pues si bien las reflexiones filosóficas ocupan un lugar en sus textos posteriores, por ejemplo, en algunos ensayos del *Manual del distraído* de 1978 (e incluso en sus libros de narraciones), Rossi sólo ha vuelto a enfrentarse directamente con temas filosóficos en su trabajo *Lenguaje y filosofía en Ortega*.<sup>22</sup>

Tres son los problemas que han ocupado a Fernando Salmerón (1925-1997): la moral, la educación y el sentido de la tradición. Los vínculos entre esas preocupaciones son fuertes: cuando debatimos problemas morales preguntamos qué debemos hacer, cómo llevar nuestra vida y en qué clase de persona deseamos convertirnos; y depende de la educación que se tenga, no sólo disponer de ciertos medios para lograr los fines propuestos, sino que también los fines que procuramos y las reglas que nos guían dependen de ella. A su vez ¿qué

<sup>21</sup> Sobre el pensamiento de Villoro en general puede consultarse “Conocimiento y sabiduría” en C. Pereda, Debates y E. Garzón Valdés y F. Salmerón, eds., *Epistemología y cultura*. En torno a la obra de Luis Villoro. México, UNAM, IIF, 1993.

<sup>22</sup> Alejandro Rossi et al., José Ortega y Gasset. México, FCE, 1984.

otro sentido podría tener educarnos que, paso a paso, irnos integrando en una tradición? Fiel al sentido de la tradición, Salmerón quiso cumplir en parte una promesa que su maestro José Gaos le hiciera a su maestro Ortega. Así, escribió el mejor libro que se dispone sobre las primeras fases del pensamiento ortegueano: *Las mocedades de Ortega y Gasset* (1959). En los años sesentas aparecen varios artículos de Salmerón acerca de Husserl, Hartmann y Heidegger, además de sus trabajos sobre educación. En 1971 publica *La filosofía y las actitudes morales*, en donde, aunque se recogen algunas temáticas fenomenológicas, el libro se inscribe ya en una línea decididamente analítica. En el último de los tres textos que componen el volumen, y que lleva el título de su libro, Salmerón distingue radicalmente entre un uso de la palabra “filosofía” en sentido amplio como sabiduría o concepción del mundo y un uso en sentido más estricto donde nos referimos “a una determinada empresa intelectual, analítica y teórica que, dominada por una energía propiamente científica, se enfrenta a problemas de diversa índole”.<sup>23</sup> Posteriormente publica *Ensayos filosóficos* (1988) y *Enseñanza y filosofía* (1991).

Quiero todavía agregar a esta etapa de la filosofía analítica en México dos nombres prematuramente desaparecidos: Hugo Margain, cuyo excelente libro *Racionalidad, lenguaje y filosofía* apareció en 1978, poco después de su muerte, y Wonfilio Trejo, cuyo *Fenomenalismo y realismo* también apareció póstumamente, en 1987. Por otra parte, quiero subrayar que en el México actual hay muchísimos jóvenes que cultivan de manera creativa y rigurosa la tradición analítica de hacer filosofía.

### **La “irrupción del archipiélago”**

De la literatura francesa se ha dicho que sus protagonistas son los “movimientos literarios”: simbolismo, parnasianismo, surrealismo..., contrariamente a la literatura inglesa, cuyos agentes son los individuos, cada uno de los escritores. Suponiendo que esta observación es acertada, podría decirse que a mitad de los ochentas, la filosofía mexicana comenzó a pasar de una “fase francesa” o continental a una “fase inglesa” o insular. Si bien entre los “grandes bloques”, sólo el marxismo más doctrinario ha perdido gran parte de su atractivo, hasta casi verse reducido a dos o tres nombres, también en el “bloque latinoamericanista”, en el “bloque metafísico o hermenéutico” y en el “bloque analítico” encontramos a veces más flexibilidad, una ausencia cada vez mayor de militantes excluyentes. Por ejemplo, quien hoy lee a un “analítico” como

<sup>23</sup> F. Salmerón, *La filosofía y las actitudes morales*. México, Siglo XXI, 1971, p. 109.

Hilary Putnam no siempre se castiga prohibiéndose la lectura de un miembro de la “teoría crítica” como Jürgen Habermas o viceversa, tal como sucedía en la “época de los grandes bloques”. De seguro se dudará: ¿acaso es correcta esta observación? Quizá sólo estoy proyectando mis propias esperanzas y, al respecto, la situación, en lugar de haber mejorado, ha empeorado. Precisamente, temiendo sucumbir en el peligro de confundir esperanzas o meras fantasías con realidades, tengo dificultades para proseguir este informe. Por un lado, quien lo redacta se siente demasiado involucrado en esta nueva fase de la filosofía en México como para que, sin pecar de excesiva parcialidad, pudiese escribir algo más que una lista de nombres y obras. Por otro lado, “presentar un presente presente” es inevitablemente fuente de inestabilidades e ilusiones. Se recogen demasiados nombres que unos pocos años más tarde ya no nos dicen nada, mientras nos olvidamos de otros que serán los que, a la larga, realicen la obra más duradera. De ahí que haya creído sensato, detener en este momento el informe, y pasar a realizar algunas esquemáticas —en extremo esquemáticas— observaciones personales —“panfletos civiles” me gusta llamarlas— sobre lo que considero como los vicios más graves de la filosofía en México. Esta reflexión, si no me equivoco, puede aplicarse, en general, al resto del quehacer filosófico en América Latina.

Pese a que, sin duda, la vida filosófica de México en el siglo XX cuenta con la presencia de figuras de interés y de algunos libros que merecen releerse como, espero, lo dejé entrever el —no me canso de subrayar: muy provisorio— informe anterior, lo que se podría llamar el “clima general” de esta actividad posee varios vicios que, tal vez, comprometen incluso a los logros de mayor excelencia, y una presentación, si los omite, tiende, creo, a sugerir una imagen desproporcionadamente positiva e incluso bobalicona. Si no me equivoco, tres de esos vicios han sido y son persistentes.

Al primero de ellos lo podríamos llamar el “fervor sucursalero”. Se conoce en la juventud un autor o varios, o una corriente de pensamiento, para continuar el resto de la vida produciendo cultura de secta: repitiendo ciertas fórmulas hasta vaciarlas por completo de contenido. Entonces, lo que se escribe, si uno escribe, son trabajos polvorientos en una jerga que nadie entiende y que, con un falso sentido de la piedad, publican las editoriales universitarias. Por ejemplo, se continúa criticando a la filosofía analítica como si ésta hubiese permanecido en la etapa neo-positivista y nadie en ésta se hubiese ocupado de metafísica o de ética; o se defiende la absurda “ontología de lo mexicano” como si nunca se hubiesen hecho objeciones en contra de sus propuestas más centrales; o se insiste en ignorar el feminismo y sus cuestionamientos como si la historia de este siglo no hubiese sucedido... Así, el “fervor sucursalero” pronto se descubre como una forma de

la pereza teórica, acompañada de un temor a cualquier cambio. Ese temor sólo admite aferrarse a las retóricas más rutinarias: un enfático no al tiempo y, sobre todo, un minucioso cultivo de la imaginación centrípeta.

Desde un segundo vicio se reacciona en contra del primero. Hay que airear la casa: con frecuencia hay que situarse en algún punto de vista externo a nuestra comunidad. Quien entre nosotros no haya sido tentado por el “afán de novedades” que arroje la primera piedra. Si tenemos gusto francés, en los años cincuentas habremos jurado por el diablo y por Sartre, en los sesentas por la ciencia o, más bien, por la ciencia ficción y el estructuralismo, en los setentas no integramos a los carnavales de Althusser y adoramos El capital convertido en Talmud, para entrar en los ochentas ya enérgicamente partidarios de la “genealogía de la sospecha” y en los noventas, de la “destrucción”. Si somos, en cambio, devotos de los anglosajones, la actitud no cambia, sólo los nombres: en los cincuentas, es probable que se habrán carnapiamente desechado las brumas metafísicas para convertirse en los sesentas a Oxford y la “ordinary Language Philosophy”, en los sesentas sintetizarlo todo con el naturalismo de Quine y prepararse, de este modo, para las nuevas declaraciones de fe kripkeanas de los ochentas y los tórridos romances con las ciencias cognitivas de los noventas. Rupturas similares pueden reconstruirse en los amantes de lo alemán, itinerarios a menudos llenos de oscuridad y misterio que previsiblemente irán de Husserl o Heidegger a Gadamer y luego, a Habermas y Apel. En cualquier caso, parecería que muchos cambios en la filosofía en México y, en general, en América Latina e incluso, más abarcadoramente, en cualquier comunidad fuera de las Grandes Tradiciones (aquellas cuyo vehículo es el francés, el inglés o el alemán) se rigen tan casualmente por las modas, como los cambios en el estilo de los zapatos o de las corbatas. La expresión misma “afán de novedades” es casi equivalente con expresiones como “superficialidad en el juicio”, “atención desorientada” o simplemente “frivolidad”: una imaginación teórica que, de tan centrífuga, se ha vuelto pura desorientación, cuando no desvarío. Signo de ello ha sido el hecho de que en las diferentes generaciones que han cultivado la filosofía en México casi no ha habido una discusión interna cuando se cambia de paradigma; por ejemplo, muchos pasaron del estudio de la fenomenología y el existencialismo a la práctica de la filosofía analítica o de la destrucción sin decir una palabra del por qué del cambio. Los insistentes althusserianos han dejado recientemente de serlo y se han convertido a la hermenéutica o peor, a simples periodistas que defienden la propiedad privada y el orden (cualquiera sea éste), pero, que yo sepa, no ha habido una sola evaluación interna, una sola polémica con la epistemología que hace todavía unos pocos meses se defendía con orgullo y, sobre todo, con furia, con infinita furia. Por supuesto, se han escrito algunos artículos y hasta unos pocos libros que historian las ideas de Caso, Vasconcelos, Gaos, Nicol,

Zea, Villoro... En cambio, es más raro, mucho más raro, encontrar discusiones efectivamente crítico-evaluativas<sup>24</sup> con esos pensadores.

No sorprenderá, entonces, que en contra de los vicios del “fervor sucursalero” y del “afán de novedades”, se no apele a dejar de mirar tanto el afuera, y observarnos un poco por dentro: a abandonar el punto de vista externo para abrazar un inevitable punto de vista interno. Lástima que esta muy sensata invitación pronto degenera en un nuevo vicio, la algarabía del “entusiasmo nacionalista” y sus efectos más visibles: exaltaciones descuidadas –como a veces sucede en Vasconcelos o en tantos otros–, o denigraciones totalizadoras –como en Ramos–, de “lo” mexicano, de “lo” latinoamericano, como si este lenguaje “ontológico” fuese algo más que una máscara especulativa y, por tanto, irresponsable, para cubrir fenómenos históricos heterógenos. (¿A qué América Latina se hace referencia cuando se habla de “lo latinoamericano”? No constituyen una realidad unitaria los campesinos de Morelos y las clases medias del Distrito Federal y, mucho menos, la “élite cultural” de Buenos Aires y los obreros de Lima). Más todavía, seguramente los pueblos y las personas no tienen esencia ni destino, sino historia. (No son lo mismo las realidades aludidas en 1910 que en 1990). Y, como si fuera poco, últimamente suelen aderezarse algunas de estas “mezclas” nacionaleras con enigmáticas doctrinas teológicas.<sup>25</sup>

Sin embargo ¿no exagero? Tal vez. Pero no demasiado. Más todavía, quien sea poco piadoso con el pasado –y de vez en cuando conviene serlo para dar lugar a las preguntas críticas– sospecho que podría, sin demasiadas dificultades, recontar el informe presentado en la primera parte de este trabajo, clasificándolo a partir de la manera en que algunos de nuestros pensadores, al menos en ciertas fases de su pensamiento, sucumben en uno o varios de los vicios anotados.

No obstante, acaso de mayor interés sea averiguar, y ello ya no como informador, sino como participante de la vida filosófica mexicana qué se puede hacer en contra de estos vicios. Por lo pronto, creo que es útil aplicar la máxima de los datos, fetiches y materiales, la regla que invita a recoger informaciones, luego a criticar todo lo que en ellas se encuentre de error, engaño o deformación, para finalmente explorar si hay algo valioso todavía por rescatar.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> La oposición entre “historiar las ideas” y “llevar a cabo discusiones crítico-evaluativas” indica dos maneras en principio legítimas de historiar el pensamiento, lo que en otro contexto he llamado “historia explicativa” e “historia argumentada” (C. Pereda, *Razón e incertidumbre*. México, Siglo XXI/UNAM, 1994). sin embargo y pese a los muchos vínculos entre ambas maneras de investigar hay que cuidarse de no confundir una tarea con la otra.

<sup>25</sup> Al respecto la crítica feminista ha sido lúcidamente despiadada.

<sup>26</sup> Una discusión más detallada de ésta máxima se encuentra en C. Pereda, *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*. Barcelona, *Ánthropos*, 1994 y C. Pereda, *Razón e incertidumbre*.

Con respecto a lo que reconocía como el “clima general” de la filosofía en México, y en general, en América Latina se dispone como datos el hecho de que tres actitudes, “fervor sucursalero”, “afán de novedades” y “entusiasmo nacionalista”, se encuentran relativamente extendidas. Además se ha comprobado que tales actitudes son fetiches a combatir. Pero la máxima también invita a preguntarnos: ¿qué materiales se pueden rescatar en el combate a esos fetiches? Esto es ¿qué experiencias valiosas se malentienden y articulan equivocadamente en esas actitudes? No ha dejado de observarse que en todo vicio se encuentra presente una excelencia distorsionada: una virtud conducida a extremos tales que se la convierte a vicio. Entonces, es tiempo ya de indagar qué virtudes radicalizan irrazonablemente los vicios aludidos.

Si no me equivoco, en el “fervor sucursalero” hay que rescatar el sentido de la constancia, cierta fidelidad a sí mismo sin la cual no es posible la virtud de la autonomía en el pensamiento y en la vida. Ésta es, precisamente, la estofa de la que está hecha la “buena” filosofía, más allá de sus múltiples orientaciones: la filosofía que practican las y los corredores “de fondo”. A su vez, detrás del afán de novedades es necesario recoger el estar abierto a los otros, a todo lo otro. Su contraejemplo más característico es el pensamiento autista o provinciano: el negarse a interrumpir las propias creencias para mirar y escuchar qué pasa en el mundo. Por otra parte, el “entusiasmo nacionalista” indica una experiencia básica de todo animal humano: que las orientaciones, preocupaciones, motivaciones, intereses y afectos primarios se constituyen en relación con las circunstancias naturales y sociales más inmediatas; o dicho con otras palabras, que “se vive en donde se vive”. Para dar un ejemplo conocido: es común que una persona se preocupe más, se sienta más afectada con un hijo enfermo, o con una catástrofe que sucede en su ciudad, o en su país, que con la enfermedad de un desconocido o con las catástrofes en un país alejado. Pero la mirada se corrompe, se convierte en ceguera, apenas se vuelve militantemente excluyente: cuando se hace del punto de vista externo el punto de vista de la exclusión.

Concluyo apresuradamente este fragmento de panfleto civil. Aplicadas a la vida filosófica en México, las virtudes que podemos rescatar distorsionadas, pervertidas, en los vicios del “fervor sucursalero”, del “afán de novedades” y del “entusiasmo nacionalista” conllevan, creo, entre otras, a las siguientes consecuencias, o al menos, a partir de ellas, yo quiero sacar, no sin cierta candidez, las siguientes consecuencias: sólo hay una vida filosófica fecunda cuando sus participantes no se sienten cohibidos por los Grandes Nombres, tanto de la tradición como de la actualidad, y piensan los problemas mismos. Hay que tener, pues, el coraje de desarrollar y explorar los propios pensamientos, con independencia de que éstos sean respaldados por alguna Autoridad, y ello, sin cerrarse a ningún interlocutor, por lejano en el tiempo o en el espacio que éste

fuera. Pero sobre todo, hay que aprender a ejercer esa forma de la solidaridad epistémica que es discutir con quienes están más cerca. Se objetará: ¿por qué convertir en virtudes lo que resulta casi inevitable? La respuesta no es difícil: conversar teóricamente con quienes nos topamos cada mañana no se encuentra entre nuestros hábitos intelectuales. Desde jóvenes nos enseñan el arduo ejercicio de argumentar en ausencia. Nos equivocamos, y de manera radical. Es cierto que cualquier pensador puede asumir como suya la historia entera del pensamiento sólo con repensarla. Es cierto también que la tradición de pensamiento en lengua castellana –Contrareforma mediante– ha sido pobre. Sin embargo, no será la razón arrogante y su desdén, y mucho menos ese desdén disfrazado que es la adúlona apología, lo que combata estas miserias. Además, si nosotros mismos no comenzamos por oírnos, ¿quienes nos van a oír?

# *Nuevas perspectivas de la hermenéutica en México*

**Carlos Oliva**

## **C**ontexto e interpretación

La historia contemporánea de la hermenéutica en México no puede aún escribirse. Se trata de un proceso que lleva apenas algunas décadas y que se encuentra, en muchos sentidos, preso de referentes ajenos al contexto cultural del país. No obstante, se puede hablar ya de una escuela hermenéutica en México. Escuela que ha producido importantes obras, formado generaciones, trazado referentes diversos en su interior y que se encamina, en sus autores más destacados, a la elaboración de un corpus teórico. Corpus que se desdobra en ontologías, estéticas, antropologías, historias, metafísicas, metodologías y epistemologías, éticas, filosofías de la religión, entre muchos otros campos donde la hermenéutica tiene un papel importante, si no es que rector.

En medio de todo lo anterior, cabe destacar la obra de tres pensadores contemporáneos que han realizado importantes contribuciones a la hermenéutica: Mariflor Aguilar Rivero, Mauricio Beuchot y Ambrosio Velasco Gómez.

El caso de Mauricio Beuchot es paradigmático en el pensamiento contemporáneo. Él ha creado un tratado analógico que explica a la hermenéutica como una metafísica y que se ramifica de forma sistemática en todos los campos del saber, desde la ciencia hasta el arte.<sup>1</sup> Por este motivo, puede ser más radical el trabajo crítico sobre la obra de Beuchot. Además, en su obra hay un eco

<sup>1</sup> Algunas obras sobre el trabajo de Mauricio Beuchot son las siguientes: Enrique Aguayo, *Pensamiento e investigaciones filosóficas de Mauricio Beuchot*. México, Universidad Iberoamericana, 1996, 230 pp.; J. H. Acosta Beltrán, *Fundamentación filosófica de los derechos humanos en Mauricio Beuchot*. México, Universidad Pontificia, 1997, 68 pp., y José Rubén Sanabria, ed., *Diálogos con Mauricio Beuchot*. México, Universidad Iberoamericana, 1998, 180 pp.

de las formas del pensamiento griego y esto, la existencia de una metafísica sistémica, propicia la misma desconstrucción de su teoría.<sup>2</sup>

En la cultura helena, nos dice Beuchot, existe:

(i) [...] una exigencia de la verdad en el sentido de manifestar, esto es, como un sacar a luz o dar a luz ideas o esencias. (ii) La tendencia a definir surge como una exigencia vital de identificar algo distinguiéndolo o diferenciándolo de lo demás, pues lo que constituye a algo lo identifica en sí mismo y lo diferencia de lo restante. Esto surge del carácter vital extrovertido del heleno, proyectado hacia los contornos más brillantes y perfilados de las cosas, a saber, sus esencias o ideas, que son al mismo tiempo lo más propio y distintivo. [...] (iii) Además, la vida helénica concede mucha importancia a lo acabado y perfecto, y, por lo mismo, delimitado; no hay progresión infinita, porque se exige principio, medio y fin. [...] En este “cierre” hay una estructura triádica: desde-por-hasta; y, reducido a mayor simplicidad, desde-hasta. Tal se ve en todas las ciencias griegas, ya se trate de metafísica, física, geometría, aritmética, etc.; hay un horror secreto a lo indefinido y un refugiarse en lo que es finito y definido, que tiene principio y fin, a saber, su género próximo y su diferencia específica; el primero la engendra (génos, génesis) y la segunda la cierra perfectamente. También se ve en el gusto por la sustancia y la desconfianza o sospecha ante las relaciones (que pueden generar series infinitas), y se explica por el vértigo frente al infinito.<sup>3</sup>

Justo el último punto de la interpretación de Beuchot sobre la cultura griega, el relativo a la reserva que se tiene sobre las relaciones, nos acerca a otra forma de pensar la hermenéutica en México, la que ha asumido Mariflor Aguilar.

La filósofa mexicana ha centrado su trabajo en la difícil relación entre hermenéutica y teoría crítica, dos campos que no pueden coexistir de forma armónica. Siempre habrá una develación diferente según una metodología crítica o una comprensión hermenéutica. En este sentido, se entiende que el trabajo de Mariflor Aguilar sea diferente, pese a ser un trabajo hermenéutico,

<sup>2</sup> Curiosamente, esto es algo que el mismo Mauricio Beuchot comenta respecto a la obra de Derrida, cuando señala que el llamado filósofo de la diferencia “se da cuenta de que sólo hay desconstrucción si hay metafísica, pues precisamente ella es lo que hay que desconstruir; pero si se desconstruye por completo, se acabaría también la desconstrucción. Y se acabaría, lo que es peor, la diferencia, pues sólo quedaría algo homogéneo que sería la antimetafísica como vencedora” (Mauricio Beuchot, *Interpretación y realidad en la filosofía actual*. México, UNAM, IIF, FFyL, 1996, p. 106).

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 9-10.

al desarrollado por Mauricio Beuchot. En la hermenéutica, no existe el deseo de establecer un campo metafísico. Por el contrario, su trabajo con la historia, indispensable en toda hermenéutica, más que llevarla a ejemplificar los procesos metafísicos u ontológicos, como en el caso de Beuchot, la conduce a la elaboración de genealogías. Pese a que puede estar presupuesto un campo ontológico o metafísico en los estudios que realiza Aguilar, ella no recrea ese campo trascendental, sino que busca la caducidad histórica de las cosas y los sujetos, sus líneas de nacimiento, desarrollo y muerte. Ella persigue las aporías del fenómeno y desde ahí critica, de forma oblicua, las construcciones metafísicas y desarrolla, de forma directa, teorías críticas y subjetivas.

No es casual que, siguiendo a Foucault, se refiera así a la génesis de las cosas: “La tarea de la genealogía es describir la singularidad de los sucesos, sondear en el pasado sin buscar un origen ni un comienzo grandioso, sino buscando pequeños fragmentos de microhistorias que aparecen en su novedad y en su sorpresa; en lugar del origen busca la procedencia de los sucesos que enraizan en los accidentes y busca también la emergencia, el punto de surgimiento, ‘el principio y la ley singular de una aparición’”.<sup>4</sup> Desde esta perspectiva es que la pensadora reconstruye la emergencia hermenéutica del siglo XX y se sitúa como una de las voces más importantes y sugerentes de la filosofía mexicana.

El tercer ejemplo que ilustra de forma supina la diversidad de la hermenéutica en México, es el de Ambrosio Velasco. En este autor, uno de los más iluministas del panorama de la interpretación en Hispanoamérica, vemos la franca asunción de la hermenéutica como una metodología. Por ejemplo, si bien Velasco plantea el problema del poder y del sujeto, que son los problemas límite de las teorías modernas que critican la hermenéutica (problemas que no se pueden trascender, si no es desde una perspectiva metafísica), él los narra y propone soluciones desde una visión antropológica y científica que echa mano de las ciencias sociales para responder a las aporías del poder y de la subjetividad. Así, la posición de Ambrosio Velasco es imprescindible en el campo del saber hermenéutico, se trata de aquella que muestra los temas últimos de la teoría crítica y que opta por no darles solución desde el campo de la comprensión. A diferencia de Beuchot, donde se construye una propuesta dialéctica, en última instancia, o de Aguilar, donde hay propuestas fragmentarias de antropología subjetiva que tienen un carácter analítico y funcionan como condiciones de posibilidad apriorística, en el caso de Velasco, lo que tenemos es una narratología científica. En esta forma de comprensión, se relata y describe el fenómeno, muy en sintonía con los procesos de la filosofía

<sup>4</sup> Mariflor Aguilar Rivero, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*. México, UNAM, FFYL, 2005, pp. 31-32.

de la ciencia, y se enuncian soluciones con base en sistemas probabilísticos que desatienden el problema de la comprensión fundamental u ontológica, pero, por el contrario, refuerzan el relato histórico y racional de los acontecimientos. No es casual que Ambrosio Velasco termine uno de sus libros con la siguiente observación:

Lejos de poder proponer los principios de una nueva teoría filosófica de las ciencias, quisiera tan sólo mencionar los problemas a los que se debería dar respuestas.

Primeramente, el de conciliar dos intereses cognoscitivos que tradicionalmente se consideran incompatibles: explicar y comprender. Como consecuencia de ello, la teoría que necesitamos tiene que explicar y fundamentar el carácter complementario e irreductible de los métodos de las ciencias empírico-analíticas o naturales (la observación controlada, hipótesis, contrastación empírica, leyes, explicaciones nomológicas, predicciones, etc.) con los procedimientos propios de las disciplinas hermenéuticas (la exégesis, la comprensión empática, la imputación del sentido, la interpretación narrativa, etcétera).<sup>5</sup>

Como se observa, el relativismo al que apela Velasco es muy diferente al de las teorías hermenéuticas de corte ilustrado y crítico, como la de Mariflor Aguilar, o de corte metafísico, como la de Mauricio Beuchot.

Mientras que en el caso de Beuchot, nos encontramos en un relativismo metafísico, dado por la misma naturaleza de las cosas, pero mediado de forma racional, como veremos más adelante; en el caso de Aguilar, nos encontramos con un relativismo genealógico. En este segundo caso, todo está condicionado por una génesis histórica y modificable según el criterio de interpretación contextual y subjetivo y, por lo tanto, este hecho ontológico debe de ser mediado por la reflexividad o por el poder. En Ambrosio Velasco, por el contrario, la relatividad hermenéutica, que es condición de toda comprensión e interpretación, se da como un transcurrir del tiempo histórico, racional y progresivo, no como un hecho dado de forma trascendental (metafísico), ni como un acto volitivo que cambia sin preeminencia del futuro, del presente o del pasado (genealógico). Por esta razón es que Velasco puede insertar elementos científicos en las formas de comprensión y elementos hermenéuticos en el proceso científico y reconstruir la historia y los fenómenos desde una perspectiva metodológica.

<sup>5</sup> Ambrosio Velasco Gómez, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*. México, UNAM, FES-Acatlán, 2000, pp. 165-166.

Los tres casos sobre los que reflexionaré y criticaré nos pueden mostrar, pese a sus grandes diferencias, lo que les permite unirse en una forma específica de pensamiento.

En los tres esquemas, podremos observar que se reconoce a la hermenéutica como una teoría holística y especulativa, por esta razón es que se centran en la experiencia estética del tiempo y no del espacio. Ya sea en la perspectiva progresiva de Velasco, en la idea histórica y subjetiva de Aguilar o en la dialéctica metafísica entre infinitud y finitud que presupone Beuchot, ellos y ella establecen una idea del tiempo para sus propias teorías.<sup>6</sup>

La tendencia universal de una propuesta hermenéutica, aunada al carácter especular que tienen las teorías de la interpretación en el siglo XX, implica dar prioridad a los fenómenos donde se desarrolla tal tendencia holística de especulación. Se sabe que tales fenómenos son el lenguaje y la tradición. Respecto al potencial lingüístico de la hermenéutica, Mariflor Aguilar lo señala de forma precisa cuando interpreta al autor de *Verdad y método*:

Lo “especulativo” sirve a Gadamer para pensar simultáneamente varias cosas: por un lado la multiplicidad de sentidos de la palabra según los nuevos contextos en los que se inserta; por otro lado, alude otra vez a la conservación de “plenitud ontológica”, plenitud de ser: vuelve a plantear que si hay “pérdida” respecto del contexto originario, esto no significa que haya pérdida desde el punto de vista ontológico. En lo que Gadamer insiste es en que cuando la palabra trasciende los contextos no se debe a una idealidad trascendental sino a la naturaleza abierta del lenguaje, a su materialidad trópica, es decir, metafórica y dúctil. Por otro lado, lo especulativo le permite distanciarse de la palabra como copia para pensar la palabra como representación.<sup>7</sup>

Este carácter imitativo que adquiere la hermenéutica es lo que funde, a modo de tautología, la especulación con la representación.

La hermenéutica de los tres autores podría leerse en tales términos, se trata de actos de comprensión e interpretación que acontecen como representación, esto es, de forma especulativa, tanto en el lenguaje como en la tradición. De ahí que Beuchot pueda sostener que la “interpretación es, en este sentido, una autointerpretación y no sólo una heterointerpretación. Para poder innovar, hay que saber ubicarse en el contexto de la tradición; hay que

<sup>6</sup> En este punto, el de la prioridad del tiempo sobre el espacio, se ve la gran diferencia entre las teorías hermenéuticas y las teorías analíticas donde siempre habrá prioridad de la formalización del espacio.

<sup>7</sup> M. Aguilar Rivero, op. cit., p. 91.

conocerla a ella y conocerse uno mismo dentro de ella, para poder avanzar en ella e incluso trascenderla; de otra forma será sólo un círculo vicioso en el que se hunde todo”.<sup>8</sup> Hay que anotar al respecto que el acto de trascender a la tradición no se da jamás, se dan nuevas representaciones de la tradición, algunas de las cuales pueden semejar el abandono de una tradición pero esto sólo tiene sentido si se está inmediatamente dentro de otra tradición, lo cual es virtualmente imposible en una vida finita. La tradición es similar al aire para los hombres y las mujeres o al agua para los peces. No obstante, la idea del movimiento especulativo de la tradición queda explicada de forma precisa con la cita de Beuchot.

La misma prioridad que alcanzan los hechos especulativos y holísticos implica lidiar con la herencia moderna y antihermenéutica de la filosofía occidental. Por esto, tanto Aguilar, como Velasco y, en menor medida, Beuchot, enfrentan el problema de la subjetividad, la racionalidad, la fenomenología de la conciencia y la verdad como concordancia entre la cosa y el pensamiento. Todos coinciden en que la hermenéutica postula una racionalidad dialógica, donde se presupone la reflexividad, la voluntad de acuerdos tanto como la existencia fáctica de acuerdos y la formación de una racionalidad. De la misma forma, los tres critican la racionalidad moderna en su vertiente instrumental. Este punto es de singular importancia y de inmediata controversia.

Sin duda, quien lo dejó suficientemente claro fue Gadamer. En su obra más importante, dice:

Una teoría de la hermenéutica profunda, en cambio, que debe justificar la reflexión de una crítica social emancipatoria o que espera de una teoría general del lenguaje natural poder “derivar el principio de discurso racional como regulativo necesario de todo discurso real, por distorsionado que sea” implica forzosamente el rol del ingeniero social que actúa sin dejar opción. Esto otorgaría al ingeniero social como poseedor de los recursos publicitarios y de la verdad por él pretendida, el poder de un monopolio de la opinión pública.<sup>9</sup>

No hay duda de que esto es lo que ha sucedido en el mundo y lo que hay que denunciar una y otra vez: el secuestro de la vida pública y comunitaria por formas ciegas y maquinales de poder, elección y violencia. Velasco comenta la cita del filósofo alemán en los siguientes términos:

<sup>8</sup> M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*. México, UNAM, FFYL, 1997, p. 53.

<sup>9</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método 1*. Salamanca, Sigueme, 1996, p. 264.

Gadamer rechaza todo planteamiento que pretenda validez universal más allá de los procesos deliberativos, retóricos y consensuales que suceden en el desarrollo de las tradiciones y acepta la incertidumbre de las decisiones y acuerdos que carecen de criterios y garantías universales. La evaluación de estas decisiones y consensos es algo que no se puede hacer desde fuera de la tradición, sino que los mismos participantes de ella deben responsabilizarse y decidir pragmáticamente en cada situación concreta, sin garantías y con riesgos de equivocación.<sup>10</sup>

Sin embargo, el punto queda sin resolver. El problema es si tal secuestro, tal “monopolio de la opinión pública” es fruto de la ilustración, y en este caso la ecuación de lo privado, entendido como la opinión culta e informada que terminaría por hacerse cada vez más pública, para dejar un margen mínimo a las decisiones de poder, resultó ser una engañifa aristócrata, o, por el contrario, es resultado de la falta de ilustración o de los excesos de una ilustración que sólo debe matizarse.

Mauricio Beuchot va más allá en este sentido. Él caracteriza tal racionalidad como una forma metafísica incorrecta, peligrosa y a la cual hay que combatir: “La metafísica contra la que se está luchando en realidad es contra la metafísica racionalista moderna, que es una ontología del sujeto, una egología. Era ésta una metafísica univocista, impositiva y prepotente, unificadora sin ninguna distinción, que todo pretendía encerrarlo en la univocidad”.<sup>11</sup> Sin embargo, en una tendencia analógica o dialéctica, Beuchot construye un paradigma de confrontación para mostrar el movimiento histórico de la interpretación. Dice a continuación: “Pero lo más frecuente es ver que se reacciona oponiendo a esta metafísica univocista otra metafísica equivocista. [...] Por eso hay que sintetizar con una metafísica que no sea ya la univocista del racionalismo pero tampoco la equivocista del relativismo, sino analógica, de modo que permita dejar lugar a la diferencia pero sin perder la unidad, la mismidad, pues de otro modo se cae en el caos”.<sup>12</sup> La existencia de tales extremos, similares a la dialéctica planteada entre romanticismo e Ilustración, nos permite ver la característica más importante de los filósofos que estamos tratando y, en general, la tendencia elemental de la hermenéutica que se ha desarrollado en México: la urgencia de mediación, esto es, el deseo de encontrar o construir una fundamentación dialéctica del proceso hermenéutico.

En este sentido, quien lo dice claramente es Mariflor Aguilar:

<sup>10</sup> A. Velasco, *op. cit.*, pp. 91-92.

<sup>11</sup> M. Beuchot, *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, p. 110.

<sup>12</sup> *Idem.*

En suma, el montaje hermenéutico aporta a la teoría crítica la posibilidad de pensar la comprensión de los significados como enraizados en la historia y en tradiciones y a partir de ahí la posibilidad de revisar las propias precomprensiones. Esta manera de ver la hermenéutica enfatiza la lectura gadameriana que da lugar a la reflexividad en lugar de aquella que presenta al proceso de la comprensión como un fenómeno del acontecer, de lo que ocurre a nuestras espaldas. Y éste es el mérito de Gadamer, mostrar que si no podemos prescindir del acontecer de la tradición que produce inevitablemente sus efectos sobre nuestra comprensión, es entonces mejor aliarnos reflexivamente con él para de esta manera incidir parcialmente en sus efectos.<sup>13</sup>

Esta cita es precisa y ejemplar sobre el proceso hermenéutico que se ha desarrollado en México. Existe el prejuicio radical de que el acontecimiento de la tradición, quizá también el del lenguaje, es inevitable y que al no poder escapar de tal relación debe de mediar racionalmente. Es un proceso que genera la sensación, como lo dice expresamente Aguilar, de ocurrir a nuestras espaldas y de que la única manera de evitar tal sentimiento de orfandad, si no es que de franca traición, es someterlo reflexivamente. En otras palabras, privarlo de su naturaleza sorprendente, de acontecer metafísico, y poderlo enfrentar como a otro que, al ser imborrable, debe de ser nuestro aliado.

Esta apuesta por la racionalidad o por lo razonable es lo que marca, paradigmáticamente, la hermenéutica en México. Seguramente éste será el punto más debatible de este ensayo pero me parece que debe de hacerse en tales términos, para contribuir a delimitar los alcances de las teorías de interpretación. Más aún, se trata de un punto limítrofe, el de la racionalidad hermenéutica, porque a partir de este punto encontraremos diferencias inmensas en los procesos de racionalidad que propone cada autor.

Podemos, pues, con base en los autores que he elegido sintetizar el panorama provisional de la racionalidad dialógica de la hermenéutica que se está creando en México:

- Existe una descripción y narración de tradiciones de pensamiento que se instituyen como procesos de investigación metodológicos, es el caso de la hermenéutica de Ambrosio Velasco.
- A partir de la construcción de la diferencia y la identidad radical e imborrable, se postula una teoría de la alteridad histórica y antropológica, esto se ejemplifica en la obra de Mariflor Aguilar.

<sup>13</sup> M. Aguilar Rivero, *op. cit.*, p. 122.

- Se da la postulación, a través de la analogía, de una razón metafísica, de raigambre tomista y aristotélica, que aspira a la construcción de un sistema mínimo, es el caso de Mauricio Beuchot.

Voy a detenerme en cada una de estas propuestas, sin dejar de señalar que hay otras formas de hermenéutica en la filosofía mexicana (por ejemplo, la teoría de la modernidad barroca de Bolívar Echeverría o del comunitarismo de Luis Villoro), que no abordaré porque se tratan de teorías subyacentes en sus obras y no teorías explícitas.

### **Alteridad y sujeto**

En su libro, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, Mariflor Aguilar empezó a elaborar una sistematización hermenéutica. Se trata, a diferencia de trabajos anteriores, de una obra donde la autora empieza a implementar, a través de la creación de nuevas categorías y conceptos, un sistema hermenéutico.

A esa reconstrucción minuciosa de a prioris que le permitan establecer los límites de su propuesta teórica, va aparejada otra; la del proceso dialógico de la propia hermenéutica. Para esta segunda génesis, por ahora, es imposible prescindir de autores —de personajes—, y Mariflor Aguilar centra una vez más su trabajo en la figura tutelar de Hans-Georg Gadamer; pero, si en textos anteriores se ha detenido en el debate y confrontación entre Gadamer y Habermas o Ricoeur, ahora da el espacio central a Derrida y a la tradición sajona de interpretación. Además, deja latente la posibilidad de un estudio comparativo entre Gadamer y la tradición de Levinas. Sin embargo, y afortunadamente, más allá de la resonancia y estudio de estos diálogos, lo que parece indicar la hermeneuta es que el problema está en las líneas de sentido contra las que se enfrenta el autor de *Verdad y método* y no sólo en el debate de figuras centrales de la filosofía contemporánea. Así, nos dice que el pensamiento de Gadamer “representa una propuesta explícita de racionalidad dialógica, es decir, no sólo es dialógica por partir del eje del lenguaje ni por dialogar con múltiples representantes de posturas filosóficas diversas, sino porque tematiza el diálogo en cuanto tal y lo convierte en condición de posibilidad de la racionalidad”.<sup>14</sup>

Dentro de esta ontología del diálogo que ella plantea en su texto, se comprende que uno de los a prioris de la interpretación es la anulación de cualquier monadología. Así, para Aguilar Rivero, Gadamer evita las dos

<sup>14</sup> Ibid., p. 19.

formas de solipsismo que dominaron buena parte de la tradición filosófica del siglo XX. Por un lado el que “supone la comprensión del otro mediante procesos de autoproyección, de empatía o de subsunción a los propios marcos conceptuales”.<sup>15</sup> Este solipsismo se desprende de la tradición romántica e historicista de la filosofía, donde se presupone que hay un elemento, ya sea el logos, el ser, la razón o la historia, que está determinando la representación de las cosas y de los sujetos. En sus vertientes contemporáneas, tal principio se difumina en las ciencias sociales y reaparece en teorías relativas que hacen hincapié en la construcción y desconstrucción permanente de los sujetos sociales y los objetos que son vaciados por el mismo tiempo histórico. Del otro lado, se encuentra el solipsismo que, a decir de Aguilar, “está implicado en las tesis de la incompreensión del otro, es decir, tesis que plantean la imposibilidad de comprender al otro ya sea por tratarse de una alteridad radical (Levinas) o por mediar obstáculos infranqueables como las inevitables relaciones de poder (Nietzsche, Foucault)”.<sup>16</sup> Como se observa, ésta no es más que una teoría radical del mismo principio historicista y romántico que se ejemplifica de forma excelente en la filosofía hegeliana. Pensadores como Levinas, Foucault o Nietzsche no descreen de la historia radical de la subjetividad, simplemente desmontan el principio metafísico y trascendental del romanticismo, para colocar un principio fenomenológico de corte no ontológico, como lo era el ser, el lenguaje o la historia, sino de corte moral, epistémico o místico. En el caso de Nietzsche, el principio se ha sustituido por un *factum* aun más misterioso que la razón histórica: la voluntad de poder. En Levinas, por el principio erótico que se ata a la corporalidad radical y, en Foucault, por la construcción de una episteme histórica que se implementa a través del de poder.

Todo esto que enmarca el libro de Mariflor Aguilar, es, como ella señala, el principio y el fin de las preocupaciones que la llevan a escribir su obra: “Lo que quisimos hacer es mostrar que la hermenéutica gadameriana enfrenta el reto de acceder a la alteridad reconociéndola en sus diferencias específicas evitando el riesgo de la autoproyección, es decir, de subsumir al otro bajo nuestro horizonte de interpretación pero también evitando el riesgo de lo radical y absolutamente inaccesible”.<sup>17</sup>

Pero Mariflor Aguilar va más allá. No rastrea una sola genealogía de esto que podríamos llamar un solipsismo insalvable que se presupone en el temple del pensamiento del siglo XX; sino que encuentra diversos renacimientos de las posturas solipsistas. Así, en la medida en que avanza su trabajo de investigación,

<sup>15</sup> Idem.

<sup>16</sup> Ibid., pp. 19-20.

<sup>17</sup> Ibid., p. 123.

la posición de Nietzsche o Foucault reencarna, por ejemplo, en el solipsismo de Habermas, Levinas o Derrida.

De tal forma que se puede deducir, a partir de la obra de Mariflor Aguilar, que las teorías de estos pensadores, pese a sus diferencias, desarrollan, a la sombra de Hegel, una latencia subjetiva que devendrá monádica y solipsista. Así, los casos de Habermas y Derrida representan una forma rectora y casi unívoca de racionalidad; mientras que el caso de Levinas, y cabría aquí añadir a Wittgenstein, representa una postura mucho más cercana a postulados radicalmente metafísicos y místicos de la filosofía. Y no obstante sus diferencias, todas estas génesis solipsistas del siglo XX abjurán del principio hermenéutico y platónico de que el sentido está en el trágico diálogo del ser y no en la sacralidad romántica que vence al diálogo, al escucha y fragua la figura del dios, del hereje y del sublime humano que duda en soledad absoluta.

No es, pues, sorpresivo que Mariflor Aguilar explote las tesis de Gadamer que lo alejan de cualquier dualismo. La primera de ellas, que asume como propia y que le permitirá desarrollar sus propios fundamentos, es la de la apertura. Ella lo dice de la mejor manera posible. “La apertura ayuda a pensar la construcción del conocimiento en condiciones no paradigmáticas”.<sup>18</sup> Aquí podemos detectar ya uno de los puntos fundamentales del proceder de la hermeneuta, pero a la vez uno de los puntos que pueden ser criticados. En tanto entiende el tema de la apertura como un auxiliar, no parece llevarlo al límite de sus posibilidades críticas. Así, si bien partir de la idea de la apertura le impide caer en los flancos dogmáticos, reduccionistas y peligrosos de la Ilustración y de la ontología mística y política de varios pensadores y pensadoras del siglo XX, no parece poder escapar de las construcciones sistémicas de la Modernidad.

Mariflor Aguilar hace una excelente exposición del tema de la apertura y da muestras de una sutil interpretación en torno a diversas tradiciones para terminar planteando lo que ella considera el problema central de la hermenéutica: responder a la pregunta sobre “cómo se puede dar cuenta de un significado si éste ha sido subjetivamente producido y está mediado por la subjetividad del intérprete”.<sup>19</sup> La trascendencia de esta cita es evidente. La filósofa reconduce el tema de la apertura, punto crucial de la hermenéutica, al problema de la subjetividad.

No obstante que en el mismo texto empieza a elaborar una importante teoría del escucha, lo cual le permitiría recodificar el problema de la identidad y de las subjetividades, “El oír antecede al hablar”, llega a decir Mariflor Aguilar,

<sup>18</sup> Ibid., p. 32.

<sup>19</sup> Ibid., p. 41.

no parece desear salir de la esfera de la subjetividad para plantear el problema de la apertura.

En tales términos, la autora parece renunciar definitivamente a explorar tesis de carácter metafísico y místico que, por el contrario, están presentes en la obra de Gadamer, de manera muy diferente a como lo están, por ejemplo, en Levinas y en Wittgenstein.

Ambrosio Velasco, en cambio, se da cuenta de que el sujeto es un referente más y no el referente último de la hermenéutica. Al respecto señala: “El rechazo a la mera subjetividad de las intenciones y propósitos de los actos sociales como criterios para determinar el significado de las acciones es una de las coincidencias más importantes entre Wittgenstein y Gadamer. Otra tesis importante que estos autores comparten es que las reglas intersubjetivas sólo pueden ser conocidas en su aplicación en los procesos comunicativos”.<sup>20</sup> De donde se podría sugerir que dichos “procesos” deben de ser comprendidos como apertura radical y no como apertura reflexiva que se centra en las figuras subjetivas.

De hecho, no debería plantearse una noción como la de figura o imagen cuando se habla del acto de apertura que recae en el lenguaje o la tradición, porque esta idea reproduce el esquema romántico de la encarnación, del acaecer como ente.<sup>21</sup> De ahí que, como señala Velasco, Gadamer se oponga a “la tesis de Wittgenstein respecto al carácter completo y preciso de las reglas de juegos lingüísticos, así como a la afirmación de que los lenguajes son cerrados e invariantes (ahistóricos)”.<sup>22</sup>

Quizá por esta ancla en la subjetividad es que Mariflor Aguilar pasa del problema del escucha, que encierra el tema del silencio y del olvido, esto es, el clásico problema de la memoria y la reminiscencia como fuente de conocimiento, directamente a la fenomenología del diálogo. Podríamos conjeturar que esta misma decisión la aleja de ciertas escuelas filosóficas y la conecta

<sup>20</sup> A. Velasco, op. cit., p. 80.

<sup>21</sup> Como bien lo señala Mariflor Aguilar, el problema de la encarnación está ligado al problema de la especulación. Sin embargo, el mismo Gadamer es crítico contra la tradición moderna cristiana, manifiesta en el problema del símbolo frente a la alegoría, por su tendencia a reducir el movimiento especulativo de la comprensión. Dice Aguilar: “Una de las categorías de las que echa mano para pensar estas cuestiones es la de ‘encarnación’, la que a su vez conduce a la de lo ‘especulativo’. Para Gadamer el ‘misterio’ de la encarnación representa una cima en la historia de la recuperación del lenguaje en la cultura, quizá el momento que le sigue a los planteamientos helénicos y anterior, tal vez, al momento viqueano. La ‘encarnación’ está presente en el pensamiento de la trinidad elaborado por la patristica medieval a partir de la valoración de la palabra” (M. Aguilar Rivero, op. cit., p. 90).

<sup>22</sup> A. Velasco, op. cit., p. 80.

inmediatamente con la escuela sajona de la interpretación. Así, su primer gran tema con respecto al diálogo es el concerniente al “principio de equidad” y desde ahí planteará el problema de la “buena voluntad” y la refutación que del mismo hace Derrida.<sup>23</sup> En este contexto es que ella anuncia cuál es su postura al respecto. Tanto el “principio de equidad” como el de “buena voluntad” responden a una especie de trascendental que es la “condición de alteridad”. Este punto es, sin duda, la aportación más relevante y compleja que hace la pensadora mexicana en todo su libro. Desde aquí, en un acto sublime, clásico de los pensadores y pensadoras de la subjetividad moderna, Mariflor Aguilar reconfigurará la trama de comprensión del mundo. A la misma usanza del genio cartesiano, la filósofa mexicana se guía por la retórica de la duda: “¿Pero qué es ‘llenar de contenido’ un horizonte de interpretación? ¿Cuáles son los aspectos que incluye o debe de incluir un texto para ser considerado un ‘diálogo vivo’? Desde nuestro punto de vista ‘llenar de contenido un horizonte de interpretación’ consiste en la construcción de la alteridad mediante el proceso dialógico”.<sup>24</sup>

Quiero insistir en este punto que me hace discrepar con Mariflor Aguilar. Ante el vértigo de la misma comprensión y de su manifestación dialógica, ella insiste en que el “proceso” está guiado y subordinado por la construcción de la alteridad. Es sólo entonces cuando, siguiendo el esquema clásico de la modernidad, podrá la autora recuperar el mundo, sin apartarse de lo que ha llamado “la condición de alteridad”.

Así, Mariflor Aguilar, con una gran prudencia y dejando en claro la aporía de los dos solipsismos del siglo XX, el que actúa por anulación al hacer valer sólo una perspectiva y el que lo hace por recogimiento y resignación, nos ofrece un sistema mínimo y un desarrollo metodológico del campo hermenéutico:

El proceso de la comprensión incluye al menos tres momentos: primero, la exigencia de una mirada autorreflexiva, de la conciencia de las propias expectativas de sentido acerca del objeto a comprender conformadas por concepciones y creencias anticipadas que nos han sido transmitidas por enseñanzas y tradiciones diversas; es lo que he denominado condición de alteridad; segundo, la exigencia hermenéutica de “dialogar”

<sup>23</sup> “Para Derrida la buena voluntad es un axioma sobre el que se levanta la reflexión de Gadamer; axioma, y como tal, indemostrable; axioma que constituye el punto de inicio de la ética de toda comunidad lingüística, que confiere ‘dignidad’ en el sentido kantiano a la ‘buena voluntad’ como lo que está detrás de todo interés particular; es un axioma que pertenece a lo que Heidegger ha llamado ‘la determinación del ser de seres como voluntad, o subjetividad volitiva’” (M. Aguilar Rivero, op. cit., p. 65).

<sup>24</sup> Ibid., p. 60.

con el otro, es decir, de tratar de comprenderlo desde ese horizonte previamente construido al mismo tiempo que se va construyendo su propio horizonte, al mismo tiempo que leo el discurso del otro como una respuesta a un plexo complejo de prácticas enraizadas en tradiciones; y tercero, los efectos que sobre mi propio horizonte tiene el contraste entre ambos horizontes.<sup>25</sup>

Y sin embargo, algo fascinante del texto de Mariflor Aguilar es la filtración de señas que pueden apuntar hacia la crítica radical, hacia la tenue anulación de los equívocos principios de subjetividad y alteridad. Así, cuando analiza la polémica entre Gadamer y Derrida, recupera la noción platónica de eumeneis elénchoi para intentar comprender el sentido gadameriano de “buena voluntad”,<sup>26</sup> y esta sola noción demuestra la precariedad y negatividad de las construcciones epistémicas del sujeto y la alteridad, del yo y del otro o la otra. Dice Mariflor Aguilar:

¿Qué puede ser, entonces, la euméneia para Gadamer? Arriesgo otro sentido de la misma con la que me parece Gadamer podría estar parcialmente de acuerdo; es un sentido tomado del psicoanálisis que se formula como “neutralidad benevolente” que renuncia al lugar del amo, refiriéndose a un lugar, el del analista, que podría ser comparado con el lugar del Sócrates eléctico, quien no sabe nada pero al mismo tiempo no está ausente, ni es pasivo, ni es indiferente; su voluntad, “su buena voluntad” habría que decir, sería “buena” porque se hace responsable de la marcha de un proceso a partir de su propio deseo que tiene que ser para el sujeto una incógnita. Así, la “bondad” de la voluntad, la “buena voluntad”, sería equivalente no a la voluntad de saber ni a la voluntad de poder, sino a la voluntad de incógnita que pese a todo dinamiza la búsqueda.<sup>27</sup>

Frente a esta brillante intuición de Aguilar Rivero habría que decir que no la lleva a sus últimas consecuencias. Efectivamente, el sujeto no está ausente,

<sup>25</sup> Ibid., p. 117.

<sup>26</sup> “Cuando Gadamer responde a Derrida le aclara que cuando él dice que hay buena voluntad en la búsqueda del entendimiento, no está pensando en el concepto kantiano de buena voluntad. La buena voluntad de la que habla Gadamer tiene el sentido platónico, según la cual los seres humanos libres y con alteza de ánimo no van buscando la debilidad de lo que el otro dice para probar que tienen razón, sino buscan reforzar el punto de vista del otro para que lo que él dice sea revelador” (ibid, p. 66).

<sup>27</sup> Ibid., p. 72.

ni es pasivo, ni indiferente, está atravesado, como ella observa, por una voluntad de incógnita, por un deseo de ignorar podríamos decir. El mismo diálogo platónico y el sentido griego de la vida, piénsese en Ícaro, en Teseo o en Edipo, es el sentido de la renuncia a concretar la figura romántica, a dejar surgir el interior de la subjetividad moderna. Como intuirán muchos pensadores y pensadoras, el momento de la formación de la conciencia es el momento del error, de la separación, del desprendimiento o de la caída, según la tradición en que nos situemos. Es esto un dato de toda hermenéutica: la comprensión y la interpretación son dos condenas inmarcesibles, escritas en el mismo movimiento del ser, no en la alteridad, no en la identidad humana.

De lo contrario, si pensamos que la apertura trágica que desata la comprensión está dialécticamente mediada por el juego entre la alteridad y la identidad, esto nos llevará, sin remedio, a la lucha de las autoconciencias, donde, en última instancia, es la racionalidad intuitiva la que rompe el solipsismo. En este sentido es que Aguilar narra el desarrollo de la interpretación desde la otredad: “[...] precisamente lo que la condición de alteridad exige es que el intérprete se ubique lo mejor posible en su horizonte de interpretación para que pueda surgir la diferencia con el otro/la otra, siendo así que aunque el intérprete tiene que escuchar lo que el texto tiene que decir, no deja de hacer valer su propia perspectiva”.<sup>28</sup> De una u otra forma, como se ve, hay un principio reflexivo, crítico y hasta acechante, de buena voluntad que recae en la subjetividad. Por esto mismo, la idea de bondad se reencausa, en las críticas que se le hacen a Gadamer, hacia el problema del deber ser. Cuando, por el contrario, la voluntad buena debe ser interpretada como la voluntad bella y verdadera del acto de comprensión, al cual el ser humano está condenado. Y su condena es el fracaso de la interpretación. No entender esto, desde un principio, lleva a los y las hermeneutas a la construcción de arquitectónicas ilustradas que hacen más radical el fracaso de la interpretación.

### **Tradiciones ficticias**

Una cita de un importante filósofo de la ciencia puede servir para ubicar el terreno desde el cual Ambrosio Velasco se ha planteado la elaboración de una teoría hermenéutica. Dice Bhaskar:

La actividad experimental en ciencia natural no sólo facilita (relativamente) la situación de prueba y proporciona acceso práctico a las

<sup>28</sup> Ibid., p. 101.

estructuras latentes de la naturaleza. La actividad en el laboratorio brinda un recurso invaluable en el proceso del descubrimiento científico. Las ciencias sociales carecen de este recurso. Sin embargo, las características racionales y ontológicas de las ciencias sociales brindan alternativas análogas y compensatorias.<sup>29</sup>

El sólo lenguaje técnico que se usa para la aprehensión de las cosas, tan manifiesto en esta cita, podría hacernos cerrar las páginas de esa corriente de investigación, que es la filosofía de la ciencia, y declararla como inconmensurable con la hermenéutica filosófica. De hecho es así como se han conducido, en la mayoría de los casos, las tradiciones hermenéuticas y científicas, con profundo desprecio de unas por las otras. O, en el mejor de los casos, con la descalificación radical de una hacia otra. Un ejemplo más que pertinente respecto a lo anterior es el discurso crítico sobre el arte contemporáneo, en el que campean las teorías científicas donde la obra de arte es contemplada como experimentación y las teorías hermenéuticas donde el mismo fenómeno es entendido como representación trascendental de sentido.<sup>30</sup>

Sin embargo, pese al reconocimiento de la diversidad sustancial de ambas propuestas, en

[...] la filosofía de la ciencia social [señala Velasco] el término “hermenéutica” se refiere a un conjunto de posiciones epistemológicas que comparten la tesis de que las ciencias sociales tienen finalidades, metodología y fundamentación diferentes a las propias ciencias naturales. A diferencia de éstas, las ciencias sociales no buscan explicar y predecir las acciones sociales, sino interpretar su significado. [...] En contraste con los criterios empiristas de justificación, las ciencias sociales recurren fundamentalmente a criterios heurísticos, que escapan a la lógica de la verificabilidad o de la refutabilidad empíricas.<sup>31</sup>

La apuesta de Velasco Gómez es por la mediación de ambas escuelas de pensamiento. Más aún, él llega a afirmar que ha habido un desarrollo de ambas tradiciones, la hermenéutica de las ciencias sociales y la tradición naturalista (monista metodológica), en la que hay la convergencia en puntos nodales. Éstos son los puntos a los que se refiere Velasco:

<sup>29</sup> Roy Bhaskar en A. Velasco, op. cit., p. 61.

<sup>30</sup> Véase al respecto: H.-G. Gadamer, *Estética y hermenéutica*. Trad. de Antonio Gómez Ramos, introd. de Ángel Gabilondo. Madrid, Tecnos, 1996, p. 243.

<sup>31</sup> A. Velasco, op. cit., p. 65.

- a) Toda teoría científica (social o natural) o interpretación se desarrolla a partir de presupuestos conceptuales, teóricos, ontológicos y metodológicos que constituyen una tradición históricamente identificable.
- b) La evaluación de las teorías científicas y de las interpretaciones presupone siempre un contexto plural y dialógico en el que diversas teorías o interpretaciones se confrontan entre sí.
- c) La selección de alguna de las teorías o interpretaciones como la más adecuada o la más válida o verosímil requiere de un juicio prudencial, no demostrativo ni estrictamente circunscrito a metodologías específicas, que muestre que la teoría o interpretación seleccionada resulta la más pertinente para el desarrollo de la tradición a la que pertenece el científico o el intérprete.<sup>32</sup>

El problema central, me parece, no son los axiomas de desarrollo que señala Velasco Gómez, sino lo que está presupuesto detrás de ellos. El filósofo de la ciencia sigue la definición que hiciera Popper de tradición. Una noción que sostiene que la tradición es una institución de investigación que tiene como base la crítica de sí misma. La tradición, desde la ciencia, es entendida como un objeto externo. Dice Popper:

Tenemos que admitir, creo, que las nuevas historias que pusieron [los griegos] en lugar de las viejas eran, fundamentalmente, mitos, al igual que las viejas historias; pero hay dos cuestiones acerca de ellas que vale la pena destacar. Primero, no eran nuevas repeticiones o reordenamientos de las viejas historias, sino que contenían elementos nuevos. No se trata de que esto sea en sí mismo una gran virtud. Pero lo segundo y más importante es que los filósofos griegos inventaron una nueva tradición: la de adoptar una actitud crítica frente a los mitos, la de discutirlos: la tradición no sólo de contar un mito, sino también de ser desafiado por la persona a quien se le relata.<sup>33</sup>

La famosa serpiente, que representa el conocimiento, por fin se encuentra con su cola: la tradición de segundo orden se forma por la crítica que inaugura la tradición crítica. De ese círculo racional ya no se podrá escapar ahora. Así, todo aquello que no sea validado por un proceso crítico y metódico no es más que mitología.

<sup>32</sup> Ibid., p. 93.

<sup>33</sup> Karl R. Popper, "Hacia una teoría racional de la tradición", en *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Trad. de Néstor Míguez. Barcelona, Paidós, 1979, p. 149.

Otro autor que parece estar detrás de la propuesta de Velasco es MacIntyre, quien sostiene: “La racionalidad de una investigación constituida y constituyente de una tradición es, en gran parte, una cuestión del tipo de progreso que alcanza a lo largo de un número de tipos de estados bien-definidos”.<sup>34</sup> Así, la idea de que la tradición es una “investigación constituida” que genera una perspectiva progresiva del conocimiento y de comprensión será un punto indiscutido en la teoría de Ambrosio Velasco.

Por ejemplo, cuando señala el vanguardismo de Stegmüller, Sneed y Moulines, al incorporar nociones del estructuralismo a la filosofía de la ciencia, frente a Kuhn, Lakatos y Laudan, esto se hace desde una óptica progresiva y cosificante del fenómeno de comprensión. Velasco sintetiza en 5 puntos tal progreso:

- a) La búsqueda de nuevas unidades de análisis más complejas que incluyan tanto a las teorías científicas como a los presupuestos ontológicos y metodológicos (programa o tradición de investigación).
- b) La tesis pluralista de teorías dentro de un programa o tradición de investigación científica (en particular la distinción entre teorías interpretativas y teorías explicativas).
- c) La tesis de que las teorías no pueden refutarse ni verificarse, simplemente son consistentes o no con cierta base empírica o con cierta evidencia.
- d) La exigencia de que las reconstrucciones filosóficas sobre el desarrollo de la ciencia deba contrastarse con la historia de la ciencia.
- e) El reconocimiento de diversos tipos de progreso (teórico o conceptual y empírico).<sup>35</sup>

El problema central es que tal filosofía de la ciencia, al igual que la de principios del siglo XX que se ejemplifica con el Círculo de Viena, es incompatible con una perspectiva hermenéutica. En tal teoría está presupuesto el axioma ilustrado de que el tiempo depura el conocimiento de las cosas que se van a representar de forma a priori. Y más aún, este escepticismo histórico que nos condena a visiones rígidas y estructurales, que pueden rastrearse en los cinco elementos que da Velasco para definir una “tradición de investigación”, elimina un punto definitorio de la hermenéutica, su carácter universal.

Quizá sea éste el tema que puede guiar la discusión contra la propuesta que representa Ambrosio Velasco: ¿es o no la hermenéutica y la tradición un fenómeno universal?

<sup>34</sup> Alasdair MacIntyre, “La racionalidad de las tradiciones”, en *Justicia y racionalidad*. Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias, 1994, p. 337.

<sup>35</sup> A. Velasco, op. cit., p. 51.

A partir de esta pregunta podemos ver cómo ni siquiera la vindicación de Popper que hace Velasco, ni la incorporación de las potentes intuiciones de Wittgenstein y Winch dejan el problema zanjado.<sup>36</sup>

Respecto a Popper, el filósofo mexicano dice:

Popper desarrollo su filosofía de las ciencias sociales varias décadas después de publicar su *Lógica de la investigación científica* a mediados de los años treinta. En contra de las concepciones positivistas de las ciencias, Popper acepta que la comprensión es la finalidad de las ciencias sociales y de las humanidades. Pero, en contra de las concepciones hermenéuticas de las ciencias socio-históricas como la de Dilthey y Colingwood, Popper considera que la comprensión no es privativa de las ciencias sociales y las humanidades, sino también es el objetivo de toda ciencia. Popper critica a los positivistas tachándolos de cientificistas al querer imponer un modelo erróneo de ciencia natural sobre toda disciplina, así como a los humanistas hermeneutas porque “aceptan acríticamente que el positivismo o científicismo es la única filosofía adecuada a las ciencias naturales”.<sup>37</sup>

Esta detenida observación de un Popper crítico de sus primeras teorías no es suficiente para seguirlo en sus afanes de mediación crítica del fenómeno de comprensión. No me detendré en tal discusión pues desviaría el tema por completo. Baste señalar que es una posición concordante, por ejemplo, con la de Habermas y Ricoeur. Una postura de síntesis desde los procesos de investigación que, por principio, creen en la develación absoluta del fenómeno o, por lo menos, en una gradual develación que se hace desde la reflexividad crítica.

No es casual, por lo tanto, que pese a que Ambrosio Velasco incorpore a Gadamer en tal debate, dé prioridad a las posturas de Ricoeur y Habermas para aplicar su teoría hermenéutica. Si bien Velasco señala que las críticas que se le

<sup>36</sup> El problema respecto a Wittgenstein lo he tratado en relación con Mariflor Aguilar. Ya señalaba que la diferencia entre Gadamer y Wittgenstein recae en la posibilidad clausa de los juegos del lenguaje. Ambrosio Velasco lo señala también respecto a la importante teoría de Winch criticada por Apel, un tema hartamente polémico que me limitaré a señalar. Dice Apel en el libro de Ambrosio Velasco: “Desde el presupuesto wittgensteiniano de que los juegos lingüísticos determinan los límites de la comprensión del mundo y de que una cuestión sólo puede mantenerse con sentido dentro de un determinado juego lingüístico llega Winch a establecer una suerte de monadología de los diferentes sistemas culturales como formas de comprensión (y a un consecuente relativismo radical de la filosofía traducida a ciencia social). *Ibid.*, p. 76.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 72.

hacen a la hermenéutica, desde una perspectiva utópica y progresiva que instaura un paradigma rector para la interpretación, son desechadas por el propio Gadamer al considerar que “todo criterio universal de verdad o teoría general de la racionalidad que se postule por encima (teoría metahermenéutica) o por abajo (hermenéutica-profunda) de los consensos que acontecen en el trabajo de la tradición, son sospechosos de ser ‘autoritarios’ y carecer de legítima y reconocida autoridad”,<sup>38</sup> no es claro si él comparte o no tal postura.

En otras palabras, y para intentar llevar al límite el problema de la universalidad, Gadamer parece sostener que el problema de la universalidad de la hermenéutica no es el mismo que el del conocimiento de tal universalidad. El hecho de señalar que la comprensión y la interpretación tienen un carácter universal, que se dan en tanto se da la experiencia, no implica que haya un criterio de develación, ni racional ni místico, para esa verdad universal.

Así, del mismo modo que Mariflor Aguilar se enfrenta a ese momento extremo de la teoría hermenéutica —el del vértigo de no poder fijar una metodología de la comprensión—, Ambrosio Velasco vuelve a señalar, no el problema de la subjetividad, pero sí el del poder y el de la validación clásica de la tradición que se da a sí misma. Velasco nos recuerda estas críticas: “[...] Gadamer olvida que el lenguaje no sólo tiene una función comunicativa, sino también puede ser un mecanismo que impida la comunicación y reproduzca y afiance inconscientemente relaciones de dominación”. La segunda crítica sería más seria, según el filósofo mexicano: “[...] si existen en las tradiciones mecanismos de distorsión sistemática de la comunicación que la reflexión hermenéutica no puede develar y desarticular, entonces no es posible determinar a través del proceso dialógico de la comprensión cuándo se trata de un consenso racional y legítimo y cuándo el reconocimiento consensual de los prejuicios está determinado por mecanismos coercitivos no racionales e ilegítimos”.<sup>39</sup>

Recordemos que frente a este problema, Mariflor Aguilar desarrolla “la condición de alteridad”, el elemento nodal que permitirá corregir, crítica y autorreflexivamente, la legitimación hermenéutica y el problema del poder: de la enajenación o invisibilización del otro y de la otra. Ambrosio Velasco, por el contrario, trasluce su idea de la necesidad de una dimensión política en la hermenéutica y no, como en el caso de Mariflor Aguilar, de una dimensión esencialmente antropológica. Nos dice que “Habermas añade a la concepción gadameriana del lenguaje y la comunicación, la dimensión política como una cuarta dimensión, y fundamenta la reflexión hermenéutica con una teoría metahermenéutica de mayor alcance y universalidad que la hermenéutica

<sup>38</sup> Ibid., p. 91.

<sup>39</sup> Ibid., p. 89.

filosófica”.<sup>40</sup> Sin embargo, de forma prudencial, no opta por esta idea de la metahermenéutica, sino en sus estudios de caso habla de la narratividad del discurso hermenéutico, en conjunción, con los elementos empíricos de indagación de la filosofía de la ciencia.

En resumen, en la teoría de Ambrosio Velasco parece haber tal consecuencia con su naturaleza científica, que le hace ser prioritariamente un describidor de los fenómenos. Él mismo no toma partido entre una y otra postura y simplemente narra las teorías de forma cronológica; lo cual, habrá que decir, ya implica un recorte metodológico de la hermenéutica. Así, la narración, el elemento que cada vez parece ser más determinante en el pensamiento de Velasco, está, como se ha señalado, especialmente en los estudios de arte desde Aristóteles, regido por la conciencia.

Menciono sus dos estudios de caso, uno sobre la Historia de Florencia, de Nicolás Maquiavelo, y el otro sobre la economía política, de Karl Marx. En ambos, el autor hace un estudio metodológico y científico del texto histórico que está guiado por una política de interpretación. Tal política es externa al mismo texto y, peor aún, al fenómeno histórico que se describe. El texto, lejos de hablar como un tú, de interpelar al lector, parece ser analizado con categorías preestablecidas. Desde este punto de vista, parecería que Ambrosio Velasco cree que la verdad se establece desde la interpretación del presente y no tiene una “emanación” universal desde el acto mismo.

Insisto en que esto no elimina la utilidad de tal análisis y la misma belleza del tipo de ataque heurístico que propone Velasco, ya que al centrar su propuesta en el elemento narrativo nos llega a convencer de la necesidad intrínseca del texto y de la misma representación de la realidad que produce el autor. Por esto puede decir que “el criterio heurístico se vincula en la obra de Maquiavelo como un criterio pragmático, el criterio de ‘verdad efectiva’”.<sup>41</sup> Y tal “verdad efectiva” tiene tal alcance que nos explica, al volverse criterio, la misma realidad histórica. Este criterio, dice Velasco, “también es la clave que articula e integra la dimensión monárquica y la dimensión republicana de la Teoría política de Nicolás Maquiavelo”.<sup>42</sup> Por último, tal criterio contiene en su interior un principio crítico, dado por la misma dimensión narrativa que le permite decir que la Historia de Florencia “no sólo es una interpretación de la historia política de Florencia, sino también una crítica política de esa historia, que explica por qué no ha sido posible que esa trama de acontecimientos hubiese tenido como conclusión o desenlace narrativo la consolidación del anhelado régimen republicano en Florencia”.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Ibid., p. 90.

<sup>41</sup> Ibid., p. 143.

<sup>42</sup> Idem.

<sup>43</sup> Ibid., p. 145.

Por lo que respecta al ejemplo de la economía política de Marx, Ambrosio Velasco va más allá y ve que el proceso de verdad, coligado a la pragmática y crítica del narrador o de lo narrado, alcanza de manera franca la empatía con la racionalidad histórica: “Para Marx la complejidad de la totalidad no la determinan los sujetos, sino el propio devenir histórico. Los sujetos tienen una mejor condición para la interpretación de la historia, conforme transcurre la historia misma. Consecuentemente, el aumento del conocimiento objetivo no depende sólo de los métodos de interpretación sino también de la ubicación sociohistórica del sujeto”.<sup>44</sup>

Finalmente, esta urgencia de mediación, que ha sido alcanzada como una metodología de la hermenéutica, de manera sutil e inquietante, por el discurso sublime y moderno de Velasco, da un último giro. Similar al discurso hermenéutico de Mariflor Aguilar, hay una última salida emancipatoria, utópica y espistémica al problema de la interpretación. La única diferencia es que si Aguilar privilegia la alteridad, Velasco opta por un humanismo afirmativo de la identidad y la libertad del sujeto frente a lo que juzgue como la ideología de dominación:

Como hemos argumentado en las últimas páginas de este capítulo, en Marx existe una importante dimensión hermenéutica: la interpretación objetiva de la historia es, al final de cuentas, una reconstrucción narrativa de los hechos, en un sentido muy semejante al propuesto por Paul Ricoeur. A mi manera de ver, en la obra de Marx la explicación causal nomológica está al servicio de esta reconstrucción narrativa. Gracias a esas leyes causales es posible reconstruir el verdadero sentido de la historia y gracias a esa interpretación verdadera los hombres pueden confrontar y liberarse de las ideologías dominantes que no sólo obstaculizan el desarrollo del conocimiento objetivo de la historia sino que también obstaculizan la libertad humana. En este sentido, como lo señala Habermas, la hermenéutica profunda de Marx es ante todo un medio de crítica y emancipación.<sup>45</sup>

Tenemos, pues, muy a contracorriente de hermenéuticas como la de Gadamer, una teoría que reconoce los universales y los encarna en figuras transitivas de la historia, como dice el hermeneuta: la concepción “filosófica de la realidad y de la empresa científica implica la distinción de dos dimensiones: la dimensión transitiva, que se refiere a los conocimientos socialmente producidos, y la dimensión intransitiva, que se refiere a los mecanismos causales

<sup>44</sup> Ibid., p. 159.

<sup>45</sup> Ibid., p. 163.

que subyacen a los fenómenos”.<sup>46</sup> Sólo quedaría una pregunta por hacer: ¿y si la universalidad de la comprensión y la interpretación fuera algo más terrible que los “meros mecanismos causales que subyacen a los fenómenos”?

### **Metafísica y hermenéutica**

Enfoque completamente diferente a los que he estudiado es el del latinista Mauricio Beuchot. Él ha señalado que la hermenéutica debe de plantearse no solamente como una teoría de la interpretación, sino de la interpretación de la realidad. Esto es, Beuchot presupone la compleja noción de realidad en su hermenéutica. No es poca cosa, si Velasco alcanza en sus investigaciones la noción de causalidad como último correlato de sentido y Mariflor Aguilar lo hace con respecto a la alteridad, Beuchot no opta ni por una teoría analítica, ni por una teoría antropológica; sino por una abierta postulación metafísica dentro de la hermenéutica.<sup>47</sup> Es esta la función central de la noción de realidad, abrir un campo metafísico. Por esto puede decir, de forma contundente, lo siguiente: “[...] la filosofía actual debe de abandonar la hipocresía epistemológica que le hace creer que no interesa lo real. En efecto, lo real es lo único que interesa, y reprimir esa pulsión plenamente humana sólo produce frustración, fantasmagoría, malestar de la cultura”.<sup>48</sup>

Dentro de la idea de realidad podrían ser subsumidas las ideas de “la condición de alteridad” y la de los “mecanismos causales” que se han planteado dentro de la filosofía mexicana. El problema, como se ve, es que tal absorción dentro del sistema puede desvirtuar lo que los autores y autoras de nociones mínimas han, de facto, presupuesto como los puntos límites de sus formulaciones teóricas. En otras palabras, parte de la radicalización de las propuestas subjetivas, como lo es la epifanía de la alteridad, o de la mediación entre analítica y hermenéutica, que acaba reembolsándonos la vieja noción de causalidad, se dan por una explícita negación a desarrollar sistemas metafísicos. Pero se verá al final si es prudente integrar diversas teorías, ramificándolas, separándolas

<sup>46</sup> Ibid., p. 59.

<sup>47</sup> Esto se observa en su desarrollo de la hermenéutica analógica. “La analogía exige la ontología. Porque la analogía es orden y la metafísica es la que tiene como propio ordenar. A partir del orden del decir y del orden del conocer se desemboca necesariamente en el orden del ser. Y es precisamente la analogía la que nos hace abordar no sólo el sentido de un signo, o el sentido de un texto, sino el sentido del ser, sobre todo el sentido del ser humano, i. e. la vida humana; se hace desde un punto de vista primeramente antropológico, pero no se puede evitar —a nuestro modo de ver— una conexión con la ontología” (M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 87).

<sup>48</sup> M. Beuchot, *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, p. 16.

en campos específicos y, sin embargo, manteniéndolas unidas en un mínimo sistema metafísico. Por ahora me detendré en el fascinante desarrollo metafísico que propone Mauricio Beuchot.

Uno de los problemas centrales de plantear un discurso metafísico en el siglo XX fue la acusación, que provenía especialmente de las escuelas alemanas de mediados del siglo, de que la metafísica es un proceso de exilio de la comunidad, una forma de violentar la naturaleza que culmina con el dominio absoluto, a través de la técnica, del mundo. La técnica misma se había llegado a considerar la última configuración de la metafísica en el tardo capitalismo. En el siglo XX, ni siquiera era necesario presuponer sujetos, comunidades, conciencias o sociedades, en última instancia eran las mismas formas de aprehensión coercitiva de la técnica las que imprimían el demente sentido a la vida. Y toda esta retórica se apoyaba en hechos difíciles de refutar: la época de los genocidios había empezado, en lugar de guerras, surgió la época de las matanzas; las dictaduras, de las cuales no sólo nos quedan algunos de sus jefes vivos, sino su secuela de mercenarios y criminales que van de un país a otro para enseñar a matar, nunca dejaron de recordarnos que al ser humano le faltaba una corporalidad más compleja para seguir inventando formas de tortura; la eficacia productiva de la Segunda Guerra Mundial, donde el envilecimiento de lo humano se volvió un atributo imborrable; África, el continente depredado hasta la infamia; la bomba atómica: aquel festejo enfermo de la ciencia y de la técnica; y son miles de joyas más la del siglo postilustrado en que hemos tenido la desdicha de vivir.

El siglo XXI no difiere en lo esencial del siglo XX, inicia con las mismas rutas: campos de concentración, guerras, invasiones, nuevas formas de tortura y una larga cadena de formas de poder y violencia que se ejercen sobre la naturaleza y la humanidad. En este infierno contextual es que hay que agradecer los pensamientos radicales, los ejercicios vitales y aun existenciales de comprensión; me atrevo a decir que en esa órbita se encuentra parte de la hermenéutica en México.<sup>49</sup>

Frente a todo ese panorama, Mauricio Beuchot señala que

[...] ante la acusación de la metafísica como violenta, uno está tentado a decir que la que en realidad es violenta es la antimetafísica. En efecto,

<sup>49</sup> En este sentido, la hermenéutica de Beuchot es antiposmoderna o por lo menos enfrentada a la corriente hegemónica de la posmodernidad. “Con la posmodernidad se está frente a la crisis del progreso: se pone en cuestión el valor de lo nuevo, de la novedad, de la innovación. En contra de la universalidad de la razón y de la unificación de la cultura —que pretendía la modernidad—, se ha llegado más bien a formas de pluralismo que no apuntan hacia un sentido unitario (de racionalidad científico-técnica, de salvación, o de felicidad; de progreso, en suma)” (ibid., p. 93).

mientras que aquella pone énfasis, tal vez excesivo, en la razón, ésta lo pone en la sinrazón, en lo relativo, en lo individual. En definitiva, en el deseo y en el poder, y el poder es, así, violento. Más aún, ya empieza a verse que los que se oponían a la violencia institucionalizada de la metafísica racionalista, por ejemplo, en las universidades, en las facultades de filosofía, ahora han accedido al poder, y mantienen una actitud peor. Tanto la razón sola como la voluntad sola son despiadadas. Pero más lo es la voluntad abandonada a la sinrazón, por eso la antimetafísica es más violenta que la metafísica. La antimetafísica se pone a sí misma una *reductio ad absurdum*.<sup>50</sup>

Parece entonces que Beuchot reconoce que las epistemologías contextuales que recurren a un sistema racional, por mínimo que sea, corren el riesgo de contribuir con el ejercicio técnico de poder que domina al mundo. Así define entonces la trascendentalidad del pensamiento racional: “En cuanto a lo que se ha de entender por ‘metafísica’, podemos adoptar la definición minimalista de Quinton, como ‘el intento de alcanzar una imagen general del mundo con procedimientos racionales’. No es sino la traducción al lenguaje ordinario de la tarea asignada en la tradición aristotélica a la ontología o metafísica como ciencia del ente en su totalidad”.<sup>51</sup> Tal definición lo empata con el corte general de la hermenéutica que se desarrolla en México. Se aleja tanto de un planteamiento metafísico de corte platónico como de la crítica a la metafísica que se ha hecho en el siglo XX y que tan bien ejemplifica la idea de Carnap de reducir “la metafísica a una actitud emotiva ante la vida, una especie de vivencia estética que equivocó el vehículo de su expresión, y le señala, como más adecuado, el camino de la poesía o de la música”.<sup>52</sup>

Por el contrario, la formulación de una abierta metafísica de corte aristotélica-tomista sitúa al autor de *Hermenéutica y posmodernidad* en un espacio de mediación desde el cual puede, no sin riesgos, levantar un sistema. Se trata de

[...] una metafísica no prepotente ni monolítica, no homogeneizadora ni impositiva, ni siquiera fuerte, como se ha dicho de la metafísica moderna. Es, antes bien, una metafísica construida tomando en cuenta la diferencia, pero también buscando lo que es alcanzable de semejanza. La una no excluye a la otra; al contrario, se necesitan para existir. Toma en cuenta lo particular pero también lo que es dable de universalización.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 59.

De esta manera no sólo construye ni sólo desconstruye, sino reconstruye con fidelidad hacia lo otro, a la alteridad.<sup>53</sup>

Esta elaboración metafísica, continúa Beuchot, que se enfrenta al problema de que toda metafísica contiene una “ambición desmedida de presencia”, una “ilusión de poseer el sentido, de permanecer en el ser”, tendría siempre como un oponente interno la desconstrucción, “que nos recuerda la ausencia, que nos hace reconocer que no podemos poseer con plenitud el sentido, que no es posible permanecer indefinidamente en el ser”.<sup>54</sup>

Metodológicamente, los pasos serían los siguientes:

(i) Se comienza con una fenomenología, que alcanza la descripción de la esencia (de la que hablan los fenomenólogos); (ii) se pasa a una aporética, que consiste en estudiar lo incomprendido de los fenómenos y, consiguientemente, en poner en claro las aporías naturales; y (iii) se llega a una teoría, que es el tratamiento puro de las aporías destacadas, con base en el mismo resultado presente en los fenómenos. No es una solución que se aporte sin más, sino la tensión a una solución, la tendencia a un resultado.<sup>55</sup>

El punto central de ese desarrollo fenomenológico y metafísico es el segundo. En el momento en que se desarrolla una aporética, esto es, una teoría de los problemas que no tienen solución, que son literalmente caminos cerrados, la filosofía mexicana tiende a la mediación racional y desarrolla una teoría utópica de carácter humanista. Éste es el caso de Mariflor Aguilar, de Ambrosio Velasco y, en menor medida, del mismo Beuchot. Por esto es que en un segundo desarrollo él nos puede hablar, siguiendo a Hartmann, de qué puntos encerraría una “nueva philosophia prima”:

(i) Buscar una unidad de contenidos que no sería a manera de sistema que parte de un esquema o de una idea preconcebida y pretende adecuarlo todo a ellos. No; los sistemas —para Hartmann— han muerto. Trátese aquí, siempre y en cualquier forma, de una búsqueda de la unidad, petición del ser común. La única unidad es el profundizar estos problemas con visión de sus relaciones. (ii) Esta unidad no puede

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 27.

indicarse por adelantado. (iii) La perspectiva de encontrar una unidad semejante no es, sin embargo, absolutamente tan pequeña [...] <sup>56</sup>

Desde este punto, Mauricio Beuchot reconstruirá, como él señala, no de forma a priori, la misma noción de razón. <sup>57</sup> Se trata de una razón dialógica y dialogal, que desarrolla una “tensión dinámica, dialéctica”. “Es la escucha del otro”. Y semeja a la ontología “que parte del último Heidegger y que se continúa en Gadamer, es la que se ha visto como más propicia para vertebrar y pensar la posmodernidad”. <sup>58</sup>

Como se ve, el holismo de tal cuerpo analógico o dialéctico, puede recuperar incluso a las formas de pensamiento que parecían absolutamente antagónicas, como la posmodernidad. Hay una nota más que Mauricio Beuchot señala y que puede ser el barreno fundamental de otro tipo de metafísica, específicamente de la que se incubaba en Platón, el problema del misterio y del misticismo que debe de contener toda metafísica. Dice Beuchot:

Para la interpretación del ser en la filosofía contemporánea, se necesita como alternativa una metafísica u ontología que, atendiendo a la lección de Nicolai Hartmann, configure un sistema abierto, pero sin caer en la asistematicidad. Que sea, además, una metafísica que no se cargue

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 34-35.

<sup>57</sup> Hay una tríada implacable en las hermenéuticas utópicas y críticas como la de Mauricio Beuchot. Se trata de la interacción del diálogo, la razón y la reflexión, inmersa en la historia. Así, al seguir a Coreth nos dice que “Cada hombre tiene un mundo histórico, condicionado por su tiempo y por su ambiente. Se comunican los hombres entre sí por un horizonte mayor, en el que esos horizontes menores pueden entremezclarse. Hay una comunidad de experiencias y de comprensiones. Si no se mantiene la continuidad humana a través del cambio histórico, ni siquiera sería posible la historia. Es, podríamos decir, la ‘naturaleza humana’ que permanece a pesar de la situación ‘epocal’, cambiante y huidiza. En la posibilidad de ese diálogo se da la posibilidad de la metafísica. Pero hay que preguntar al horizonte empírico por su condición de posibilidad, y esto ya está en el horizonte metafísico. (Inclusive se puede hablar del horizonte moral –junto con el metafísico– previo al hermenéutico o que lo funda, pues hay todo un cúmulo de valores que se suponen.) Todo lo condicionado del hombre se efectúa en el ámbito de algo incondicionado, el ser, que, por eso, más que trascender al mundo, lo invade. A pesar de estar en una situación espacio-temporal, el hombre puede vivir en el horizonte abierto, del espacio y del tiempo, a la verdad, y sólo por ello es posible la intelección histórica.

Mas la interpretación temática del horizonte del ser sólo es posible por una reflexión trascendental, por la que el ser puede llevarse a la comprensión y al lenguaje. Eso se da por el preguntar trascendental” (M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, pp. 79-80).

<sup>58</sup> M. Beuchot, *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, p. 101.

en una razón cerrada y unívoca, sino que deje lugar a eso que, junto al problema, podemos poner como el misterio; pero que no renuncie a la razón, esto es, que recupere una razón menos pretenciosa, que se haga acompañar de la intuición.<sup>59</sup>

El tema del misterio, que es sólo uno más de los que encierra el problema de lo inefable, lo secreto, lo que no puede volverse acto racional y comunicativo transparente, es esencial a la formulación metafísica. Simplemente, recordemos cómo en los Diálogos platónicos, por más que la figura enigmática y retórica de Sócrates fustigue en más de una ocasión el cuerpo, la corporalidad aparece, aun de forma negativa, como el punto límite que nos hace tener una percepción metafísica de la realidad. Es más, en un diálogo tan complejo como el Fedón, sostener la tesis de que se abandona el cuerpo y se opta por la permanencia del conocimiento en una idea incorpórea, el alma, es incorrecto. Una y otra vez Sócrates señala que el alma regresa a las cosas, que no hay desaparición radical del cuerpo, sino un tránsito a otro estado. La tesis central de ese diálogo es que el cuerpo no es la individualidad humana, el cuerpo permanece en distintas formas, todo es corporalidad, todo es sentidos y, por esta razón, el ser y su manifestación metafísica, —como belleza trágica, verdad develada o voluntad de bondad— es inevitable. El ser se da de forma necesaria, no libre como en la modernidad.

Así, la permanencia del misterio, es la permanencia del cuerpo y salir de ella para, desde la conciencia histórica o metafísica de la razón, establecer un sistema, siguiendo una tendencia kantiana, desvirtúa la verdadera potencia ética de toda metafísica.<sup>60</sup>

Mauricio Beuchot tiene este problema tan presente que le dedica una compleja y detallada reflexión, junto con Juan Pegueroles, para enfrentar al filósofo emblemático, respecto a la falibilidad del método y del concepto en la filosofía contemporánea, Gadamer. Nos dice Mauricio Beuchot que “la fenomenología y la hermenéutica nos fuerzan a ir más allá de ellas mismas”. Y Pegueroles señala sobre ese límite:

<sup>59</sup> Ibid., p. 129.

<sup>60</sup> Cuando Mauricio Beuchot señala que “La intelección, la comprensión, no se da si no se mira hacia la cosa que designa, que afirma [...] Hay, pues, una mutua relación de condición, una dialéctica fundante, entre mundo y ser” (Tratado de hermenéutica analógica, p. 81.) Me pregunto si no es la reflexividad de la mirada lo que nos hace creer que el mundo sólo puede comprenderse a través de esa “dialéctica fundante” que es ya un ejercicio de la conciencia sobre la corporalidad ciega, táctil, que existe en los seres humanos.

En primer lugar, la relación (correlación) supone el ser. Primero es el ser que la relación. Lo que no es no puede relacionarse. Hay que afirmar el ser de la conciencia y el ser del mundo, para que su correlación sea posible. En segundo lugar, la hermenéutica de Gadamer es una filosofía de la finitud, de la comprensión finita del hombre. Pero a la vez es una filosofía de la infinitud del ser (de la obra de arte, del texto, etcétera). Este infinito del ser que descubre la hermenéutica, la hermenéutica no puede explicarlo. Límite, por lo tanto, de la hermenéutica. La hermenéutica y la fenomenología conducen más allá de sí mismas, conducen a la metafísica, saber del principio y del fundamento. Otra metafísica quizá, que concibe de otro modo el principio y el fundamento. Pero sin este saber primero, no hay ningún saber, ningún saber es saber. En tercer lugar, la hermenéutica, según Gadamer, es filosofía práctica. La metafísica ha llegado a su fin y la hermenéutica toma su lugar. La filosofía primera es ahora hermenéutica. La filosofía práctica se convierte en filosofía primera. Pero esto es imposible. La filosofía práctica depende como de su fundamento de la filosofía teórica, de la metafísica. Topamos otra vez con los límites de la hermenéutica y de la fenomenología.<sup>61</sup>

Es interesante que Pegueroles señale que puede haber, metafísicamente, otra concepción del principio y del fundamento; más aun, se podría decir que hay metafísicas, como la de Gadamer, que no se plantean el problema del principio y del fundamento; justo por esta razón es que la hermenéutica no suple la metafísica. La hermenéutica, como el arte que tematiza la comprensión del mundo, antecede a la metafísica de corte aristotélico.

Mauricio Beuchot comenta el texto de Pegueroles en los siguientes términos:

De la negación de la verdad como correspondencia del sentido con la referencia queda una verdad sólo como puro sentido. Pero esto es dejar la verdad como una historia del sentido solamente. Y a esto se le puede oponer que en la hermenéutica gadameriana lo que debería decirse es que el sentido es un modo de darse la referencia, un modo de darse la verdad, como el fenómeno es un modo de darse la cosa. Hay que rescatar a la hermenéutica del juego vacío del sentido mediante la metafísica aristotélica, que exige la presencia de la referencia y la correspondencia del sentido con ella. Por eso podemos terminar esta reflexión sobre la postura de Gadamer frente a la metafísica diciendo con

<sup>61</sup> Pegueroles apud M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 73.

Juan Pegueroles: “El ser se dice de muchas maneras, decía Aristóteles. La verdad se da de muchas maneras, dice la hermenéutica. ¿Hay tanta diferencia?” Pero eso ya nos hace entrar a la analogía, tanto del ser como de la verdad, porque si el ser es análogo, también lo es la verdad, que es una de sus propiedades trascendentales, convertible o intercambiable con él, es decir, idéntica analógicamente a él. Y la analogía creemos que dará la salida a estas paradojas. Un modelo analógico de interpretación podrá embonar con un modelo analógico de metafísica, se necesitan el uno al otro.<sup>62</sup>

Como se observa, el problema del fundamento, presente en la mayoría de los hermeneutas modernos los conduce al problema de la mediación, en este caso de la mediación analógica. Pues bien, la mayoría de las tradiciones contemporáneas de interpretación deben de cuestionarse seriamente los prejuicios de la noción de fundamento como lo hicieron algunas de las escuelas críticas y fenomenológicas de principios del siglo XX. Cuando Beuchot señala, de forma brillante, que el problema de Gadamer es que la verdad es sólo la historia del sentido, esto es, que se trata sólo de una teoría de interpretación de lo clásico, nos entrega a un Gadamer muy cercano a Hegel y su lectura de las figuras de la historia. Por el contrario, en Gadamer el sentido se da en la interpretación y padecimiento finito de la tradición, no de forma histórica y progresiva, como en Hegel, pero tampoco de forma referencial, como en Aristóteles. El sentido se da con tal complejidad, como se ejemplifica en la obra platónica o agustiniana, que casi nunca lo percibimos de forma transparente. Nuestros padecimientos, que no alcanzan la comprensión del sentido, son reflexivos o históricos. Acaso sólo algunas veces llegamos a percibir, como lo señaló Cebes en el Fedón, la amenaza infinita de la caducidad de la materia, el movimiento de comprensión del mundo que nos entrega un sentido para el que desarrollamos, como en el “Aleph”, nuestra capacidad de olvido. Como señala Gadamer:

Cuando comprendemos un texto nos vemos arrastrados por su plenitud de sentido como por lo bello. El texto lleno de sentido afirma su validez y nos gana para sí incluso, por así decirlo, antes de que uno se haya vuelto a sí mismo y haya podido examinar la pretensión de sentido que le sale al paso. Lo que nos sale al encuentro en la experiencia de lo bello y en la comprensión del sentido de la tradición tiene realmente algo de la verdad del juego. En cuanto que comprendemos estamos incluidos en un acontecer de la verdad, y cuando queremos saber

<sup>62</sup> Ibid., pp. 73-74. Los subrayados son míos.

lo que tenemos que creer, nos encontramos con que hemos llegado demasiado tarde.<sup>63</sup>

A partir de esta cita se abre la posibilidad de señalar que si bien es necesaria la reivindicación metafísica, debe de discutirse entre, por lo menos, dos paradigmas de la llamada ciencia primera. Uno de ellos debe de delinarse, contra Aristóteles, a partir de las características delineadas por Platón y, en la filosofía contemporánea, por Gadamer. Pero mucho antes de esa revisión teórica, es importante seguir estudiando la crítica a la tradición gadameriana que desarrolla Beuchot.

En el mismo contexto de la disyuntiva entre el sentido y su referente o el sentido que elude y se niega a buscar un referente que construya una metafísica del principio y del fundamento, Beuchot señala que:

Gadamer cancela la posibilidad de la metafísica para la hermenéutica, porque anula la referencia a un mundo y, por ende, la verdad como correspondencia. La verdad es representación en el sentido de manifestación o presencia, no de copia; si tuviera el sentido de copia, habría correspondencia; pero si es presencia, no hay a qué haya de corresponder a algo. [...] En efecto, Gadamer no niega todo infinito, sólo niega el infinito separado. Además afirma la identidad como fundamento de lo real y de las diferencias, la verdad como histórica, pero como en la base de la historia misma. Lo que niega es lo ideal como separado de lo real, la identidad como separada de las diferencias, la verdad como separada de la historia, el fundamento como separado de las cosas. Es un saber sin fundamento, porque no le compete establecerlo.<sup>64</sup>

Esta bella interpretación del complejo problema del sentido en la obra de Gadamer, hierra, desde mi punto de vista, al no observar que la hermenéutica no es un saber sin fundamento porque no le compete el mismo; sino porque se da cuenta de que tal fundamento no existe y en caso de inventarlo, como lo hacen las tradiciones hegemónicas de la filosofía occidental, desde Aristóteles, sólo encanta, violenta y, en última instancia, destruye el hecho de la comprensión. El problema del fundamento, en tanto se da, opera como un punto fijo que no requiere interpretación alguna. Así, el movimiento dialéctico en la obra de Beuchot, el principio antropológico de la alteridad o el a priori de la causalidad en Ambrosio Velasco, no están colocados en el terreno de la

<sup>63</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 585. Las cursivas son mías.

<sup>64</sup> M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 72.

comprensión, sino que son externos a la manifestación e interpretación del fenómeno.

Así, la construcción de un a priori, sea metafísico, científico o antropológico, no impide que las teorías de la verdad o de la correcta interpretación que se desprenden de toda hermenéutica estén fijadas y neutralizadas de antemano por la opción metodológica. En el caso de Mauricio Beuchot, el problema límite de la verdad se plantea de la siguiente forma:

La verdad como manifestación o presencia es la verdad como sentido, no como referencia. El infinito se capta en su relación con lo finito, lo ideal con lo real, lo abstracto con lo concreto. La hermenéutica necesita tanto lo infinito como lo finito, pues los ve en su relación. El paradigma se da, pero ejemplificado en su instancia. El criterio hermenéutico de la verdad es semiótico, se basa en la noción de representación. Sin embargo, no abarca toda la riqueza de la semiótica, que tiene tres aspectos: sintaxis, semántica y pragmática. Por lo general sólo se queda en una verdad sintáctica y/o en una pragmática. Siempre se quiere dejar de lado el aspecto semántico o de la correspondencia. Mas no parece ser posible ni legítimo que se deseche esta dimensión. En efecto, al interpretar no basta ver la corrección (sintaxis), ni la validez (pragmática), hay que ver la adecuación (semántica). Porque la hermenéutica examina la correlación.<sup>65</sup>

Sin embargo, esta anotación de Mauricio Beuchot adolece de comprender la hermenéutica como un estudio a tal grado contextualizado que no puede plantearse como una teoría separada de la misma forma en que se dan las cosas. Éste es uno de los problemas radicales de la hermenéutica en México, sus formas son privativamente analíticas. No pueden despegarse de un ejercicio pedagógico en el momento de hacer filosofía, al contrario de la idea hegeliana de que la filosofía sólo puede empezar, como la vida del búho, cuando ha terminado el día, la hermenéutica toral en México es una especie de utópica que antes de interpretar se plantea, de forma ilustrada, el problema de la transformación de las cosas. Así, en el caso de la verdad o correcta interpretación, se nos indica que debe de haber validez, corrección y adecuación, porque se parte de la verdad como relación entre el sujeto epistémico que recrea el contexto de validez de forma dialógica y que adecua la representación del objeto. Esto es cierto, pero en un plano superficial. La hermenéutica se desinteresa de las ramas metodológicas de la interpretación porque eliminan el problema de la

<sup>65</sup> Idem.

trascendencia de la interpretación y detienen el hecho especulativo de toda hermenéutica.<sup>66</sup> La teoría de la interpretación no funciona bajo el paradigma de la adecuación, sino entorno al hecho de que una vez dada tal adecuación, esto es, cuando la interpretación es parte del sentido común y de la tradición, entonces puede acontecer el verdadero movimiento de interpretación que desdibuja la formalización pragmática, semántica y sintáctica del objeto y lo regresa a su naturaleza ontológica de cosa o texto que interpela al intérprete.

Paradójicamente, tanto en el caso de Mauricio Beuchot, Mariflor Aguilar o Ambrosio Velasco, siempre hay un último apunte —ya sea la apuesta por la narratología en Velasco, por la prioridad del escucha en Aguilar o por la inmanencia metafísica en el mundo que no se reduce violentamente a referente— que me hace pensar en que más allá de la urgencia de mediación y fundamento, existe la certeza en el placer y el dolor que está en el acto de interpretación. Las mismas correcciones, retrocesos y, en general, desdoblamientos de sus impecables teorías, muestra que antes que su interpretación subjetiva, hay una tradición en el texto y en el mundo que los hace dudar y volver a abrir la interpretación de la fascinante teoría de la comprensión. Es el mismo hecho trágico de la interpretación, como señala Beuchot, lo que permite la generación de interpretaciones verdaderas.

<sup>66</sup> Como bien señala Beuchot la hermenéutica debe de tener la sutileza para que el sentido se muestre más allá de la formalización referencial: “En el acto hermenéutico hay un texto, un autor y un intérprete. El texto puede ser de varias clases: escrito, hablado y actuado (o plasmado en otros materiales, y aun se ha tomado como texto el puramente pensado). Precisamente la sutileza interpretativa o hermenéutica consiste en captar la intencionalidad significativa del autor, a pesar de la injerencia de la intencionalidad del intérprete” (ibid., p. 26).

# Homenajes y testimonios



## *Pereyra y la democracia*

**José Woldenberg**

**C**arlos Pereyra realizó la revaloración de la democracia como forma de gobierno más aguda e incisiva que se haya producido desde la izquierda mexicana. Llegó a ello (creo) a través de tres polémicas imbricadas: a) como un ajuste de cuentas con las aberraciones del autoritarismo del llamado socialismo real que tenía su Meca en Moscú, b) en debate con las corrientes liberales que se atribuían todo el mérito en la construcción de los regímenes democráticos, y c) en disputa con la propia izquierda que minusvaluaba o no comprendía la importancia de la democracia en un proyecto de transformación social.

a) Pereyra comprendió muy temprano –para México– que los llamados regímenes socialistas no lo eran y por ello prefería llamarlos “poscapitalistas”. Recordemos que Pereyra murió en 1988, antes del desplome de la Unión Soviética y sus satélites. Pero en sus escritos de la década de los ochentas aparece con claridad su crítica a los regímenes socialistas por haber suprimido las libertades y construido un poder vertical, excluyente y antidemocrático.

No hace falta insistir en que el menosprecio de las libertades políticas, adscritas a la democracia formal, en aras de una vocación igualitaria, orientada a la democracia sustancial, es la vía más segura no sólo para bloquear el control público o social de las decisiones oficiales, sino también para impedir el propio cumplimiento de la vocación igualitaria, como lo muestra cada vez con mayor claridad la experiencia de los países poscapitalistas. Ninguna democracia sustancial es posible sin el respeto riguroso a los mecanismos de la democracia formal.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Carlos Pereyra, “Sobre la democracia en sociedades capitalistas y poscapitalistas”, en *Sobre la democracia*. México, Cal y Arena, 1990, p. 33. (Nexos, núm. 57, septiembre de 1982).

No sólo se trataba de gobiernos “sin control”, unipartidistas por decreto, antipluralistas, yo diría dictatoriales, sino que además, ello mismo les impedía cumplir con su supuesta vocación igualitaria. Eso hoy puede parecer parte de nuestro sentido común, pero en 1982 no lo era.

Para él, una cosa era estatizar los medios de producción y otra el régimen de gobierno, específicamente la democracia. A nombre de lo primero, buena parte de la izquierda silenciaba “el cúmulo de hechos que evidenciaban los riesgos inherentes al desprecio de la democracia formal”. Sin libertades políticas le parecía una incongruencia hablar de socialismo. La supresión de las garantías individuales (los derechos de asociación, tránsito, prensa, expresión, reunión), aunado a las persecuciones sistemáticas contra los “enemigos del sistema” que construyeron los campos de concentración donde se recluía a los opositores, le parecían a Pereyra evidencias aberrantes e incontrovertibles que impedían asimilar aquellas experiencias como ejemplares. Eran más bien todo lo contrario. Escribió: “La construcción del socialismo exige la libre organización sindical de los trabajadores, el pluralismo ideológico, cultural y político, la participación de los miembros de la sociedad en el control de la cosa pública, la descentralización del poder, el despliegue autónomo de la sociedad civil [...] en fin la democracia”.<sup>2</sup>

Y en ese campo dio una esclarecedora batalla intelectual. Estábamos no frente a un “estilo de gobierno” (en polémica con los que hablaban del estalinismo), tampoco ante errores circunstanciales de alguna dirigencia, menos aún ante necesidades de una vanguardia esclarecida, sino ante una idea que había distorsionado el sentido original de la vocación socialista: “la idea de que las clases sociales son sujetos ya constituidos de los que emanan teorías, partidos, formas de organización del poder político, etcétera) [...] tiende a cercenar el ámbito de la política en la medida en que supone ya conformado y resuelto lo que en rigor constituye un proceso histórico”.<sup>3</sup> Por supuesto que se refería a toda la superchería que se desencadenaba de esa concepción: Estado burgués o proletario, democracia burguesa o proletaria hasta llegar al arte burgués o proletario o la ciencia burguesa o proletaria. Hoy ruborizan esos conceptos pero en su momento lograron arraigo, y Pereyra combatió contra ellos e insistió que las formas de gobierno debían ser analizadas y evaluadas en sí mismas.

No creo exagerar si digo que esas necesidades políticas fueron uno de los acicates que lo llevaron a escribir uno de sus libros más relevantes: *El sujeto de la historia* (Madrid, Alianza, 1984). Un esfuerzo por trascender el reduccionismo que implica pensar que la clase obrera (o cualquier otra clase) es portadora por se de un proyecto político.

<sup>2</sup> Idem.

<sup>3</sup> Idem.

b) Ante quienes se apresuraban a sellar en un solo concepto democracia y liberalismo, o democracia y burguesía, Pereyra también se esforzaba en poner los puntos sobre las íes. Para él, la democracia se había edificado “contra la burguesía” y en alguna medida contra el pensamiento liberal. Eran los dominados los que a través de múltiples luchas habían generado “un penoso proceso de acumulación de derechos”. De tal suerte que hablar de una “democracia burguesa” le parecía un sinsentido.

Escribió: “La producción capitalista requiere libre tránsito de mercancías, fuerza de trabajo, capital, etcétera, pero ello no significa que sea inherente a ese tipo de producción la existencia de formas democráticas de participación social”.<sup>4</sup> Por el contrario, el sufragio universal, el reconocimiento de los partidos socialistas, muchas de las fórmulas de participación política más allá del voto, habían sido generadas por el movimiento obrero y las corrientes democráticas y socialistas.

Para él,

En la tradición liberal se produjeron los más ingeniosos argumentos a favor de la idea de que sólo las minorías habrían de ser habilitadas para elegir gobernantes. La preocupación por la libertad se traducía en una reflexión seria sobre los derechos individuales, pero ello no bastaba para abrir paso a la sensibilidad democrática.

Por el contrario, la tradición liberal creyó que la democracia es incompatible con la preservación de ciertos valores. Ante todo el asunto de la propiedad [...] El supuesto de esta creencia era que los desposeídos votarían, si se les concediese el derecho de voto en favor de candidatos y corrientes ideológico-políticas que trastornarían el orden establecido y amenazarían la sobrevivencia de la propiedad.<sup>5</sup>

Habían sido los demócratas socialistas los que habían sistemáticamente ampliado el sufragio. No se trataba de una concesión menor o de una pantalla de humo, sino de un logro que yo llamaría civilizatorio y del cual las corrientes socialistas debían no sólo estar orgullosas sino que debían también hacerla suya.

Por ello, la democracia podía ser valorada en sí misma “la democracia es una forma de relación política que vale en y por sí misma”.<sup>6</sup> Era una finalidad

<sup>4</sup> C. Pereyra, “Democracia y socialismo”, en op. cit., p. 40. (Intervención en un acto del PSUM en 1983).

<sup>5</sup> C. Pereyra, “La cuestión de la democracia”, en op. cit., p. 84.

<sup>6</sup> C. Pereyra, “Democracia y revolución”, en op. cit., p. 60. (Nexos, núm. 97, enero de 1987).

legítima y connatural al socialismo. Y si el llamado “socialismo real” había escindido ambos términos, era hora de volver a fundirlos.

c) Pero quizá su combate más productivo se dio en el seno de la propia izquierda. Pereyra ayudó como ningún otro a que franjas amplias de la izquierda mexicana asumieran a la democracia como un medio y un fin en sí mismo. En una época en que las pulsiones revolucionarias (por lo menos en la retórica) seguían vivas, Pereyra no se cansó de explicar y ponderar las características y virtudes de las formas democráticas de gobierno.

En un muy breve escrito presentado en una mesa redonda en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM en 1987 realizó una síntesis magistral (“La cuestión de la democracia”, que al igual que el resto de los artículos citados se puede consultar en su libro *Sobre la democracia*).

Estoy casi seguro que esa intervención era una respuesta al libro de Enrique Krauze, *Por una democracia sin adjetivos* (México, Joaquín Mortiz/Planeta, 1986), pero se convirtió también en una especie de sumario de cómo la izquierda debería entender a la democracia. Al fijar las características inherentes a esa forma de gobierno intentaba disolver los prejuicios que hacían que desde la izquierda no se le apreciara con justeza.

1. Ante el “concepto equívoco” de “democracia social” que remite a la cuestión de la justicia o la igualdad afirmó que la democracia era siempre política. No porque la equidad social le pareciera un tema menor, decía, “...es, tal vez, inevitable que en una sociedad donde los niveles de desigualdad y de injusticia social son alarmantes, las fuerzas sociales y políticas orienten su actividad por estos asuntos más que por la democracia. Esto no se justifica, sin embargo, que en el discurso teórico se confundan democracia e igualdad”.

Se trataba de una operación analítica pertinente desde el punto de vista conceptual, pero también apropiada en el terreno de la política dada la contraposición que desde la izquierda se hacía (o se hace) entre democracia política y democracia social.

2. Ante la noción ambigua de una “democracia sustantiva”, afirmaba que la democracia era siempre democracia formal. “La democracia, en rigor, sólo tiene que ver con el asunto de cómo los dirigidos eligen a los dirigentes. Lo que está en juego es la forma que adopta la relación entre gobernantes y gobernados”.

3. De cara a la ilusión de una democracia directa que dadas las dimensiones de las sociedades modernas es prácticamente imposible, subrayaba que la democracia era siempre representativa.

“En cada uno de los numerosos organismos e instituciones de la sociedad, se presenta una división del quehacer en cuya virtud algunos dirigen al colectivo, administran las decisiones o representan al conjunto. La

democracia es una forma de vincular a tales dirigentes, administradores o representantes con los dirigidos [...] Rechazar formas democrático-representativas a nombre de quién sabe qué democracia directa significa rechazar la democracia sin más y optar por mecanismos que no pueden sino generar caudillismo, clientelismo, paternalismo, intolerancia”.

4. Y por supuesto la democracia siempre es pluralista. Si uno cree que la sociedad puede ser alineada por un solo credo, ideología, interés, entonces por definición la democracia resulta innecesaria, artificial. Por el contrario, decía Pereyra, dado que “es inconcebible la homogeneidad absoluta, es obligado reconocer la presencia del otro, es decir, de otro con intereses particulares, con proyectos específicos. La democracia opera como el único régimen político que no supone la supresión del otro”. Sin duda, el régimen soviético, chino y cubano, eran una evidencia de cómo al suprimir el pluralismo se construían gobiernos dictatoriales a nombre de una unanimidad forzada que acababa suprimiendo los derechos individuales.

La democracia entonces era una vía para socializar el poder, dividirlo y controlarlo. Y sin ello, decía Pereyra, “no puede haber socialización de la economía, sino mera estatización”.

Releer a Pereyra hoy —a sus escritos que tienen ya más de veinte años— sigue siendo un ejercicio esclarecedor en términos teóricos, pero además pertinente desde el campo de la política, sobre todo para quienes pensamos que el futuro de la democracia y la izquierda deben estar fuertemente anudados.

Escribí en La Jornada, cuando el querido Carlos Pereyra murió:

[fue] Maestro, por su claridad de exposición, lógica impecable, sencillez (contraria a todo simplismo y reduccionismo), erudición envidiable. Filósofo, no sólo por vocación universitaria, sino por su familiaridad con las grandes construcciones del pensamiento, lo cual se traducía en un alejamiento consciente de ocurrencias y modas. Periodista que seguía los acontecimientos de los días con un ansia de comprensión que resultaba inentendible para quienes todo (y nada) saben, y porque entre la espesura de la información sabía encontrar los temas cardinales y desarrollarlos con una transparencia contundente [...] Y político, porque a pesar de su “determinismo” se indignaba con autoritarismos de todo tipo, injusticias premeditadas, e iniciativas alevosas. Creía que valía la pena contribuir a las causas de la democracia, la justicia y la soberanía, y lo hizo siempre con una consistencia ejemplar.



# Reseñas y discusiones



## *Soportes para nuestro filosofar*

**Horacio Cerutti Guldberg**

María del Carmen Rovira Gaspar y Carolina Ponce Hernández, comps.,  
Antología. Instituciones teológicas de Francisco Javier Alegre  
y Ejercitaciones arquitectónicas. Dos antiguos monumentos  
de arquitectura mexicana de Pedro Márquez. Est. crítico  
de M. del C. Rovira y C. Ponce, pról. de Virginia Aspe Armella,  
trad. del latín Mauricio Beuchot, C. Ponce y María Leticia López Serratos,  
trad. del italiano y nota introd. de José Luis Bernal Arévalo.  
México/Toluca, UNAM/UAEM, 2007, 564 pp.

...pues no es propio del sabio, lo sabes muy bien,  
que corras a los riachuelos pudiendo beber de la fuente.

Francisco Javier Alegre

**T**rabajar sobre las fuentes es o, mejor, debería ser un tópico indiscutible en relación con nuestros procedimientos profesionales de rutina. Constituye una condición básica para el ejercicio disciplinario con ciertas posibilidades de fecundidad. Sin embargo, no sólo nos queda muchas veces invisibilizado como requisito ineludible, sino que difícilmente advertimos los obstáculos y dificultades que se deben enfrentar y superar para poder cumplir con este requisito. Y es que las dificultades apenas comienzan cuando logramos, la mayoría de las veces con inmensos esfuerzos y obstinada paciencia, localizar esas fuentes. Llegados a ese punto, como montañistas aventurados, ya quisiéramos sentirnos en la cima –cumbre, coronamiento– (¿o en la sima –cavidad grande y profunda, abismo u oquedad–?) Y apenas estamos vislumbrándola. Es que se nos aparece aquí toda la cuestión del lenguaje y, para complicar más el asunto, de la necesaria traducción en los casos respectivos. Y la traducción no es sólo cuestión de traduttore traduttore, sino además de perspicacia y hasta suerte para lograr contextualizar el lenguaje de esas fuentes. Se dice fácil contextualizar, pero el problema es saber hasta dónde abarcar con la mirada, qué dejar fuera y qué incluir y, para colmo, asumir la diacronía que nos separa de niveles y/o modalidades de lenguajes que, incluso, podrían ser parte de nuestra misma lengua. Y aquí ¿ya llegamos? No. Falta mucho todavía. ¿Cuánto y qué de la biografía de los autores recoger?

y la razón, y empeñado en la crítica al cristianismo y el dualismo. No es el Nietzsche de las palabras e ideas altisonantes: el eterno retorno, la voluntad de poder y el superhombre, sino el de la autarquía y el autoconocimiento. No podemos sino celebrar la alternativa abierta para el conocimiento del autor del Nacimiento de la tragedia que todo esto significa. Era necesaria ya esta mirada preocupada por los otros aspectos nietzscheanos, más allá de los destacados en la posguerra.

Sólo queda una cierta duda que planteo con ánimo de diálogo, quizá para mucho tiempo con Herbert Frey. Para que una interpretación sea válida, nos dice él mismo, se requiere que se atenga a la facticidad del texto (p. 18). Es un hecho que todo lo que Frey interpreta de Nietzsche se atiene a la facticidad de los textos, más aún pone a la luz lo que habiendo leído muchas veces ha quedado ignorado por el imperio de visiones ya hechas. Pero también hay que considerar que las interpretaciones exigen movernos en los múltiples aspectos de un pensador, sean cuales sean estos aspectos. Se echa de menos en la lectura de este libro, el problema interno a la cuestión del nihilismo. Herbert nos advierte que no atenderá a las grandes palabras de Nietzsche, sino a la sugerencia que hay detrás del conjunto de su pensamiento. En esta medida, el nihilismo está supuesto en su interpretación, es el trasfondo al que se quiere responder con la sabiduría, la tragedia y la ética.

El problema, en mi opinión, es que no basta con responder de manera constructiva al nihilismo, sino que, además, hay que tomar en cuenta el nihilismo destructor de algunos pasajes nietzscheanos, el cual pide ser asumido también desde una mirada trágica, es decir, viendo los lados más oscuros de Nietzsche y no solo lo que hay de luz en él. Es cierto que la afirmación, el sí a la vida y a la propia existencia han de predominar en la comprensión de este filósofo. En esta medida, son injustas e inválidas las interpretaciones que sólo ven la destrucción. Sin embargo, el autor de *Ecce homo* nos advierte siempre que es el maestro par excellence de la decadencia; ello lo hace un pensador complejo, laberíntico, o como dice Fink, un pensador jánico: de dos rostros, en el que no puede pasarse por alto su recorrido por la negación. Dicho de otra forma, se extraña el "duro viento helado de la montaña", el que permite resurgir renovados por los caminos de la destrucción-construcción.

No obstante, un texto no ha de juzgarse más por lo que le falta que por lo que ofrece: Por tanto, considero que aunque a algunos nos haga falta la confrontación del nihilismo destructor, el libro de Herbert nos amplía la comprensión sobre Nietzsche y sobre el mismo arte de vivir.

¿Cómo hacerlo? Y, supuesto que lo vayamos logrando, vale decir establecer qué, cómo, por qué y para qué lo dijo, viene a cuento y hasta exigida la necesaria comparación con lo ya dicho antes, durante y después. Comparación difícil, evaluación delicada de lo que aporta al saber colectivo. En fin, sirva este bosquejo para insinuar aristas de las tareas que forman parte de nuestro quehacer profesional y que deberían constituir hábitos –en el excelente sentido del término– no rutinarios ni inerciales. Más bien sumamente fecundos y cargados de virtualidades y potencialidades valiosísimas. Pero, como todo en esta vida, hay que poner manos a la obra y esto cuesta mucho, porque la escalada es larga, penosa, enervante no pocas veces, y sólo una inmensa obstinación, un buen estado físico (y mental), mucha energía y convicción de que vale la pena hacer el esfuerzo y, sobre todo y lo más difícil de garantizar, una buena brújula y excelentes mapas, son necesarios. Y, además, solemos requerir de alguien invaluable: un buen guía, un buen baqueano.

Esto es lo que durante años han encarado Carmen Rovira (¿guía inigualable?) y queridas colegas como Carolina Ponce, Virginia Aspe y las y los integrantes de los grupos que han sabido aglutinar a su alrededor y motivar para encarar las ansiadas ascensiones. Que muchos han ido mordiendo los anzuelos tenemos pruebas al canto. Ahí están las obras comunes, elaboradas con responsable trabajo en equipo, que han puesto a nuestra disposición documentación importante, mucha de ella de difícilísimo acceso. Pero, lo que más tenemos que agradecer es que nos han dado pistas, hipótesis de lectura para poder aprehender en una recepción productiva lo que allí se plantea.

Uno de los veneros de esta fecunda y laboriosa tarea lo constituyen las obras de los jesuitas mexicanos. Mucho se ha trabajado sobre ellos y, nuestras colegas nos muestran lo mucho que queda todavía por hacer.

Para esta obra han logrado convocar la colaboración de destacados y admirados colegas como Mauricio Beuchot y Manuel Velázquez Mejía, junto a traductores experimentados y acuciosos como María Leticia López Serratos y José Luis Bernal Arévalo. Todos y cada uno hacen su aporte para la obra común, colaboración no fácil en nuestros medios académicos tan inundados con una esterilizante competencia individualista. Aquí se advierte la fecundidad de la cooperación generosa, de compartir saberes y esfuerzos, de permitir saborear el resultado de aportes convergentes. Y esto permite incrementar y ampliar la interlocución en una dialogicidad estimulante. Constituye también una invitación y hasta una provocación, en el mejor sentido, a participar. Para lo cual hay que ponerse en condiciones, adquirir estado físico y condición mental apropiada.

La selección de materiales constituye de por sí un desafío. ¿Qué incluir y qué dejar fuera? ¿A partir de qué criterios? Si así, antologado, estamos ante un volumen de casi 600 páginas, ¿cuántas serían necesarias para reproducir la to-

talidad de estas fuentes? ¿Sería indispensable? ¿Lo antologado no cercena la comprensión de lo propuesto por estos egregios jesuitas? Son preguntas que se le acumulan o deberían acumularse a quien lea con cierta atención. Y este equipo procura dar cuenta de todo ello con admirable capacidad profesional. Detengámonos unos momentos para prestar atención a algunas de las importantes indicaciones que nos ofrecen.

El estudio preliminar de Virginia Aspe Armella permite redondear la noción de teología como reflexión racional de la experiencia de la fe. Y conviene que lo digamos así para mostrar que la reflexión se hace desde el interior de la misma fe y no sólo sobre ella. Quizá en esta segunda modalidad existiría mayor apertura de criterios. Pero, aquí es, según palabras del mismo Alegre, “presupuesta la doctrina de la fe” y sobre ella avanza, nos dice Virginia, “la penetración racional de los misterios que es filosofía racional y teología renovada, inclusiva, moderna porque enfatiza que el hombre es ‘capaz’ de Dios en el sentido en que se interroga por Él con su racionalidad” (pp. 12-13). Una de las mayores dificultades para la interpretación ulterior se encuentra aquí ya in nuce con todas sus aristas. ¿Estáremos frente a escolástica —con todas las variantes que se quiera— o ante filosofía moderna, ilustrada para decirlo de una vez? Esta oscilación o enigmática articulación (¿inviabile en el límite?) se hace presente siempre que leemos a los jesuitas y, muy particularmente, a los expulsos. Y nos deja Virginia al respecto muy picados como lectores, cuando culmina con afirmaciones fuertes a propósito tanto de Alegre como de Márquez. “Rechazan ambos la filiación ilustrada y, pese a ello, ya son modernos al adoptar ciertas tesis y metodologías científicas distintas de la escolástica” (p. 29).

Por su parte, Carmen Rovira nos ubica frente a la significación compleja de la expulsión de los jesuitas y, sobre todo, de los vericuetos del conflicto que estaría a la base. En todo caso, muestra con singular sugerencia las distintas manifestaciones del problema en la península Ibérica y en nuestra América. También retoma la cuestión espinosa de la posible determinación de la postura intelectual de la orden en esos momentos y lo dice de un modo que conviene retener: “...es necesario advertir que al pasar a enfocar la posición de la Orden Jesuita ante las propuestas y contenidos de la filosofía y ciencia moderna encontramos en ella distintas posturas que nos muestran el error al que podía conducirnos una generalización” (p. 42).

Esto se pone de manifiesto en el caso de Alegre, particularmente en relación con la teoría hylemórfica y sus consecuencias en relación con la Sagrada Eucaristía. Por ello resultan de tanto interés las palabras con que Carmen prácticamente cierra sus consideraciones y que nos permitimos reproducir.

La lectura del texto de Alegre es en cierto modo difícil por los matices que el jesuita introduce en sus afirmaciones, que, por lo mismo, en

algunos momentos, no resultan tan definitivas; pero este estilo, debido a un justificado temor dado al contexto, era común entre los escolásticos de la época que se abrían a la modernidad y retomaban cuestiones teológicas como la enfocada en estas páginas. Además, Alegre no deseaba anunciar ni menos actualizar la polémica, ya citada, entre su Orden y la Orden de los dominicos, por lo mismo sabía y prudentemente concluye reafirmando lo dicho por santo Tomás de Aquino (p. 61).

De manera muy sugestiva, la doctora Rovira destaca el sentimiento criollo y mexicanista casi *avant la lettre* de estos jesuitas y varios de sus invaluable compañeros. Esto será también subrayado por Carolina Ponce: "...a pesar de la adversidad, sobrevivieron [... y crearon] un ámbito cultural de espíritu nacionalista, pues son ellos los primeros en proclamarse abiertamente 'mexicanos'" (p. 73).

Y destaca también Carolina, la riqueza de disciplinas cultivadas por estos jesuitas: "¿Francisco Javier Alegre y Pedro Márquez son literatos, poetas, historiadores, filósofos, teólogos? No importa cómo se prefiera denominar a estos intelectuales jesuitas, que son en realidad, en el más extenso sentido de la palabra, polígrafos" (p. 78).

A propósito de Márquez lo destacará también José Luis Bernal Arévalo. "Con espíritu enciclopédico y una apertura intelectual que nos honra, agrega a sus disertaciones arquitectónicas datos que nos lo muestran como experto filólogo latino, neolatino y nahuatlaco" (p. 90).

En fin, no nos resistimos a recordar aquí una pequeña muestra de la sutileza y el cuidado de la argumentación de Alegre a propósito del controvertido tema de la resurrección de los cuerpos. Al respecto y bajo el formato de la *quaestio* medieval recupera, entre otras, la siguiente objeción:

Si resucita el cuerpo espiritual, como enseña el apóstol, o no percibirá por los sentidos, que entonces no existirán, o estará conformado de materia celeste, o de aire o de viento, lo que decían los herejes, no sé cuáles. Ahora bien, en cualquiera de esas dos situaciones que se señalan, no resucitará el mismo cuerpo (p. 405).

A lo cual responde:

[...] que la palabra espiritual no debe ser entendida de este modo, sino como la entiende santo Tomás cuando dice: ciertamente, el cuerpo del que resurge será espiritual no porque sea espíritu como algunos mal han entendido o porque por espíritu se entienda la sustancia espiritual,

o el aire o el viento, sino porque estará totalmente sometido al espíritu [...] (p. 407, cursivas en el original).

En fin, sirvan estas breves consideraciones, de ninguna manera para pretender relevarnos de la lectura de la obra, sino al contrario, para incitarnos a ella con grandes ansias de aprovechamiento y, sobre todo, de aprendizaje y aprehensión de múltiples aristas plenas de fecundidad en el esfuerzo denodado de avanzar en el conocimiento de lo que plantearon estos jesuitas polígrafos, primera y básicamente, e, incluso, para apostarle a recuperar partes de sus pensamientos todavía con vigencia y procurar dar un pasito más, como resultado añadido.

Sobre todo en momentos históricos como los actuales, donde la designación del padre Nicolás como nuevo Papa Negro adquiere gran relevancia y nos obliga, aún sin quererlo, a remontarnos a la tradición del admirado padre Arrupe. No menos que novedades y propuestas pertinentes se pueden siempre esperar de una orden tan singular y con historia tan compleja y apasionante.



## Título

**David Becerra**

Alonso de la Vera Cruz, *De dominio infidelium et iusto bello*:  
sobre el dominio de los infieles y la guerra justa.  
Ed. crítica, trad. y notas de Roberto Heredia Correa. México,  
UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2007  
(Ediciones especiales, 44), LXXXVIII + 200 pp.

**E**l libro que aquí reseñamos, *De dominio infidelium et iusto bello*, edición crítica, traducción y notas de Roberto Heredia Correa, tuvo una publicación anterior hecha por esta Facultad en 2004. Dicho así, parecería que ambos libros, aquel y este de finales de 2007, son el mismo, y sin embargo son distintos, aun cuando compartan ciertos elementos y tengan, según creo, un propósito común, que no es sólo el de presentar la traducción al castellano de ese texto latino escrito, afinado y publicado por nuestro fraile agustino entre 1553 y 1556, sino el de, como apunta Heredia en la Advertencia de su edición de 2004, y yo lo hago extensivo para ésta de 2007, “ofrecer a nuestros maestros y alumnos y al público en general [...] una de las obras fundantes de nuestra nacionalidad y nuestro humanismo” (p. 21). Y este ofrecimiento se ha hecho de dos maneras diferentes.

La excelente y muy cuidada edición de 2004 del *De dominio infidelium* apareció bajo el título de *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, y fue publicada en el marco de los festejos organizados por nuestra Facultad para celebrar los 450 años del inicio de los cursos académicos en la Real Universidad de México (1553-1554).

Comienza el libro con una “Presentación”, escrita por Ambrosio Velasco, y una “Advertencia”, redactada por el propio Heredia. Luego vienen 91 páginas de introducción que contienen el ensayo: fray Alonso de la Vera Cruz: augurios de una nueva nación en el que, como apunta Heredia (2004, p. 22): “se han conjuntado y fundido varias conferencias y lecciones dictadas por el autor de estas líneas de 1992 (Universidad de Salamanca) a 2003 (Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM)”. La segunda parte de la introducción alberga una muy interesante y bien lograda reseña bibliográfica que consigna los libros y artículos más importantes que han abordado el estudio del texto alonsino desde que Ernest J. Burrus lo descubrió (1958) hasta los publicados en el año de 2003.

Tras la introducción, las siguientes 277 páginas del volumen contienen la traducción de las cinco dudas y seis cuestiones; esto es, de los once capítulos que componen el tratado. Valga decir que la traducción de las últimas dos cuestiones, la X y la XI, fueron hechas, la primera, por don Antonio Gómez Robledo†, y la otra por Paula López Cruz. La traducción viene acompañada de un abundante cuerpo de notas que tienen intenciones varias: ya marcar alguna referencia intertextual con el propio tratado o con otros textos alonsinos, e incluso con otros autores que sirvieron de fuente a nuestro agustino; ya dar y aclarar alguna referencia bíblica usada por Alonso; ya informarnos sobre alguno de los personajes que son mencionados en el texto. Cierran ese volumen una Nota bibliográfica y un Índice de nombres que únicamente indexa el texto de fray Alonso. Un volumen, pues, de 410 páginas.

La presente edición lleva por título *De dominio infidelium et iusto bello*: sobre el dominio de los infieles y la guerra justa, y ya no es sólo una edición, sino una edición crítica que presenta además la traducción confrontada con el texto latino y paginación árabe doble, como corresponde a toda edición bilingüe. En cuanto a la traducción, uno esperaría encontrar la misma en ambas ediciones (2004 y 2007), puesto que se trata del trabajo hecho por el mismo editor y traductor y fácil le hubiera sido, además de cómodo, utilizar el mismo texto de su traducción para ambas publicaciones; sin embargo, Heredia se dio a la tarea de revisar aquella de 2004, y aunque sustancialmente son la misma, se pueden observar varias correcciones. Ya la misma forma en que se ha traducido el *infidelium* del título latino al castellano: de los indios, para la edición de 2004 y, de los infieles, para la de 2007, es indicio de la intención de Heredia por establecer una diferencia entre ambos volúmenes. Y no sólo eso, apenas iniciada la traducción de la Duda I (2007, p. 1) leemos: “En primer lugar se duda si aquellos...”, cuando para la edición de 2004 Heredia había traducido: “En primer lugar existe la duda si aquellos...” En realidad, una y otra traducción son correctas para la expresión latina: “*Primo est dubium utrum illi...*”, pero lo que debe destacar es el trabajo que Heredia se tomó para revisar nuevamente su traducción y hacer las correcciones o enmiendas que creyó pertinentes y ofrecernos así una versión más ágil a la lectura y fiel a su original latino, más filológica, como en el ejemplo anterior, o como en el siguiente que ha sido tomado de la Cuestión XI, línea 751, página 155 de esta edición, en donde leemos en latín:

“*Secundo. Si aliqua esset causa iusta bellum inferendi istis naturalibus, maxime quia tyrannice et oppressi detinebantur a suo rege iniquo infideli et ab aliis inferioribus dominis*”.

La nueva traducción de Heredia dice:

“En segundo lugar, si hubiese alguna causa justa para llevar la guerra a estos naturales, sería sobre todo porque eran gobernados tiránicamente y eran mantenidos en opresión por su rey, inicuo e infiel, y por otros señores inferiores”.

En tanto que en la versión anterior se leía:

“En segundo lugar, si hubiera alguna causa justa para causar guerra a estos naturales, ella sería fundamentalmente porque estaban gobernados tiránicamente y estaban mantenidos en la opresión por su rey inicuo e infiel y por otros señores de menor rango”.

En esta nueva versión no sólo encontramos mejoras como las anteriores, también la de términos específicos como el recurrente *servi* que para la edición de 2004 fue vertido, o por *siervos* o por *esclavos*. Para esta edición de 2007, se ha homologado y todas las veces que aparece en latín se traduce al español como *siervos*, que parece es lo más correcto, pues mantiene la etimología de su original latino, antes que la de *esclavos*, término que, dicho sea de paso, proviene del griego bizantino *skl fboj* que pasó al bajo latín como *sclavus* y que en realidad era un gentilicio: *eslavo*.

En cuanto a la “Introducción”, ésta viene precedida por una nueva “Advertencia” (pp. IX-X) en la que Heredia describe brevemente cómo se planteó el propósito de publicar una edición bilingüe de este tratado alonsino y cómo, a lo largo de casi diez años, se convenció de que también era muy necesario hacer una revisión del texto, pues afirma: “Estaba convencido de que yo también debía aportar mi parte en la depuración de un texto tan importante para nuestra historia” (p. IX).

La “Introducción” inicia en la página XIII, y con respecto a la que se hizo para la edición de 2004, la de ahora está disminuida: 32 páginas contra 91 de antes. La primera parte de la “Introducción” (pp. XIII-XXVI): Fray Alonso de la Vera Cruz. *Semblanza biobibliográfica*, es la suma de dos secciones de la introducción anterior: la “*Semblanza biográfica de fray Alonso de la Vera Cruz*” y la de “*Escritos*”, pero para esta nueva se han revisado los párrafos, se añadieron otros y se reorganizó su sucesión con la intención de darles una mejor coherencia y ser más claros en cuanto a la información contenida y transmitida en y por ellos. De igual manera, se conservó el segundo apartado dedicado a estudiar el tratado *De dominio infidelium et iusto bello* (pp. XXVII-XXXII), pero éste, además de presentar algunas correcciones, ha sido incrementado con varios párrafos en la parte final del capítulo.

Hasta aquí, pues, los parecidos entre ambas introducciones, porque para ésta de 2007 Heredia ha incorporado cuatro nuevas secciones: 3. Breve his-

toria del texto (pp. XXXIII- XXXVII), 4. Criterios de edición (pp. XXXIX-XL), 5. Siglas (p. XLI) y 6. Signos y abreviaturas (pp. XLIII-XLIV).

La añadidura de estas partes justifican la brevedad de las dos secciones que les precedieron, y nos ponen de lleno frente al laborioso trabajo, a la difícil tarea que implica elaborar la edición crítica de un texto antiguo, punto medular de nuestro volumen.

Ya Heredia nos había hablado de su interés por aportar algo a la depuración del *De dominio*, y es que, en resumidas cuentas, eso es editar un texto: depurarlo en todo aquello que se considere una alteración sufrida por el texto a lo largo de su proceso de transmisión, desde el momento en que fue escrito hasta aquel en que llegó a nosotros, para reconstruirlo y restituirlo a la forma que suponemos fue la original y que estaría libre de cualquier corruptela.

El trabajo de crítica textual es trabajo de artesano que implica y relaciona varios campos de conocimiento: paleografía, codicología, historia de los textos y su transmisión, estilística, morfología, literatura, sintaxis, etcétera, herramientas que le permitirán al filólogo tomar las decisiones que considere correctas para resolver problemas concretos que presente el texto que se está editando y las copias que de él derivan. La crítica textual es un arte que debe desarrollarse con sumo cuidado, pues recordando dos ejemplos clásicos de los especialistas, se afirma que, un error en la edición de un texto bíblico puede crear herejía, y uno en las plantas de Dioscórides puede causar una defunción.

La edición crítica que hoy presentamos tiene detrás todo ese cúmulo de trabajo que con seguridad es imperceptible para los no iniciados, pero que ahí está y que únicamente advertimos a través de esos criterios de edición que siguió Heredia, de esas listas de siglas, signos y abreviaturas, códigos necesarios para entender y descifrar ese críptico grupo de palabrillas que aparecen al pie de la página del texto latino y que conforman el aparato crítico del texto, que parecería de manufactura sencilla, pero que resume muchos años de esfuerzo.

Cierran el volumen una sección de “Notas al texto español”, mismas que, en la edición de 2004, se encontraban a pie de página de la traducción, pero éstas tampoco han quedado exentas de ser revisadas, corregidas y aumentadas, como es el caso, por ejemplo, de la nota 2 de la Duda I, en donde fray Alonso cita al estagirita. La edición de 2004 únicamente proporciona la referencia del texto aristotélico: 1254b-1255a-b, ésta de 2007 incorpora el griego, además de darnos su traducción al español; sin embargo, sigue faltando la referencia específica al libro de la *Política* de Aristóteles.

Este es el tipo de investigación filológica a la que Roberto Heredia se ha entregado durante casi diez años, no sólo para regalarnos una excelente traducción, sino también un tratado alonsino lo más próximo posible a lo que,

en opinión de Heredia, debió ser ese original bueno salido directamente de la pluma de nuestro fraile. Y ésta es la edición crítica, traducción y notas que Roberto Heredia ha hecho del *De dominio infidelium et iusto bello*, volumen que por lo demás me parece que no es sólo una edición crítica hecha al tratado de fray Alonso, sino también, y en algún sentido, un trabajo crítico que depura y reorganiza en muchas de sus partes aquel libro de 2004. Con esta edición, pues, Heredia ha hecho una crítica textual a su propio trabajo.



*Título*

**Víctor Hugo Méndez Aguirre**

Blanca Solares, *Madre terrible. La diosa en la religión del México antiguo*. Barcelona, UNAM/Ánthropos, 2007, 430 pp.

**U**no de los ámbitos privilegiados de la hermenéutica contemporánea es el de la filosofía de la religión en particular y el del estudio de las religiones en sentido amplio. La hermenéutica simbólica, cuyo principal representante en la actualidad es Andrés Ortiz-Osés, constituye una de las líneas que más ha contribuido a estas investigaciones en Iberoamérica. Y en México ha destacado singularmente la aportación de Blanca Solares, cuyo libro ahora reseñado se aboca al estudio de la diosa en la religión del México antiguo desde una perspectiva multidisciplinaria. De hecho, esta obra es fruto de una coedición en la que participan, junto con la editorial Ánthropos, cuatro entidades de la UNAM: 1) Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias; 2) Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades; 3) Instituto de Investigaciones Filológicas, y 4) Programa Universitario de Estudios de Género.

Además de agradecimientos y prefacio, *Madre terrible* está integrada por dos partes –“Claves de la interpretación” y “La diosa en la religión del México antiguo”–, un epílogo, conclusiones y bibliografía.

Solares se pronuncia en contra del parcelamiento en las ciencias humanas e incursiona en el “análisis psico-histórico y cultural” (p. 13). Esta autora se declara atenta a las aportaciones de quienes siguen “[...] la hermenéutica del símbolo y de los procesos culturales impulsados y desarrollados por M. Eliade, C. G. Jung, Kerényi, J. Campbell y G. Durand entre los más emblemáticos integrantes del llamado Círculo de Eranos” (p. 14).

Solares hace uso amplio del instrumental conceptual procedente de la caja de herramientas de Zaratustra. De hecho, la obra inicia con un epígrafe de Karl Kerényi en el que se barrunta la preeminencia del arte de la interpretación:

Las pruebas no son del mismo género en la reconstrucción (arqueológica) y en la hermenéutica. En el primer caso podemos contentarnos con

la prueba de que los fragmentos de los misterios que nos han llegado en un contexto encajen en el conjunto seǵn lo hemos supuesto. En el segundo caso, tendremos esa prueba si descubrimos que nuestra interpretaci3n coincide con la experiencia humana, aunque sea de un tipo desacostumbrado. Ningún campo de la experiencia humana est1 excluido de la investigaci3n científica, y esto incluye tambi3n la experiencia religiosa. Si la investigaci3n hist3rica retrocediera ante los campos que exigen capacidad del investigador para la experiencia o, al menos, para la apertura a la experiencia de los otros, no s3lo dejaría de ser “acad3mica”; dejaría de ser ciencia (p. 7).

La hermenéutica, en particular la hermenéutica simb3lica, es empleada para abordar un fen3meno complejo que oscila entre la religi3n y el arte. La “Madre terrible” que da nombre al libro, y cuya imagen aparece en la portada del mismo, es la diosa Coatlicue, cuyo sustrato material es una escultura. ¿C3mo interpretar la escultura que representa a una deidad? ¿Obra de arte o manifestaci3n religiosa?

Así, el reto a la compresi3n de una escultura como la monumental Coatlicue, Madre terrible, aglomerando atributos del sacrificio sangriento [...] se encierran en este marco parad3jico, ante el que no se puede retroceder y desde el cual, el objetivo central del conjunto de la investigaci3n que aqú presentamos resuelta el de trazar las mediaciones que nos hagan posible acercarnos a su significado arquetípico, la reconstrucci3n de las pistas o el seguimiento de las huellas que nos permitan escuchar su mensaje tan sobrecogedor como radicalmente extraño; observarla en todo lo que tiene de atemorizante; en la escalofriante fascinaci3n que ejerce y que no se resuelve en la maestría, t3cnica o genio del artista (p. 15).

Es verdad que los gobernantes prehisp1nicos recurrieron a los s3mbolos, entre otras cosas, para difundir mensajes que hoy en día quizá podríamos denominar “ideol3gicos”. ¿Pero no podríamos encontrar en la concepci3n de “flor y canto” un paralelo de lo que en Occidente gravita en torno de la est3tica? Solares da p1bulo a una interpretaci3n semejante cuando reflexiona sobre la labor de los escultores de la Madre terrible:

Un iniciado es aquel que ha sostenido di1logo con su propio coraz3n y que se ha convertido por ello en un volt3otl, “coraz3n endiosado”, orientado por la inspiraci3n divina en sus acciones, un “ladr3n de flores y cantos” o buscador del mensaje divino que es capaz de inscribir

en las piedras, el amate y el barro. Como el artista trágico de la Grecia antigua, aquí, el iniciado busca en la vieja sabiduría, la semilla de la flor y el canto, hasta convertirse en un Tlayoltehuiani, “aquel que introduce el simbolismo de la divinidad en las cosas” para “humanizar el corazón de la gente” y “hacer más sabios sus rostros”. El artista es aquí el equivalente de un iniciado, a través de sus obras [...] Fueron estos hombres los que esculpieron a la Coatlicue, suma teológica, ambigüedad suprema, desafío de la comprensión (pp. 401-402).

Diosa-obra de arte, Coatlicue ha planteado un enigma desde que fue descubierta en 1790 y a lo largo de los siglos ha merecido los comentarios de personalidades como Alejandro von Humboldt, Justino Fernández, Eduardo Matos Moctezuma y Octavio Paz, entre otros célebres intelectuales.

“La desollada”, “la desenterrada”, “la divinidad terrible”, “encarnación del horror sagrado”, “diosa-demonia-obra maestra”, son algunos de los epítetos con los que Octavio Paz nombra y convoca la presencia siempre “revulsiva” de la imagen de la Coatlicue mayor [...] En otros momentos más, la Coatlicue se asocia con la Diosa Kali o con Deméter. Lo cierto es que la obsesión de Paz por el enigma que concentra la inquietante piedra negra, constituye toda una dimensión fundamental de su pensamiento poético y crítico (pp. 392-393).

La comparación entre diosas es una de las características de esta obra cuya perspectiva, la hermenéutica simbólica, se inclina a buscar claves que permitan agrupar las grandes conceptualizaciones de lo divino a lo largo de las épocas y las latitudes.

En Mesoamérica, la génesis de la diosa [...] se hermana desde la especificidad diferencial de su historia con las otras civilizaciones. La razón del gran número y variedad de las imágenes de la diosa, sus distintas advocaciones, reside en el hecho de que su simbolismo lunar, ctónico y acuático tiene en sí mismo un alcance transhistórico, tal y como nos lo revela un vasto conjunto de investigaciones arqueológicas y antropológicas, un radio de “universalidad”, que fue elaborado en el basamento originario de la cultura cuyas raíces se remontan hasta el periodo Paleolítico y se expanden y consolidan a lo largo del Neolítico (p. 11).

Ahora bien, a diferencia de las ópticas difusionistas, la hermenéutica simbólica practicada por Blanca Solares, en buena parte influida por el pensamiento

jungiano, rastrea cierta regularidad en las concepciones religiosas procedente de la misma psique humana.

[...] Jung demuestra que las ideas primordiales o arquetipos no se difunden meramente por la tradici3n, el lenguaje o la migraci3n, surgen espontáneamente en toda ́poca y lugar sin ser influido por ninguna transmisi3n exterior. En toda psique existen “predisposiciones”, formas o Ideas en sentido plat3nico (idea primordial de toda luz, preexistente y superior al fen3meno de la luz) que si bien vagas o inconscientes mentalmente, no por eso son menos activas y vivas, y que “instintivamente” preforman el pensamiento, el sentir y el actuar de cada psique (p. 403).

Sin embargo, resultaría equivocado atribuir a la autora ahora reseñada la idea de que las concepciones religiosas son plenamente homogéneas. La diversidad es inherente a las culturas humanas. Quizá la hermenéutica simbólica sea proclive a percibir semejanzas; pero también hace gala de sutileza al detectar las diferencias entre las religiones.

Si bien la Coatlicue mayor de los aztecas y las figuraciones de la Negra Kali hindú difieren en muchos aspectos, tanto mitológicos como artísticos y morfológicos, convergen al menos en cuanto a la magnitud inconmensurable de la dimensi3n del Sere que hermética y expresivamente cifran, al concentrar ambas en el cuerpo de sus formas, el doble pulso creador y destructor, femenino y masculino, simbólico y diabólico, hasta el que concurre en el límite de su manifestaci3n, el sentido de la potencia arquetípica de la Diosa, en el seno de sus respectivas cosmovisiones. Kali y Coatlicue proyectan en quien las mira “la plenitud de su belleza terrible”, recubren totalizadoras la paradójica dualidad que mueve el despliegue fenoménico del universo; “devoradora/devorada” de la India eterna diría H. Zimmer, y “petrificada/petrificante” del flujo sanguíneo —de fuego y agua [...] tierra quemada o llama mojada— y la mirada con la que nombra O. Paz a la Diosa mexicana (p. 398).

Y en esta dialéctica de semejanza y diferencia uno de los méritos de Blanca Solares radica en comparar panteones. Aunque el cosmos sea el mismo para todos los seres humanos, cada cultura genera panteones para organizarlo. Y esta riqueza conceptual permite tanto agrupar universos conceptuales como describir singularidades. Dentro de las tres grandes cosmovisiones en las que hace hincapié la hermenéutica simbólica, la matriarcal naturalista, la patriarcal-racionalista y la patriarcal-personalista, algunos de los dioses del

panteón griego resultan paradigmáticos. Dos deidades helenas en particular reciben un tratamiento singular que resulta de gran interés para la filosofía: Hermes y Deméter.

Hermes es el patrono de la hermenéutica, independientemente de que la relación entre ambos sea más conceptual que etimológica:

[...] dios de las encrucijadas, de los intercambios y del comercio, hijo de Zeus y de un mortal, protector del bastardo Dionisos; el elegido mitológicamente por Zeus para servirle de mensajero ante los dioses de los infiernos, Hades y Perséfone. Alcahuete de Zeus ante Alcmena y mediador entre Zeus y las tres diosas. Padre también de un ser ambiguo: Hermafrodita. El mito ni razona ni describe, intenta persuadir repitiendo una relación a través de todos los matices posibles. Como en la música, su lógica es la de una reiteración de imágenes sonoras “obsesivas”. Hermes es el encargado de trasladar-traducir o hacer inteligible el mundo y su sentido entrañable. La interpretación, pues, no es una metodología más en el proceso analítico de conocimiento sino un destino que nos atañe y que relativo a Hermes, o a la necesidad de interpretar-comprender o hacer inteligible el mundo y su sentido, está plasmado siempre en las expresiones culturales, técnicas, simbólicas y lingüísticas elaboradas por los hombres en todas las épocas (pp. 21-22).

Deméter, por su parte, es la “Madre-Tierra” en la religión homérica-hesíodica.<sup>1</sup> Los misterios de Eleusis estuvieron consagrados a esta deidad. Y el epílogo de Madre Terrible se aboca precisamente a “Los misterios de Eleusis y los rituales nahuas de la feminidad”. La autora escribe que “las creencias y prácticas eleusinas giraban en torno al papel procreativo femenino, así como a la muerte y el renacimiento cíclicos tanto de las plantas como de la humanidad” (p. 405).

Para finalizar, aunque Blanca Solares cuestione, esgrimiendo buenas razones, el “parcelamiento” en las ciencias humanas e incursione con éxito probado en el “análisis psico-histórico y cultural” —aunque seguramente habrá quien no comparta sus supuestos, algunas de sus afirmaciones y sus resultados— es el momento de preguntar qué interés reviste la obra para el campo de la filosofía. Y la respuesta no puede ser sino múltiple.

<sup>1</sup> Paola Vianello, “Notas al texto griego”, en Hesíodo, *Teogonía*. Estudio general, introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdova. México, UNAM, 2007 (c.1978), (*Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana*), p. CXCIII.

Por una parte, despús de la muerte de Gadamer y Ricoeur la hermenéutica en general continúa siendo un enfoque insoslayable para los filósofos; y la hermenéutica simbólica es una de sus áreas. Madre terrible, pues, es una obra de singular interés para los que se abocan a la hermenéutica en el segundo lustro del siglo veintiuno.

Por otra parte, los estudios de la filosofía mexicana no pueden prescindir del pensamiento prehispánico.

No menos importante es el estudio de las diosas tanto para la teoría y la historia de las religiones como para los estudios de género. Y el enfoque hermenéutico es uno que no puede ser ignorado, en particular en su análisis del símbolo.

Pero lo que quizá sea de mayor interés, cuando menos lo que más me atrajo de la obra, es la reflexión sobre el estatus de la escultura de una diosa que ahora quizá no pueda ser descrita sino en términos de “obra de arte”. ¿Acaso no fue León-Portilla quien se refería a Justino Fernández como “filósofo del arte prehispánico”? Y la “filosofía del arte prehispánico” sin lugar a dudas es un área que cuenta con geniales aportaciones de personalidades tan distinguidas como los autores que aparecen en la bibliografía de Solares; pero que tal vez siempre requiera más teorización. Y Madre terrible seguramente será a partir de ahora una más de las referencias obligadas para los que investiguen sobre el tema.

Sucintamente, Madre terrible. La diosa en la religión del México antiguo, es un libro que aporta una investigación seria, profunda y documentada sobre Coatlicue; la metodología empleada conjuga rigor y novedad. Por lo anterior, se trata de un escrito que reviste interés tanto para los estudiosos de las ciencias sociales y las humanidades en general como para los filósofos en particular. Por supuesto, en una breve reseña resulta imposible resumir con detalle una obra tan extensa; pero los lectores interesados podrán suplir con su propia lectura las limitaciones inherentes a una reseña.

## *El otro Nietzsche*

**Lizabeth Sagols Sales**

Herbert Frey, *La sabiduría de Nietzsche. Hacia un nuevo arte de vivir*. México, Porrúa, 2007.

**L**a sabiduría de Nietzsche. Hacia un nuevo arte de vivir de Herbert Frey está escrito desde el afán de incursionar en un Nietzsche distinto al de las interpretaciones comunes: el más lejano posible a su estigmatización como un filósofo de la violencia, de la voluntad de poder y que ha dado pie a su falsa identificación con el fascismo. Frey intenta rescatar, junto con otros muchos intérpretes italianos, franceses, alemanes, vieneses y norteamericanos, un Nietzsche más próximo al arte de vivir individual que al combate social y el supuesto predominio de un Estado nacional; intenta dejar atrás las lecturas predominantes en la posguerra, en particular, la de Luckás y la de Heidegger. Resulta en verdad gratificante encontrarnos con un texto que rescata la “nobleza y el dolor de un alma excepcional” —como decía Bataille.

Se trata pues de una interpretación refrescante, con énfasis novedosos que nos abren a la comprensión de un Nietzsche capaz de aclarar nuestra situación actual. “No busco al Nietzsche correcto —dice Herbert— sino el que tenga algo que decir a la propia época, pues toda recepción de los clásicos está determinada por el tiempo en que se lee, por el *modus del presente*” (p. 8). Se acepta así el círculo vicioso y —diría yo— “virtuoso” (a la vez) de la interpretación. Vicioso porque en la medida en que el presente reconstruye el pasado parecen encerrarse uno en el otro, pero virtuoso porque se abre el significado de una obra a la actualidad y porque después del fracaso de la modernidad es imposible pretender una objetividad pura.

Para Herbert Frey —junto con Sloterdijk— lo que se requiere es dejar atrás la modernidad mediante una recuperación de lo trágico, de la metáfora de Dionisos centrada en la aceptación del dolor, centrada en una “algodicea” que nos permita recuperar la inmanencia sin buscar ninguna salvación para la existencia individual. Lo que se requiere es soportar lo insoportable y plantarnos sobre las fuerzas propias.

El eje del libro parece estar, así, en la asunción de la filosofía como práctica de vida, de suerte que hay en él un auténtico pathos ético: constructor

de un ethos o carácter. Desde este horizonte, Frey destaca –para fortuna de muchos– la importancia decisiva que tenían para Nietzsche los griegos, tanto los presocráticos como los helenos: estoicos y epicúreos –en particular. Pero también el mismo Sócrates es rescatado, lo que es digno de agradecimiento, pues se ha abusado en las interpretaciones tradicionales de la contraposición nietzscheana a Sócrates como representante del concepto y la verdad racional. Más allá de esta visión unilateral, Herbert destaca, en su penúltimo capítulo dedicado al “Espíritu libre y el arte de vivir”, los pasajes de *El caminante* y su sombra en los que Sócrates aparece, a través de las *Memorabilia* de Jenofonte, como un pensador inteligente, de seriedad regocijada, centrado en el propio yo y en la alegría de vivir, y poseedor del mejor estado de ánimo: la ironía (pp. 162 y ss.)

Pero lo decisivo en la dimensión ética de Nietzsche es para Frey, su unión con la estética existencial a través un arte de vivir centrado en el trabajo de transformación del yo. Tal ética-estética se opone al cristianismo, no sólo por su trascendencia, por su negación de este mundo y martirio del cuerpo, sino además, por su pretensión de establecer normas para todos. La universalidad ética es imposible para la ética-estética. La uniformidad, el anonimato y la falta de cuidado hacia la propia individualidad, son lo opuesto a la ética, y en tanto son categorías sostenidas por el cristianismo, éste se revela, a los ojos de Herbert, como inmoral. Por el contrario, el ethos nietzscheano es en verdad ético porque parte de la vivencia de la singularidad del yo y de la decisión de éste a vivir (después de la modernidad) sin un Dios que consuele su finitud y le prometa el cielo trascendente.

La situación actual a la que pretende dar respuesta Herbert con su “otro Nietzsche” parece ser justo el vacío de ideales que ha dejado la desaparición de la modernidad, y el tener que seguir cargando con nuestra conciencia de la muerte, a pesar de saber que no existe ningún más allá. En consecuencia, el hombre tiene que ser autárquico, independiente, tiene que ser su propio sustento.

Por un lado, la ética con la que se daría respuesta a nuestra época exige la recuperación del mito trágico de Dionisos, y por el otro, exige la recuperación del autoconocimiento racional, pues como lo demostraron Horkheimer y Adorno, aunque Nietzsche recuperó la pasión y lo irracional, también buscó la racionalidad y el conocimiento de sí. La recuperación de la tragedia consiste en asumir los lados oscuros y terribles de la existencia, en incorporar la finitud en un permanente proceso de autocreación y autotransformación que incluyen, desde luego, la experiencia sexual del mito dionisiaco. Así, se accede al gozo de la existencia, se logra afirmar este mundo y el propio vivir como un devenir eterno, como un eterno retorno de la vida misma. Lo trágico consiste, a fin de cuentas, para Herbert, en un pesimismo de la fuerza, de la

salud y la superabundancia que se decide a vivir desde la belleza creativa y el goce sexual.

El autoconocimiento racional, por su parte, se basa en gran medida en la filosofía de Epicuro, el cual propone un arte de vivir a partir de la liberación de prejuicios como el temor a la muerte, a los dioses y al destino. Se trata en definitiva, de darnos cuenta de que no hay nada escrito, no hay pecado original, castigo, ni culpa ni destino, y, por ende, la vida es un experimento. Nadie –sostiene Frey– es sí mismo, por el contrario, ha de construirse, ha de llegar a ser mediante el ejercicio permanente de la libertad. La respuesta al desencanto de la modernidad es la autosuficiencia, la autarquía o independencia de las circunstancias externas. Y en esta recuperación epicúrea de la dimensión ética de Nietzsche, la felicidad es una conquista, algo que se logra por el propio esfuerzo de salir de persistente adolescencia: de la creencia en el destino y en las fuerzas superiores al yo. ¿Cómo no sentirnos atraído por una interpretación que logra decirnos algo central para el presente?

Además, todo lo anterior está unido a una cálida y compenetrada narración de gran parte de la biografía de Nietzsche. Bajo el bello título de “El eros anhelado” Frey nos cuenta cómo la crítica a la moral cristiana fue para Nietzsche algo íntimamente unido a su vida, en particular, unido a vivencias claves de su niñez y juventud: las muertes de su padre y su hermano, el sufrimiento por el rechazo de su madre y sobre todo, el haber sufrido la represión idealista-religiosa que negaba el cuerpo y que hizo que su madre viera como amenazante el desarrollo de su sexualidad viril. De este modo –nos revela Herbert– Nietzsche se siente obligado a “olvidar que era hombre” (p. 59), y en su última biografía nos dice: “La ignorancia en cuestiones fisiológicas, el maldito “idealismo” es la verdadera desgracia de mi vida” (p. 59). En consecuencia, Nietzsche se sintió impulsado a oponerse al idealismo, a sospechar de él, desenmascararlo, y en general desenmascarar todo dualismo, incluso el de Schopenhauer. Dedicó todos sus esfuerzos a la recuperación de nuestra condición terrenal y de la subjetividad que está situada en el centro del mundo. Según la interpretación de Herbert, la oposición a la tradición y a la modernidad intensificó la vida filosófica del autor del Zarathustra, pero, a la vez, se trató de una vida que nunca pudo incorporar a Eros, que nunca hizo de éste algo que desplegara su propia energía, su placer y su donación al ser amado: no hay en Nietzsche –cabe decir– un eros alado, se trata sólo de algo anhelado. Se ponen al descubierto, así, los aspectos más dolorosos de una vida, se muestra su patetismo, pero no con afán de exhibirlo, sino de acompañarlo con la comprensión.

El otro Nietzsche que nos ofrece Frey es, entonces, un filósofo capaz de responder a las necesidades de nuestra época, un filósofo centrado en la sabiduría, preocupado por hacer de la vida un arte, por recuperar la pasión