







TEORÍA





# TEORÍA

**REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA  
NÚM. 25 | DICIEMBRE DE 2013  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**THEORÍA**  
Revista del Colegio de Filosofía

**Director**

Dr. Ambrosio Velasco Gómez

**Secretario de redacción**

Dr. Carlos Oliva Mendoza

**Consejo editorial**

Dr. Mauricio Beuchot, Dra. Paulette Dieterlen, Dra. Juliana González, Dr. José María González, Dr. Javier Muguerra, Dr. León Olivé, Dr. Manuel Reyes Mate, Dra. Concha Rol-dán, Dr. Ambrosio Velasco, Dr. Luis Villoro, Dr. Ramón Xirau.

**Consejo de redacción**

Dra. Mariflor Aguilar, Dr. Raúl Alcalá, Dra. Elisabetta Di Castro, Dr. Pedro Enrique García, Dr. Gerardo de la Fuente, Dra. Julieta Lizaola, Dr. Carlos Oliva, Dr. Carlos Pereda, Dra. Lizbeth Sagols.

16 de febrero de 2014

D.R. © 2014. UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO  
Avenida Universidad 3000,  
Universidad Nacional Autónoma de México, C. U.,  
Coyoacán, C. P. 04510, D. F.

ISSN 1665-6415

Prohibida la reproducción total o parcial  
por cualquier medio sin autorización escrita  
del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

*Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, publicación semestral, diciembre de 2013. 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

## Artículos

- Carlos Emilio Gende, *Aportes de las teorías de la interpretación a los procesos de configuración textuales: ¿cuál es el papel del lector?* . . . . . 11
- Carlos Alberto Vargas Pacheco, *Aísthesis en la expresión* . . . . . 27
- Griselda Gutiérrez Castañeda, *Dimensión simbólica de la Revolución mexicana vista a la luz de su centenario* . . . . . 45
- Roberto Israel Rodríguez Soriano, *La noción de tradición y la reflexión sobre la historia de la filosofía mexicana* . . . . . 55
- María Eugenia Borsani, *Procesos de subalternización en filosofía política: otras genealogías posibles* . . . . . 67

## Reseñas y notas

- Víctor Hugo Méndez Aguirre, *Pervivencia del mundo clásico* . . . . 85
- Lissette Silva, *La teoría crítica antes del eclipse* . . . . . 89
- Carmen Silva, *De filosofía epicúrea* . . . . . 97

- Abstracts** . . . . . 103





# Artículos



# *Aportes de las teorías de la interpretación a los procesos de configuración textuales: ¿cuál es el papel del lector?<sup>1</sup>*

**Carlos Emilio Gende**

## **Presentación del problema**

Señalo “aportes” con algo de imprudencia, dado que no sólo no hablaré de todas, sino ni siquiera lograré abarcar las más importantes teorías de la interpretación, pero a la vez lo hago con declarada prudencia epistémica, a los fines de que mediante el plural se le conceda a mi presentación no quedar constreñida a una versión más o menos clausurada de lo que podría esperarse respecto al papel del lector. En este sentido, como podrán apreciar, intentaré no venir a repetir conceptos de la hermenéutica ontológica<sup>2</sup> o de la estética de la recepción, aunque sus aportes son invaluable, o al menos no lo haré sin ponerlos en contraste con algunas de las descripciones de la semiótica contemporánea, por señalar una escuela a confrontar.

Esto ya muestra de entrada que por interpretación se entienden procesos muy distintos y no siempre relacionados; no obstante ello, mi esfuerzo estará

<sup>1</sup> Agradezco las valiosas observaciones y preguntas que me hicieron llegar los evaluadores de esta propuesta, pues me han permitido detectar núcleos conceptuales que ameritaban explicitarse; aunque no pueda asegurar, por supuesto, haberlo conseguido.

<sup>2</sup> Con la expresión “hermenéutica ontológica” aludo a la caracterización habitual que se hace del lugar que ocupa la obra de Gadamer en relación con el legado de Heidegger. Coincido con Recas Bayón cuando señala que para ambos “[...] la comprensión no es primariamente un problema metodológico, sino, antes que nada, y en expresión de aquél, el modo de ser propio del ser-ahí (del *Dasein*), la especificidad constituyente de su finitud, el carácter previo, originario y concomitante a todo otorgamiento de sentido y que abarca, por tanto, el conjunto de nuestra experiencia del mundo” (Javier Recas Bayón, *Hacia una hermenéutica crítica*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, p. 141). Por su parte, con “hermenéutica crítica” caracterizo, sin por ello pretender oponerlos aunque sí distinguirlos, en especial la obra de Ricoeur. El “camino largo” adoptado por este último para emprender su tarea filosófica, la cual coincide, por cierto, en la preocupación ontológica, requiere, sin embargo, de un largo rodeo por las ciencias sociales, de cuyas enseñanzas se vale para un ejercicio interpretativo crítico con alcance epistémico.

dirigido a tematizar lo que esta actividad pueda aportar para una mejor descripción de los procesos de configuración. Y entre éstos, para acotar mejor el objetivo de la exposición, los procesos de configuración literarios.

Ahora bien, ¿por qué haría falta revisar teorías de la interpretación que permitan dar cuenta de algo relativo a lo literario? Tal vez porque, como ocurre con todo concepto denso en nuestras disciplinas (la justicia para la filosofía del derecho, el Estado para la filosofía política, la ciencia para la epistemología, etcétera), lo literario se ofrece como lo incuestionable por obvio (¿quién no sabe a qué remite ese concepto?) y a la vez como lo más necesitado de explorar conceptualmente; pues en lo obvio subyace a menudo el malentendido que banaliza la riqueza de su experiencia. Como sostiene Terry Eagleton: “sin algún tipo de teoría —así sea irreflexivo o implícito— no sabríamos, en primer lugar, qué es una obra literaria ni cómo hemos de leerla. La hostilidad a lo teórico, por lo general, equivale a una oposición hacia las teorías de los demás y al olvido de las propias”.<sup>3</sup>

Así, el concepto de interpretación debería contribuir a delimitar, o al menos aproximar, un criterio que determine el campo de lo literario, en este caso desde el problema de la configuración y detectando con ello el papel del lector.

## El lugar de la teoría

Si revisáramos su tan breve como esclarecedora *Breve introducción a la teoría literaria*, advertiríamos que ahí Jonathan Culler se interroga por la índole de lo literario, en el reconocimiento de que es indispensable contar con un concepto adecuado, pero con la sospecha de que quizá se trate de una empresa condenada al fracaso. Eso le lleva a destacar la importancia de la teoría —del abordaje teórico de un asunto— como modalidad intelectual altamente especulativa que, podríamos decir, sistematiza, organiza, exhibe las relaciones, pero que a la vez detecta las falsas ilusiones que llevan a los fracasos definitorios y totalizantes: el hecho, en definitiva, es que nunca hay suficiente teoría ni nunca agotamos la tarea interdisciplinaria que las reúne. “La teoría intimida”, sostiene Culler.<sup>4</sup>

Y para el caso, es ineludible que a la hora de dar cuenta de lo literario hagamos teorías, o al menos las aprendamos y abrevemos en ellas. Sin embargo, en relación con nuestro asunto podemos señalar que la posibilidad misma de una delimitación teórica ya es deudora de una interpretación que oficia de marco organizador del campo. Es como si dijéramos: no hay lo literario en

<sup>3</sup> Terry Eagleton, *Una introducción a la teoría literaria*. México, FCE, 2007, p. 10.

<sup>4</sup> Cf. Jonathan Culler, *Breve introducción a la teoría literaria*. Barcelona, Crítica, 2000, cap. 1.

sí, pero tampoco cualquier empleo del lenguaje lo es, pues se constituye en función de alguna interpretación que lo demarca del resto de otras prácticas lingüísticas. El asunto problemático será que una vez reconocido esto deberemos aceptar la diversidad de interpretaciones, y ello nos conducirá a detectar interpretaciones rivales, interpretaciones en conflicto que, pareciera, sólo habría que asumir con resignada actitud, pero sin poder avanzar mucho más allá de detectarlas; como si la diversidad e incluso el conflicto fueran suficientes indicadores para abstenerse de un tratamiento laborioso del asunto. A esto se añade una circularidad tramposa, pues el único modo de resolución del conflicto vendría de la mano de un esclarecimiento teórico que lo superara, pero a la vez sostuvimos que lo teórico resulta de una interpretación que lo instaure, y así sucesivamente. En fin, no es mi propósito complicar estos asuntos o suponer que deban quedar en el terreno de las aporías, pero sí sugerir la relación interna de conceptos y prácticas.

Volvamos entonces. En primer lugar, ¿por qué no hay lo literario en sí?, porque a menos que banalicemos la especificidad de esta experiencia con el lenguaje y con el mundo, como ocurre, por ejemplo, cuando llega a sostenerse de un modo tan abarcador como poco interesante que toda práctica lingüística es literaria por principio —al no poder evitarse la retoricidad, o por el empleo inadvertido de metáforas, entre otros postulados—, es imprescindible elaborar categorías de análisis que recojan esa especificidad. Precisamente, la necesidad de teoría viene de la mano de advertir que no todo lenguaje es literario y que, sin embargo, no bastan nuestros recursos de sentido común para reconocerlo.

Hay indicios, por cierto, pero no son excluyentes ni exclusivos; por señalar algunos que sugiere el mismo Culler hacia el final de un apartado en el que declara la situación paradójica de la literatura como institución:<sup>5</sup> la suspensión de una inteligibilidad inmediata, la reflexión sobre los medios de expresión, la atención a cómo se producen el significado y el placer. A continuación haré un breve comentario respecto de estos rasgos, para lo cual debo abandonar la perspectiva del autor, pues creo encontrar entre ellos una relación interna que los reenvía de uno a otro, proceso que nos permitirá aproximarnos mejor a nuestro objetivo.

Si algo nos ubica de otro modo ante un fragmento lingüístico es, en una primera lectura, su opacidad. Un texto determinado se nos resiste, pero nota-

<sup>5</sup> Cf. “La paradoja de la literatura”, en *ibid.*, cap. 2. Al respecto, cabe mencionar a Derrida, quien sostendrá en una entrevista que la paradoja de la literatura como institución consiste en que se trata de una institución de legitimación mediante convenciones y reglas; sin embargo, mediante la ficción habilita a un decir sin límites, desplazando las reglas y permitiendo poner en duda las bases mismas que la constituirían como institución (véase Derek Attridge, *Acts of Literature*. Londres, Routledge, 1992, *apud* Fernando Romo Feito, *Hermenéutica, interpretación, literatura*. Barcelona, Anthropos, 2007).

mos que es debido a algo anterior al asunto, o contenido al que pretendemos acceder, y al modo en que se dispone. No se trata de la dificultad para entender *qué* se dice, o no sólo eso, sino algo anterior, *cómo* se dice de ese modo. Se presupone un significado, pero no se accede de modo directo a él. ¿Porque dice algo más que lo manifiesto en una primera lectura? ¿Y ese *plus*, es otra cosa? ¿Y esa otra cosa, es distinta o incluso opuesta a la manifiesta? Aparece así una serie de asignaciones de significado *in crescendo*, que provoca inferencias sucesivas hasta el punto de abarcar incluso las opuestas a la primera impresión de superficie; y todo ello a partir de una resistencia dada por el *modo en que se dice*. Sin embargo, más allá de estas sospechas sobre segundos significados, la cuestión es que el fragmento dice. Entonces, de esa doble situación: la asignación presunta de contenido y la dificultad para dar cuenta de él de modo transparente, podría surgir una primera experiencia de lo literario. ¿Por qué?, porque con ello descubrimos la necesidad de explorar los medios y recursos que permitieron que se haya dicho de ese modo, tan específico<sup>6</sup> y extraño a la vez (segundo rasgo). Detecto la no transparencia, pero al mismo tiempo rechazo la asignación de error, y con ello supero el malentendido, acto interpretativo por excelencia, dicho sea de paso.<sup>7</sup> Pero entonces va de suyo la necesidad de explorar el recurso, de revisarlo como recurso expresivo tal o cual.

<sup>6</sup> Respecto a la experiencia de especificidad, remito a la descripción de Gadamer sobre la tarea del poeta y su búsqueda incesante de la palabra justa. Véase, por ejemplo, Hans-George Gadamer, “Los límites del lenguaje”, en *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona, Paidós, 1998. Extraigo algunas consecuencias de esta descripción gadameriana en relación con los límites del lenguaje como expresión de nuestra finitud (véase Carlos E. Gende, “El giro lingüístico como giro ontológico en la hermenéutica gadameriana”, en Mariflor Aguilar Rivero y María Antonia González Valerio, *Gadamer y las humanidades. I. Ontología, lenguaje y estética*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2007).

<sup>7</sup> Por cierto, Gadamer objetaría que la tarea hermenéutica consista en la superación del malentendido, propósito que le atribuye a Schleiermacher. Sin embargo, entiendo la objeción como crítica a un modelo propio de la modernidad que, según el mismo Gadamer, habría transferido al trato humano rasgos provenientes del trato con la naturaleza: el extrañamiento y el afán de dominio, entre otros. En ese sentido, por cierto, la hermenéutica que sostuviera su tarea como superación del malentendido heredaría la creencia errónea, según este autor, de que el punto de partida para la interpretación consiste en suponer que, en principio, no comprendo al otro y debo esforzarme metodológicamente para superar ese escollo. Sin embargo, lo que a partir del segundo rasgo —que tomo de Culler— lo que pretendo mostrar es que habría una experiencia típica en la lectura que consiste en asignar sentido y, a la vez, no poder dar cuenta de él de modo transparente. Sé —sospecho al menos— que no puedo atribuir error o falta de claridad expositiva al fragmento leído, como recurso para justificar mi incompreensión, y por ello insisto con la atribución de sentido, pero tampoco logro asirlo en una primera lectura. Y eso, propongo, es una experiencia interpretativa en relación con el malentendido y de cómo debo trabajar para superarlo a partir de explorar los recursos que configuran el texto.

Ahora bien, el trabajo exploratorio sobre el recurso o disposición no sólo es a expensas de volverlo inteligible como tal, con la finalidad de dominarlo, de volverlo procedimiento manipulable, sino también porque ha resultado disfrutable y queremos entender cómo ocurrió ello (tercer rasgo). Umberto Eco señala como justificación a sus textos teóricos lo siguiente: “había que optar entre hablar del placer que proporciona el texto o de las razones en virtud de las cuales el texto puede proporcionar placer. Hemos optado por esta última alternativa”,<sup>8</sup> es decir, ante todo elige una actitud prescriptiva en desmedro de una actitud descriptiva, porque las razones que elabora tienen como objetivo último establecer el sistema de reglas fundamentales para detener la semiosis infinita. Pero también se trata, en el caso de lo literario, de hablar del placer, de teorizar sobre ello y, en el mejor de los casos, lograr una valoración<sup>9</sup> adecuada.

Entonces, estamos ante una experiencia lingüística en la que no sólo se habla de algo, sino que importa saber de qué modo, venciendo las resistencias del recurso y, a la vez, por la vía de examinar las condiciones del placer que nos produce ese modo y no otro de presentar el asunto.

Con esto tenemos al menos tres cuestiones de las que debemos hacernos cargo con nuestras teorías: cómo explorar la dificultad constitutiva que se resiste a una lectura lineal; cómo reconocer en ello la emergencia de recursos específicos que vuelven a ese dispositivo, curiosamente, condición para la inteligibilidad, y, finalmente, cómo todo eso surge en un momento de lectura que disfruta de lo que lingüísticamente allí ocurre.

Reconozco que puede tratarse de asuntos difícilmente conciliables, pues en una inspección rápida bien cabe objetar que trabajar para vencer la dificultad y/o extrañeza no resulta algo placentero de suyo (a menos que se trate de un masoquista declarado). Sin embargo, no estamos sosteniendo la subordinación de una experiencia a la otra, sino, al contrario, lo que quisiera sugerir es que se trata de dos modos de tratar interpretativamente con un texto que habilitan, ambos —cada uno a su modo, pero confluyendo en un mismo resultado—, para resolver la lectura bajo la condición de que lo ahí dispuesto es una configuración literaria.

No es que necesariamente me produzca placer toparme con resistencias, se trata simplemente de que hay algo ahí que me produce placer: su musicalidad, su organización transfrástica, su estilo tal vez; la forma, para sintetizar en una expresión conocida. Y por otra parte, no me sostengo en una lectura literal, porque tengo la sospecha de que de ese modo no lograría dar con el sentido,

<sup>8</sup> Umberto Eco, *Lector in fábula*. Barcelona, Lumen, 1993, p. 22.

<sup>9</sup> Aludo *ex profeso* a valoración, pues no se trata de una actividad descriptiva, o al menos es una descripción también valorativa.

por lo cual tendré que esforzarme para superar la impresión de superficie. Si se me permite la metáfora, es como si viéramos trabajar dos fuerzas contrapuestas: de atracción y de repulsión, y de ambas resulta la configuración como disposición específica del texto.

### **Figuras de lector y su relación con el texto**

Acabo de escribir “texto” cuando al comienzo aludí a “fragmento lingüístico”. El *lapsus* debe ser aprovechado, pues precisamente si algo debe quedarnos en claro, para todo lo que queremos comentar aquí, es que la única unidad de análisis que cabe considerar es la de texto; es decir, no es la palabra ni el enunciado. Tampoco lo es la explicación del primero por algunos de los dos últimos. Y esto con los fines de no dar lugar a pseudo problemas que surgen sólo de una inspección artificial de lo que nos ocupa, como ha ocurrido en algunas discusiones de la escuela analítica cuando debatieron sin fin alrededor de expresiones como “el rey de Francia es calvo”, y ejemplos por el estilo, olvidando que si se trata de enunciados en una práctica comunicativa oral, sólo cobran sentido en un diálogo y si se trata de una práctica escrita, sería impropio esperar algo de una frase aislada de su relación con la totalidad del texto.

El texto es una unidad de organización completa que trasciende la concatenación de frases, es ése y no cualesquiera; por lo cual se trata de un singular que no puede ser subsumido en una generalidad abstracta. Su configuración literaria responde también a rasgos universalizables: tipologías, cánones, géneros; sin embargo, no es reducible a ellos. Por eso merece ser interpretado, es decir, merece ser leído en tanto singularidad a partir de la cual inferimos conjeturalmente su sentido.

¿Por qué estoy ligando ahora interpretación a un proceso de inferencia conjetural? ¿Y qué relación guarda ello con la lectura? Decíamos antes que ante el texto literario presuponemos sentido, asignánoselo como modo de vencer su resistencia. Ahora bien, ¿qué se busca en ese acto?, ¿qué puede querer resolverse en ese acto de presuposición que asigna sentido? Veamos algunas posibilidades e intentemos detectar en figuras posibles de lector si acaso se trata de actos interpretativos: *a)* un caso sería el de aquel que se propone remontar el trabajo de composición buscando las claves ocultas en el texto, sedimentadas en él como dispositivos retóricos o poéticos y disponibles para decodificarlas como estructuras autocontenidas, sin necesidad de remisión a lo otro del texto; *b)* otro caso sería el de aquel que pretende conocer al autor mejor de lo que él pudo, proponiendo entonces versiones extra textuales, pero en clave de tal o cual sistema de ideas preestablecido; se trata del modelo que cree hallar algo que está por detrás del texto, en un momento anterior, como



si se tratase de un contenido “verdadero” bajo una modalidad desconocida para el propio autor y que incluso lo utiliza a él como vehículo mediador del sentido ya dado y acabado: el autor y su obra como emergente de una voluntad de poder, una conciencia de clase o una pulsión inconsciente; ejerciendo el lector sobre todo ello la sospecha;<sup>10</sup> c) habría también una caracterización del lector como aquel que ambiciona capturar, para coincidir con sus destinatarios originarios, el momento inaugural de producción del texto, como si esa filiación histórica lo habilitase a acceder a una formación de sentido más auténtica y plena. También aquí se trata de asegurar el sentido como aquello pre-dado, pero en este caso por la vía de la remisión al momento sociohistórico antes que por el exclusivo anclaje en la biografía del autor como transporte de un sentido ignorado por él, y, finalmente, d) abandonadas estas presuposiciones por inconducentes, y ya en una explícita posición que se declara escéptica de poder lidiar con un texto en términos de búsqueda de sentido, aunque a la vez fascinada por las posibilidades que se insinúan en su trato —posibilidades que resultan, no obstante, de un recorrido que sólo se mide con sus perspectivas más personales e incuestionadas— aparece la figura del lector libérrimo que se autosatisface haciendo del texto una fuente inagotable de justificaciones de lo que ya sabía o quería encontrar, de lo que siempre “supo” y no está dispuesto a modificar. Es el lector que se espejea ante el texto, o mejor dicho, que hace del texto un reflejo de él.

A riesgo de simplificar mi exposición, sostengo que es posible reunir estas descripciones como modalidades todas de un lector que decodifica, pero no que interpreta. ¿Por qué?, porque se presupone una relación con la verdad que de algún modo ya está asegurada —codificada— y la lectura sólo trabaja en pos de detectarla y asegurarse así el sentido. Sentido, a su vez, que ya está dado: preexiste en una configuración cerrada en su autonomía como forma, si se trata de la primera versión, y que está cerrada en un mundo de la vida fijo y pleno, completo en su verdad, al que remite el texto como su duplicación o reflejo, en las tres siguientes.<sup>11</sup> Con esto la lectura se convierte en una excusa para otra cosa: asegurarse que estamos en la verdad. En la primera, el texto como artefacto semiótico autocontenido y en las siguientes, como vehículo

<sup>10</sup> En este punto aludo a la descripción que realiza Paul Ricoeur de los tres tipos de presupuestos que caracterizan lo que ha denominado “filosofía de la sospecha” (cf., por ejemplo, Paul Ricoeur, *La metáfora viva*. Madrid, Trotta, 2001, p. 399).

<sup>11</sup> Aun en la cuarta figura ocurriría lo que describo, pues pretender que la lectura consista sólo en la expresión de mi impresión personal, de lo que a mí me parece porque a mí se me aparece un sentido tal o cual, es una defensa implícita del sentido como aquello pre-dado y concluido, en este caso del modo más pedestre: por remisión, si es que fuera posible sostenerlo, a un mundo personal que predispone y clausura las lecturas.

de un querer decir que se supone pleno y pretérito. El papel del lector aquí se realiza en función de detectar la clave de lectura que lo legitima en su acto, por lo cual el texto es un caso subsumible en el código que lo explica; o bien, en el último caso, prescindiendo ya de ese trabajo, sólo se lee para autoafirmarse en los datos que le provee su propia perspectiva de lector.

Como puede advertirse, presento dos posibles clasificaciones que distribuyen los cuatro casos de manera distinta, según el criterio implícito adoptado, pero que confluyen en una misma descripción. En la inmediata anterior, establezco una distinción usual entre forma y contenido. Así, se presupone el código como forma estructurada inmanente al texto —en la primera figura—, o se lo presupone como contenido anterior que el texto vehiculiza —en las tres figuras restantes. En esta segunda clasificación destaco posibles modos de describir el papel del lector: como aquel que pretende sólo decodificar (por la forma y/o por el contenido, en las tres primeras) o como aquel que se satisface en su perspectiva (en la última). Sin embargo, como señalo en la primera clasificación, aun este último rol no deja de ser una variante —por la negativa— de la lectura entendida como decodificación; en este caso por reducción al punto de vista del lector. De ahí que, como sostendré en seguida, ninguno de estos casos consiste en una actividad interpretativa. Tanto el trato con textos que supone la remisión a lo hipercodificado, como el que remite a lo hipocodificado, son variantes, ambos —opuestos, por supuesto—, de un modo de lectura que no interpreta.<sup>12</sup>

En un esquema opositivo muy tradicional diría que así descritas las versiones, la lectura o bien sólo procura explicar o bien sólo comprender; con otro vocabulario diría que trabaja en pos de una objetividad univocista (en las tres primeras) o descansa —nunca mejor dicho— en una subjetividad equivocista (en la última).<sup>13</sup> Pero, insisto, no interpreta. Y no lo hace porque la descripción, al oponer de modo tan radical estas pretensiones, exacerba la sedimentación a

<sup>12</sup> Para una descripción más circunscripta a la posición de Ricoeur, remito a C. E. Gende, *Lenguaje e interpretación en Paul Ricoeur*. Buenos Aires, Prometeo, 2005, especialmente los caps. 5 y 6, donde desarrollo algunas de las consecuencias que extrae el autor de las teorías de la recepción.

<sup>13</sup> Para una presentación de enormes consecuencias heurísticas de esta puja entre univocistas y equivocistas, y de cómo superarlas, remito a la vasta obra de Mauricio Beuchot: la hermenéutica analógica (véase, por ejemplo, Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. 3a. ed. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras/Itaca, 2005). Cabe señalar que esta clasificación viene a complementar las anteriores, pues permite redistribuir las cuatro figuras de lector en una oposición muy bien desarrollada por la hermenéutica analógica: entre univocismo y equivocismo. Como sostiene Beuchot, tanto si presupongo un solo sentido que debo detectar como si presupongo la imposibilidad de asir alguno que sea suficiente, aunque provisorio, no interpreto.

que responde un texto, como lo dado e inalterado, pero extrínseco al trabajo del intérprete, o la presunta innovación, vacía, que entonces no se compromete con el asunto del texto. Es que leer un texto, valga señalar la obviedad, exige entrar en tratos con él y esto supone, como procesos de interacción efectivos, tanto su comprensión como su explicación; pero con los fines de que resulte una nueva figura en el lector, la apropiación.

Veamos con algún detalle estos procesos: comprender un relato, como primer momento inicial,<sup>14</sup> consiste en lanzar conjeturas sobre su inteligibilidad, desplegando con ello la competencia para seguir una historia.<sup>15</sup> Conjeturas que apuntan, como señala Paul Ricoeur, a “prender conjuntamente las peripecias, el nudo, el desenlace, de modo que se integren finalidad, causalidad y contingencia en totalidades significativas”, es decir, apuntan a reponer la configuración del texto como dispositivo organizado en una totalidad singular con recursos muy específicos. Ahora bien, comprender es también disponerse a disfrutarlo, entregarse expectante al placer de las sugerencias de sentido que abren un espacio disruptivo inicial, a partir del cual se realizarán las segundas lecturas, temáticas o críticas.<sup>16</sup> Por su parte, explicarlo consistirá en responder a la demanda de justificación de esa expectativa en tensión con la otredad del texto, como artefacto semiótico que genera y prescribe sus recorridos posibles. Esa respuesta inicial, y las sucesivas, en una cadena que en principio no se detiene, revelan una tensión entre la persistencia por hacer prevalecer el punto de vista propio y las resistencias que le oponga la otredad del texto. En ese proceso continuo y autocorrectivo va emergiendo otro plano de la configuración del texto, pues logra salirse de sí e ingresa al mundo, se realiza el acontecimiento de sentido en algo que le es externo, pero a la vez él lo dispone, mejor dicho, lo predispone. Ya no es sólo tratar con la inmanencia de su estructura ni tampoco con la trascendencia, entendida como supuesta anterioridad que le aseguraría su sentido; supuesta, digo, porque se trata de

<sup>14</sup> “Primer momento” sólo a los fines de una reconstrucción analítica, pues no habría modo de separarlo de hecho del proceso explicativo que acompaña a la comprensión. Por otra parte, esta caracterización de la comprensión como apuesta conjetural respecto a la inteligibilidad sería extensible a otros tipos de textos, dado que el acto inicial de atribución de sentido por parte del lector consistiría siempre al menos en adjudicarle una pertenencia a un género o tipo determinado.

<sup>15</sup> “La intelección narrativa es nuestra capacidad aprendida con la cultura de prender conjuntamente las peripecias, el nudo, el desenlace, de modo que se integren finalidad, causalidad y contingencia en totalidades significativas” (P. Ricoeur, “Hermenéutica y semiótica”, en G. Aranzueque, ed., *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Madrid, Cuaderno Gris, 1997, p. 99).

<sup>16</sup> Al respecto, Ricoeur abreva en la “Estética de la recepción” de Jauss, quien rehabilita el papel que cumple el goce y su relación primitiva con el conocimiento (P. Ricoeur, *Temps et récit. III. Le temps raconté*. París, Seuil, 1985, p. 320).

una anterioridad inhallable de otro modo que mediante reenvíos de texto a texto, pero sin anclaje en una referencia a la mano.

Ahora bien, si el texto logra salirse de sí, e insisto, y no para reenviarse a un mundo pretérito, lo es a instancias del acto del lector; lector que, como intérprete, realiza en sí mismo, pero ante el texto la síntesis provisoria y sujeta a cambios de comprensión y explicación, obteniendo como resultado la apropiación transformadora de sí. Dicho de otro modo, el lector interpreta un texto en tanto y en cuanto se descubre transformado respecto a sus presuposiciones iniciales, tanto las que tiene en relación con lo que el texto parece decir como en relación con sus perspectivas previas a la lectura. En ese sentido, las versiones de lector que describimos antes son todos momentos posibles y en ocasiones necesarios para la apropiación, pues muestran, como señalamos, la preponderancia o bien de la sedimentación, que vuelve previsible el sentido presunto, según la clave tal o cual que el lector logra decodificar, o bien de la innovación, como acto que se pretende, de modo engañoso, por fuera de todo esquema de reglas y normas. Sin embargo, la interpretación, como creatividad regulada, trabaja a partir de la tensión de esas dos modalidades y estabiliza transitoriamente un resultado.

### El lector transformado

A los fines de aproximarnos a una noción de transformación como resultado del acto interpretativo del lector, les propongo tomar como caso de aplicación la respuesta que da el poeta chileno Gonzalo Rojas ante la pregunta sobre su identidad, en una entrevista que le realizó Andrés Hax para la revista *Ñ*: “¿si lee su primer libro *La miseria del hombre* ve al mismo poeta que es hoy?”, pregunta Hax. El escritor contesta:

[...] sin jugar con ningún vocablo, ni palabras, ni nada de eso. Soy el mismo. Y en mí se ha operado algo así como la metamorfosis de lo mismo. Lo que te quiero decir es que soy el mismo. Creo ser. Es tan difícil decir *soy*. Siempre será difícil decir *soy*. Pero creo ser el mismo lector, intra-lector de siempre desde niño. Y el mismo que está apostando a decir mundo, nada más.<sup>17</sup>

“Y nada menos”, completaríamos. La pregunta gira en torno a la capacidad de reconocerse como el mismo, suponiendo la diferencia entre la obra

<sup>17</sup> Gonzalo Rojas, “Una clase de poesía al estilo Rojas”, entrevista de Andrés Hax en *Ñ. Revista de Cultura*, núm. 156. Buenos Aires, Clarín, 2006, p. 6.

temprana, de la que debería hacerse cargo el autor, y su producción reciente. Diferencia, en principio, sólo afectada por el tiempo, por el transcurrir del tiempo que todo lo modifica; no sólo el tipo de producción intelectual, sino la autoaprehensión, la autoevaluación que puede hacerse sobre ella, hasta un punto tal que podría ocurrir que la respuesta fuese negativa: “no, ya no me reconozco en aquella obra, soy otro, he cambiado; no soy el mismo... y valga como prueba esa, mi obra temprana”. O, en sentido opuesto: “sí, soy el mismo aun en las diferencias apreciables por el contenido, el estilo, la ambición ahora atenuada”.

Gonzalo Rojas no adopta ninguna de estas respuestas y descarta la certeza imposible de ambas al contestar: “soy el mismo, creo ser”. Cabe atender al matiz del “creo”, que transmuta certeza en testimonio. Pero cabe también atender al reconocimiento de la dificultad que orienta la autodescripción: “soy”, en tanto me reconozco intra-lector y decidor de mundo.

¿Por qué la pregunta al poeta sobre su mismidad? He ahí la obra, la exteriorización de su subjetividad que da cuenta con el designador rígido de su nombre de la autoría sostenida en el tiempo. Seguramente porque las diferencias son notables; así como él ha cambiado también su obra. Se espera entonces una autoevaluación que pueda superarlas subsumiéndolas en algún principio ordenador de su cronología, que le dé sentido al cambio según un modo de permanencia que no se sostiene en la mismidad de lo inalterable, de lo idéntico, sino, por el contrario, que como *ipseidad* se sostenga *en* el cambio, no a pesar del cambio.

Soy el mismo, dice el poeta: ¿el que no cambia?; no, soy la metamorfosis de lo mismo, es decir, soy el mismo en tanto cambio, porque cambio y me reconozco en él. Entonces, ser uno mismo es ser el que cambia, ¿acaso es esta la respuesta? Si así fuera, optaríamos por la banalidad de una aserción insuficiente, una que no da cuenta del asunto, como tampoco lo haría una opción por la permanencia. “Creo ser”, sostenemos, es como transición en la frase algo distinto que un debilitamiento de la certeza; más bien orienta la respuesta hacia la necesidad del testimonio que se apoya en la propia experiencia, en lo que de ella resulta. Su experiencia, la de este poeta en particular, es la de decidor de mundo e intralector de sí; de allí que pueda ser privilegiado su testimonio para reconocer lo difícil que es decir “soy el mismo”. Paul Ricoeur podría comentar al respecto: “decir sí no es decir yo. El yo se pone, o es depuesto. El sí está implicado de modo reflexivo en operaciones cuyo análisis precede al retorno a sí mismo”.<sup>18</sup> En este caso, nos interesa advertir que las operaciones reconocidas son las de lector—intralector— y decidor de mundo.

<sup>18</sup> P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*. México, Siglo XXI, 1996, p. xxxi.

No obstante, el tipo de cambio descrito por Gonzalo Rojas es vivido por él como metamorfosis, no como simple transcurrir. Al respecto, si asociamos la noción de interpretación de sí con la de procesos de semiosis —como lo sugiere Josef Simon— podemos reconocer lo siguiente como caracterización interesante de la transformación:

[...] ocurren signos, esto es, los signos llegan a ser entendidos o quedan sin entender hasta que alguien llega a transformarlos en signos inteligibles. Esta transformación —que lo es también del sujeto que entiende cuando rebasa su propia representación de sí mismo como identidad— es el acontecer de los signos. El sujeto se ve arrastrado por el signo, más allá de su identidad, a otra distinta, y desde esta nueva vuelve a intentar entenderse como identidad en conjunto.<sup>19</sup>

La metamorfosis es mutua: se realiza la inteligibilidad de la semiosis, por ejemplo de un texto, como proceso de transformación de unos signos en otros mediante interpretaciones sucesivas que hace un lector y cuyo resultado es siempre provisional; a la vez que se realiza la inteligibilidad de sí mediante la apropiación de esos resultados como auto transformación.

### El aporte de la interpretación

Con el postulado de esta doble transformación interpretativa que se realiza en continuos reenvíos de una en otra, del lector al texto, del texto al lector y así sucesivamente, estamos sugiriendo hacia el final de nuestra exposición un posible punto de encuentro entre dos enfoques que suelen proponerse como excluyentes para la teoría literaria: poética y hermenéutica; pues pareciera que se teoriza sobre los mecanismos y procesos que explican el diseño de un texto y de cuya posesión depende la competencia para ser un buen lector, o bien se teoriza sobre las condiciones que habilitan a que el significado de un texto dé cuenta del mundo extralingüístico.<sup>20</sup>

Cabe sospechar que ese tipo de oposición es heredero de una tendencia muy instalada en una cultura como la nuestra que, acostumbrada a separar los saberes en compartimientos estancos, le adjudica a la literatura un lugar de importancia, incluso privilegiada, siempre y cuando quede en claro que

<sup>19</sup> Josef Simon, *Filosofía del signo*. Madrid, Gredos, 1998, p. 154.

<sup>20</sup> “La poética parte de efectos o significados comprobados y pregunta cómo se logran [...] La hermenéutica, por su lado, parte de los textos y se pregunta qué significan, procurando descubrir interpretaciones nuevas y mejores” (J. Culler, *op. cit.*, p. 78).

su alcance queda restringido a ser vía de expresión de las emociones. Esto obedece a una distinción incuestionable, pues se la toma por obvia, entre lenguaje informativo y lenguaje expresivo, según la cual se procede entonces a ubicar las pretensiones cognitivas en el primero y las emotivas en el segundo. Lo que hemos estado defendiendo en nuestra exposición intenta contribuir a desmontar esa distinción, no para invertirla sino para sugerir —señalamos al comienzo— la relación interna entre conceptos y prácticas. Y a estos fines, la actividad interpretativa, enfocada en la tarea del lector frente a un texto, y en especial el literario, contribuye a reconocer y aprovechar la relación mencionada.

Si abusamos un poco más de los esquemas opositivos podremos extraer otras consecuencias que nos orienten en el objetivo: la actividad puramente cognitiva decodifica el sentido pre-dado, universalizable y objetivable; la actividad puramente emotiva expresa la vía subjetiva del receptor, singular y personal. Otra vez la disputa entre univocismo y equivocismo, ahora orientada según una oposición cognitivo/emotivo que, insisto, viene operando como trasfondo no revisado del funcionamiento lingüístico.

Ahora bien, trasladado este esquema al trato con el texto literario, lo que de cognitivo pueda hallarse en él queda restringido a detectar su funcionamiento, a describir la maquinaria que lo estructura, inmanente y sin mundo del que hable. De ahí que un lector insatisfecho ante semejante propuesta opte por emplear al texto como excusa para su querer decir, para dar rienda suelta a la expresión del ocasional modo en que se le aparezcan las cosas, aunque concediendo de modo implícito que su tarea no es cognitiva. Pero así establecidos los posibles tratos no hay mundo desplegado por el texto, pues se lo ignora: o bien porque no se pretende que el texto hable más que de sí mismo —de su funcionamiento— o porque sólo prevalece la visión propia del mundo, como efusión personal. ¿Cómo se propone usualmente salir de esta oposición, que en definitiva opone forma a contenido —la forma del texto, inmanente, o el contenido, como posibilidad del receptor que mediante aquella se expresa? Curiosamente, también por fuera del texto; ahora la lectura no sólo trabaja con el código de la estructura, sino también con el del contenido, que ya no es el de la experiencia personal del lector, sino el que el texto vehiculizaría: la ideología que lo sustenta, la cosmovisión a que responde, la localización sociohistórica contingente en que surgió, etcétera. Por eso afirmamos que en ninguno de estos casos la lectura es interpretativa, sino decodificadora. Trabaja ante un texto, sí, pero como pretexto; no como texto, con él. Es que aquí el texto es un vehículo, que habla de sí mismo como forma o de otra cosa como contenido, pero no como texto. Y ambos, forma inmanente y contenido trascendente, son los posibles cognados, son lo dado a conocer; pero porque se los supone previos, ya dados, y el texto simplemente los vehiculiza. Si se me

permite algo de exceso en la clasificación de escuelas, diría: estructuralismo, para lo primero, psicología y/o sociología de la lectura, para lo segundo. Con ellas, la literatura cumple una función pedagógica, “enseña”, pero otra cosa: sistema de la lengua, sistema de ideas, sistema de reglas, etcétera, no como texto literario, en su especificidad.<sup>21</sup> Sugiero a la vez que este prejuicio es deudor de otro, más constitutivo, acerca de nuestra descripción lingüística, que consistió en subsumir al lenguaje en signo y a partir de lo cual resulta la disposición binaria: significante/significado. Así, si la palabra vehiculiza ideas y el enunciado estados del mundo, el texto vehiculiza sistemas ya configurados.<sup>22</sup>

De ahí que si retomamos nuestra descripción que recoge la tensión entre resistencia por opacidad y atracción por placer, podríamos tal vez advertir que la experiencia literaria es privilegiada para disponernos a un modo de lectura que asuma el desafío de la doble transformación aludida y, por ende, que muestre el resultado efectivo de la lectura como despliegue de las nuevas posibilidades que se abren ante el intérprete como horizonte de mundo.

En efecto, el texto literario predispone desde su propia configuración —dadas las características especiales que exhibe su diseño— a hacerse cargo de la resistencia que nos ofrece a los lectores que deseáramos hacer prevalecer nuestras ilusorias pretensiones, como portadores de sentido. Resistencia, en principio —señalamos—, por el *modo en que se dice*, modo opaco, indirecto, figurado; pero atractivo a la vez, invitación al disfrute. ¿Es la vía del placer, entonces, la que induce la apuesta al sentido? Al menos contribuye a no atribuir error o falsedad al texto que se resiste, y así predispone a interpretarlo. Pero también orienta la lectura a detenerse en *ese* modo, no reemplazable mediante paráfrasis o traducción a un lenguaje supuestamente más transparente. Si el texto no vehiculiza un sentido tal o cual, sino lo constituye junto al acto del lector intérprete, y con ello abre un mundo, es debido a que lo que dice sólo se sostiene en su especial disposición lingüística.

Ahora bien, ¿qué resulta de vencer la resistencia?, tarea nunca agotable por otra parte. La apropiación, entendida como transformación del lector por y en el texto. La interpretación, entonces, es un proceso que se da por el texto, singular y específico en su disposición no idéntica a otros textos, pero en el lector. ¿De qué modo, por su comprensión o por las explicaciones que sea capaz de dar? Por ambas. Ricoeur lo sintetiza de modo elocuente: “explicar

<sup>21</sup> Es como si las tareas quedaran delimitadas de este modo: el autor de literatura se expresó vía su obra. Luego, el lector lego la disfruta a su modo, expresándose vía la obra, pero sin otra preocupación que esa; y el lector competente la explica, como estructura o como vehículo de ideas.

<sup>22</sup> Esto permitiría entender a qué obedece la transpolación ingenua de propiedades de la palabra al enunciado y de este al texto, como si se tratase de estructuras subsumibles unas en otras, a modo de “muñecas rusas”.



para comprender mejor”.<sup>23</sup> De este modo, lo que resulta es una interpretación que vence las resistencias no sólo de la específica configuración del texto —por el modo en que dice—, sino de las propias resistencias como lector, que cree entender las cosas de un modo u otro, modo encorsetado que debe ponerse entre paréntesis para aceptar el desafío del texto. La resistencia a vencer, entonces, es la de una visión del mundo clausurada, aquella que supone el trato con el sentido como si fuera el trato con lo dado. Frente a eso, la lectura exige la remoción de los presupuestos de esa visión de mundo como condición para un interpretar genuino, pero con ello, claro, la lectura exige también la remoción de los nuestros.

### A modo de balance

En nuestro recorrido, hemos intentado ofrecer una caracterización de la interpretación como actividad especialmente adecuada para recoger los resultados instructivos del trato con un tipo específico de configuración lingüística: la realizada en los textos literarios. Se trata de un concepto de interpretación que permite describir el acto de lectura como estabilización transitoria de procesos, en constante reenvío, de comprensión y explicación. Lo que se estabiliza redundando en una transformación del punto de vista inicial del lector, a la vez la condición transitoria proviene de la disponibilidad que ese anclaje del lector proyecta en nuevas posibilidades de sentido.

Por su parte, si hacia el final pudimos señalar que el propósito último de la interpretación consiste en trabajar para remover la presuposición ingenua de nuestro trato con el sentido como si fuese lo dado, es porque se trata de una actividad que muestra su efectividad, diría incluso su productividad, en tanto y en cuanto renuncia tanto a la pretensión de certeza como a la disolución del sentido en la mera exhibición del punto de vista. Este doble rechazo exige del lector volverse intérprete, de sí ante el texto y del texto ante sí, es decir, exige asumir lo que Wolfgang Iser propone como un resultado de trasfondo: “la interpretación indica lo que tal vez signifique llevar una vida consciente impregnada de la conciencia de la incomprendibilidad de donde surge”.<sup>24</sup> Resultado desconcertante, tal vez, al momento de proponer una conclusión —provisoria— a mi escrito. Sin embargo, si la interpretación de textos queda bien caracterizada como proceso inferencial que trata con una configura-

<sup>23</sup> “[...] fórmula que, de algún modo, se convirtió en la divisa de la hermenéutica, tal como yo la concebía y practicaba” (P. Ricoeur, *Autobiografía intelectual*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1997, p. 53).

<sup>24</sup> Wolfgang Iser, *Rutas de la interpretación*. México, FCE, 2005, p. 307.

ción singular y única, inferencia que explica más para comprender mejor y comprende mejor para explicar más, obteniendo de todo ello la apropiación como transformación en el lector, y si la interpretación de textos literarios agrega la experiencia de la resistencia ante un modo especialmente lingüístico —atractivo— de haber adquirido esa configuración, la interpretación de sí que pareciera interesante recoger de esos procesos es aquella que revela al lector transformado en su momento de búsqueda, de trabajo consigo y con el sentido, antes que de hallazgo. Y aun si se tratase de hallazgos, el de la incomprendibilidad acerca del surgimiento es seguramente el logro más lúcido que pueda conseguir.

## Aísthesis en la expresión

Carlos Alberto Vargas Pacheco

*La expresión ha de considerarse  
en su totalidad.*

E. Nicol

### Introducción

**D**e acuerdo con el pensamiento de Eduardo Nicol, la nota característica del hombre es su expresividad. Esto no quiere decir que al ser humano lo distinga su capacidad de expresarse, en el sentido de generar expresiones determinadas a voluntad, sino que su simple presencia hace patente su ser: el hombre *es* expresión.

¿Qué expresa el hombre? Expresa su forma de ser humana, que comparte con otros hombres, y su modo individual de existir. Pero en el momento mismo en que ello ocurre hace expreso al ser. Ahora bien, el hombre comprende de inmediato lo evidente que es el ser, pues éste no se encuentra detrás de algo, “más allá” u oculto. El ser siempre está aquí y ahora, es presencia clara. El hombre capta y transmite esa evidencia; más aún, sólo bajo la certeza de que hay ser, el ser de la expresión (que en cada caso es el ser humano) se vincula efectivamente con lo otro. En efecto, no puede haber mayor confianza que el hecho “puro y simple” de que el ser se presenta en todos los entes.

No obstante lo anterior, gran parte de la tradición filosófica ha cuestionado y aun negado la evidencia del ser y, en general, no ha tocado el tema de la expresividad del hombre desde una perspectiva ontológica. Más todavía, la historia de la filosofía ha supuesto que aquello evidente, el fenómeno del ser, es contingente e incierto por el hecho de ser temporal. Puesto que la tradición —iniciada por Parménides, según afirma Nicol—<sup>1</sup> escindió la unidad ser-devenir, todo lo relacionado con el cambio se volvió objeto de duda y de poca fidelidad. Mientras tanto, el ser se *identificó* (es decir, se tornó siempre idéntico) y se comprendió como aquello donde reside *la* verdad y cuya permanencia eterna se contrapone al devenir del mundo sensible. Así, de acuerdo con la tradición

<sup>1</sup> Cf. Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión*. México, FCE, 1974, p. 93.

parmenídea, habría que superar el dato primario en pos de la realidad absoluta, de la verdad indubitable: el Ser.<sup>2</sup> En el mismo tenor, una parte importante de la tradición —en especial las corrientes de estirpe platónica— relegó a lo más contingente todo el ámbito de lo sensible, precisamente por corresponder a lo más incierto. De modo que la escisión tuvo repercusiones, también, en la forma de comprender al hombre, pues dividir entre ser y devenir implicó de manera inmediata dividir entre la razón y lo sensible. Esto se debe a que la primera sería la facultad más adecuada para captar al Ser y lo segundo correspondería al devenir en virtud de que, a través de la sensibilidad, se capta el cambio o la contingencia.

Nicol advierte en su *Metafísica de la expresión* que, para superar la tradición que ha suprimido la importancia del devenir en el ser (y, por consiguiente, la expresión del hombre), habría que rescatar la experiencia primaria del ser, pues en ésta reside el fundamento claro de toda investigación posterior. Sin embargo, para llevar a cabo tal rescate, el filósofo catalán indica que hay que considerar tres puntos: el esclarecimiento de lo que se considera “percepción o intuición pura”, la consideración de la relación del ser y el conocer a través del “dispositivo atencional” y la revaloración del cuerpo.<sup>3</sup> Si bien el autor distingue estos tres aspectos para recuperar la experiencia primaria del ser, no los toma como momentos distintos, sino entremezclados. En suma, la captación del ser sólo es posible en virtud de que dichos aspectos se dan conjuntamente en el hombre al momento de la experiencia, no requieren la deliberación del individuo y operan indefectiblemente en cada caso. Así, la experimentación que acontece en cada hombre cuando se enfrenta con el mundo, no es un asunto trivial ni fácil de explicar. El fenómeno de la captación del ser que en cada hombre es natural, efectivo y cotidiano, es, en realidad, un proceso complejo que fue reducido a mera y simple sensación por gran parte de la tradición filosófica.

Desde la Grecia antigua, el ámbito de lo sensible quedó significado por el término *aísthesis*, que comúnmente se traduce por “percepción”. Pero a lo largo de la historia, a dicho término se le fue reduciendo su sentido hasta que, en gran parte de la modernidad, se le concibió como “captación sensible”. Las palabras “percepción”, “intuición”, “sensación” y otras semejantes señalan una parte específica del fenómeno complejo del sentir en general, por lo que cualquiera de dichos términos resulta limitado, pues indican sólo una operación

<sup>2</sup> Se coloca el término con mayúscula para referirse a la noción que se tenía del ser como lo absolutamente inmutable, imperecedero, eterno y perfecto, en gran parte de la tradición metafísica de la cultura occidental. A diferencia de dicha noción, se escribirá “ser” para referirse a la manera en que Nicol lo asume, a saber, como presencia inmediata y evidente.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, pp. 143-153.

específica de todo el fenómeno perceptivo. Se ha optado por el término griego para los fines que se intentarán exponer en el presente texto,<sup>4</sup> y asimismo, se aventura la hipótesis de que la *aísthesis* influye fundamentalmente en los aspectos que Nicol ha señalado para la recuperación (y revaloración) de la experiencia primaria del ser. De este modo, se puede afirmar, con el aval de tesis concretas de Nicol, que la vuelta a la evidencia que supera la división llevada a cabo por gran parte de la tradición, supone la revaloración de lo estético en sentido radical, como *aísthesis*, es decir, como lo relativo al ámbito del sentir en general. El hecho de que “hay ser” implica que la expresión no sólo es lógica, sino también estética. En el presente texto se pretende sentar las bases para afirmar que si la expresión sólo se ciñe al *logos* es incompleta y que lo que le falta es su complemento: la *aísthesis*.

### **Aísthesis y estética**

Como se ha mencionado líneas arriba, para una gran parte de la tradición la *aísthesis* se consideró lo más contingente e incierto y, por ello mismo, lo que requería ser superado para lograr la certeza. Era la razón —en Parménides se observa claramente— la que conducía al hombre por el único camino transitable: el del Ser y el de la Verdad indubitable e inmutable.<sup>5</sup> Platón, en su intento por conciliar aquellos mundos entre los cuales oscila el hombre, afirmó que lo primero que se tiene que superar para lograr la captación del bien en sí (y también de la verdad y la belleza) es lo sensible. Así lo dice en el *Banquete*:

[...] ésta es justamente la manera correcta de acercarse a las cosas del amor o de ser conducido por otro: empezando por las cosas bellas *aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente*, con base en aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de éstos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, *para que conozca al fin lo que es la Belleza en sí*.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> En este sentido, se interpreta *aísthesis* como el sentir en general, es decir, sin distinguir la sensación de los órganos de los sentidos de los sentimientos afectivos. Ambos comparten el hecho de que “se sienten” y, por esta razón, son un sentir. En el presente texto, ésta es la manera en la que se pretende emplear el término *aísthesis*.

<sup>5</sup> Cf. Parménides, *Poema ontológico*, fr. 1 (Sexto, Adv. Math., VII, 3 (versos 1-30); Simplicio, *De caelo*, 557, 25 y ss. (versos 28-32)). Citado en G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*. Madrid, Gredos, 2008, pp. 322-332.

<sup>6</sup> Platón, *Banquete*, 211c-d. Las cursivas son de este texto.

Y en *República* insiste:

Me parece [habla Glaucón], con todo, que lo que te propones es dejar definido que la visión del ser y de lo inteligible que se adquiere por la ciencia de la dialéctica, es más clara que la que viene de las llamadas [artes], en las cuales las hipótesis toman el lugar de los principios. Es cierto que aquellos cuyo estudio son las [artes] *perciben necesariamente sus objetos por el pensamiento y no por los sentidos*, pero como su investigación no los lleva hasta el principio, ya que su punto de partida son las hipótesis, por eso te parece a ti que no tienen la inteligencia de esos objetos.<sup>7</sup>

Siglos más tarde, en los inicios de la modernidad, Descartes halló la certeza en aquello que no lo hubo traicionado: la razón. De acuerdo con el filósofo francés, por la *res cogitans*, o cosa pensante, se obtiene la certeza absoluta: la existencia garantizada por el pensamiento. Sin embargo, esta garantía deja sola a la razón consigo misma y genera un abismo entre ella y lo externo. Desde entonces, el imperio de la razón y del pensamiento orilló a lo sensible a ser superado; se le consideró la base del error o como aquello por lo cual se brindan datos a la razón para que ésta, a partir de aquéllos, pueda generar conocimiento. Lo sensible, cuando más, no era sino un medio para que la razón tuviera contenido y no tenía ningún valor epistémico *per se*. Lo estético —entendido como el ámbito del sentir en general— no podía considerarse fuente de verdad, pero sí de satisfacción. La valía de la sensibilidad tuvo que encontrar un ámbito que le fuera más adecuado.

Cuando Kant distinguió las estructuras de la razón, lo estético adquirió dos sentidos relacionados, pero distinguibles. Por un lado, lo estético fue considerado como el resultado de operaciones llevadas a cabo por la estructura *a priori* de la razón que hace posible toda experiencia. Por otro lado, lo estético entendido en un sentido más particular, como un tipo de experiencia que se relaciona con el deleite de lo bello, lo hermoso, en suma, lo emotivo. A ese ámbito de lo estético, Kant lo denominó “juicio estético”. El juicio estético, según el filósofo prusiano, no puede generar conocimiento teórico ni ser objeto de la ciencia (y tampoco de la filosofía) porque se ciñe a una determinada sensibilidad que es enteramente individual y su objetivación no es la objetivación de la cosa en sí. Por ello, no es posible hacer ciencia del juicio estético.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Platón, *República*, 511c-e. Las cursivas son de este texto.

<sup>8</sup> De hecho, Kant indica que: “Pues aunque por sí solos [los juicios estéticos] no contribuyan en nada al conocimiento de las cosas, pertenecen, sin embargo, a la facultad de conocer y muestran una relación inmediata de esta facultad con el sentimiento de

Ahora bien, el término *estética* fue acuñado por primera vez por Alexander Baumgarten para referirse a una experiencia particular: lo bello.<sup>9</sup> Además, fue el primero en generar una reflexión sistemática o filosófica sobre ésta, y adoptó el mismo término: *estética*.<sup>10</sup> Ahora bien, en tanto que lo estético se redujo a la experiencia calocéntrica,<sup>11</sup> no podía considerarse un estudio científico que condujera a la verdad porque no se ciñe a las formas rígidas de la razón pura. En todo caso, la estética se halló alejada de la ciencia y se adhirió al arte. La verdad, de acuerdo con gran parte de la tradición, se consigue con la razón y trascendiendo todo tipo de sensaciones y emociones. La verdad sería, entonces, in-experimentable con la estética.<sup>12</sup>

A pesar de lo anterior, ciertas corrientes de la filosofía optaron por reconsiderar al arte como fuente de estudio y como posible vía de acceso a la verdad. Partiendo de esto, la estética (entendida como juicio estético) comenzó a tener un papel importante no sólo en los estudios filosóficos, sino en los sociológicos y psicológicos,<sup>13</sup> entre otros, pues en ella se presentaban elementos que

placer o dolor, según algún principio *a priori* [...]" (Immanuel Kant, *Crítica del juicio*. Madrid, Tecnos, 2007, p. 75).

<sup>9</sup> Para ahondar en este punto, cf. Raymond Bayer, *Historia de la estética*. México, FCE, 1984, pp. 183-186.

<sup>10</sup> El lector notará que se hacen distinciones cuando se habla de lo estético, la *estética* y *Estética*. Lo primero se refiere a todo el ámbito del sentir que caracteriza la experiencia humana en general. Para referirse a tal ámbito, se ha preferido emplear el término griego *aísthesis* en el presente texto (como se mencionó en la nota 4) aunque también se menciona como "lo estético", "el sentir" o "lo sensible". Por su parte, la *estética* indica un tipo de experiencia más particular, a saber, aquella que se refiere a lo bello y todo lo relacionado con la expresión artística; tiene más relación con lo que Kant denominó "juicio estético". La *Estética* sería la reflexión racional que estudia, específicamente, la experiencia estética, esto es, las expresiones y experiencias de lo bello y el arte; esta última acepción sería la heredada por Baumgarten. Como puede apreciarse, lo estético fundamenta y posibilita a la estética y a su consiguiente estudio sistemático y reflexivo. Por lo tanto, lo estético o *aísthesis* es un término más general que *estética* y también que *Estética*. Sobre el mismo punto cf. Josu Landa, "Ascética y estética", en *Tanteos*. México, Afínita, 2009, p. 158.

<sup>11</sup> "Calocéntrico", de *kalós*: "belleza", en griego antiguo. Es decir, que el núcleo es la belleza. Acerca del mismo punto Josu Landa comenta que: "[...] lo cierto es que con el tiempo el significado de esa palabra se vio afectado por una restricción calocéntrica —en virtud de la cual, la estética sería una teoría de lo bello— y por su reducción a una ciencia relativa al arte" (*idem*).

<sup>12</sup> Sin embargo, se puede aceptar que existe una cierta conexión entre la estética y la verdad, en virtud de que aquella se vincula en algún modo con la realidad absoluta. No obstante, gran parte de la tradición puso en entredicho la relación de la estética con la verdad, porque no la  *fija*, como el entendimiento.

<sup>13</sup> Piénsese, por ejemplo, el caso de la Escuela de Fráncfort, donde pensadores como Adorno, Horkheimer y Fromm son ejemplos de la empresa por llevar a cabo dichos estudios.

permitían entender al hombre de una manera más integral que lo que podían hacer estudios de carácter lógico-formales.<sup>14</sup> No obstante, la peculiaridad de la estética consiste en la aceptación de una experiencia distinta de muchas otras (a saber, lo bello, lo sublime y, en general, todo lo que resulte de una relación con lo artístico) y no la reintegración del sentir en general, para alcanzar el conocimiento de lo verdadero. Dicho en otros términos, si la experiencia de lo bello o del arte abre una posibilidad para acceder a la verdad o al Ser, esto no implica que pueda accederse a aquello mediante la *aísthesis*, es decir, mediante todo lo que implica el sentir en general. En todo caso, la estética sería una experiencia más elaborada o depurada y, por tanto, “superior” a una mera percepción de algo dado.

Subyacen, por lo menos, dos prejuicios en la base de esta última idea. El primero es que la experiencia de la estética implica un cierto tipo de reflexión e interpretación mayor al de cualquier otra; por tanto, la experiencia estética conlleva una racionalidad “judicativa” que la mera sensación no requiere. El segundo prejuicio, derivado del anterior, es que hay meras experiencias que no son trascendentes, sino hasta que adquieren sentido por medio de la razón. Puesto que la estética ya está dotada de sentido, porque conduce a una reflexión particular —a saber, lo artístico o lo bello—, es claro que no puede ser considerada sólo como una simple experiencia primaria.

Ahora bien, cuando Nicol señala el primer punto para la reivindicación de la experiencia originaria del ser, indica que: “[...] la idea misma de una pura percepción sensible es una idea abstracta, porque el entendimiento está presente y activo ya en la experiencia perceptiva. La [*aísthesis*] implica al [*nous*], y no consiste en la pura percepción de unos órganos sensoriales”.<sup>15</sup>

Uno de los errores de gran parte de la tradición ha sido la escisión entre lo sensible y lo inteligible. Desde esta perspectiva se ha de considerar que lo estético no puede ser superado ni es el mero punto de partida del conocimiento. Frente a esto, se puede afirmar que en la experiencia cotidiana parece inaccesible lo que se ha llamado “percepción o sensibilidad pura”, pues cada experiencia —por “simple” que sea— es ya una configuración compleja que se presenta en el hombre. La conciencia de una experiencia es ya, como afirma Nicol, la inter-acción del entendimiento con el sentir. Cuando se representa una “impresión simple” (como quería Hume), ello supone la presencia del *logos* para hacerlo *inteligible*. Por consiguiente, no existe una manera de acceder a la

<sup>14</sup> Tales estudios pretendían reducir la mayor parte de los problemas a la formalidad lógica del lenguaje, pues asumían que todo lo humano (o más bien, la mente humana) podía ser reducido a proposiciones con validez o invalidez lógica. De este modo, análisis de este tipo hacían problemática una comprensión cabal del hombre, precisamente porque dejaban de lado cuestiones inherentes a su ser: la expresión, por ejemplo.

<sup>15</sup> E. Nicol, *op. cit.*, p. 143.



“sensibilidad pura”, a esa afección que no tiene absolutamente nada de racional. Revalorar lo estético, en consonancia con lo anterior, no es hacer hincapié en que los datos de los sentidos o la emotividad, independientes de la razón, son la fuente primera del conocimiento. Lo estético implica la asunción del hombre en su plena complejidad, pues, como se ha señalado, todo el sentir, o sea, la sensación, percepción, intuición, emoción y demás aspectos semejantes suponen el componente racional que los hace inteligibles: lo lógico —es decir, lo concerniente al *logos* y, en ese sentido, lo racional— supone lo estético.

Ser hombre quiere decir ser lógico-estético. El ser humano determina su vida, es decir, elige y ejerce su libertad no sólo por medio de la razón. La existencia se configura a través de múltiples estímulos y cada uno de ellos es, al mismo tiempo, lógico y estético. No existe en la vida de los hombres una experiencia que sea puramente racional o puramente sensible, toda experiencia es una conjunción de ambas. En este tenor, resulta claro que la expresión del hombre no se reduce a su facultad racional. La vida humana, que es donde se da la expresión del hombre, está motivada por la interacción del *logos* con la *aísthesis*. Pensar no basta para vivir, por esto el ser de la expresión no puede ser sólo lógico: su sentir también es expresivo.

En síntesis, se puede afirmar que la *aísthesis* o lo estético ya no puede considerarse como dependiente o separado radicalmente de la razón. La racionalidad se encuentra siempre presente en todo lo estético y, por tanto, esto último no se refiere a “una parte” del ser humano. La reivindicación de lo estético es el punto que permite comprender al ser humano en su complejidad. Por otro lado, lo que en estos tiempos se entiende por “estética” no se refiere a todo el sentir, sino a una determinada experiencia; pero ello no obsta para que la *aísthesis* sea su fundamento, pues el sentir se adhiere a lo bello de una manera muy peculiar. Lo estético posibilita la captación del ser en su presente y evidente manifestación. El ser es estético para el hombre porque es en lo estético donde se hace presente el ser.

### **Fenómeno y *aísthesis*: Kant**

Es bien conocida la revolución que el filósofo prusiano llevó a cabo en la “ciencia primera”. Inmerso en la tradición que ha sostenido que el Ser está más allá de lo que puede percibirse a simple vista, Kant estableció los límites que la razón posee para articular todo conocimiento posible. Así, esclareció la estructura que permite el conocimiento para la ciencia al tiempo que ubicó, de una vez por todas, el lugar que le corresponde a la metafísica.

Kant fue muy consciente de que el objeto de estudio de la metafísica —es decir, los primeros principios— se encuentra alejado de la experiencia inme-

diata. Los principios son producto de la razón y su imposibilidad de contrastarlos con la experiencia es lo que hace nulo el progreso en tal indagación. Por el contrario, las ciencias que repercuten en el terreno empírico gozan de un avance notable y fructífero; en efecto, el conocimiento teórico —según denominó Kant al conocimiento de las ciencias— es aquel que procede de los fenómenos. Éstos son susceptibles de ser experimentados, pues no se puede tener un conocimiento científico que no proceda de la experiencia, esto es, de la objetivación que lleva a cabo la razón a través de su estructura *a priori*. Si la razón permite la configuración de los fenómenos, entonces es posible hacer ciencia de ellos, porque se produce la experiencia efectiva y la posibilidad de llevar a cabo el estudio teórico sobre ella. Puesto que, como afirma Kant,<sup>16</sup> la metafísica tiene como objeto de estudio los principios supra-sensibles, es claro que no son experimentables y, por tanto, es imposible el conocimiento teórico de ellos.<sup>17</sup> La ciencia, en todo caso, se basa en fenómenos, esto es, en lo que *aparece*. Si la metafísica sostiene que su objeto de estudio se encuentra allende los límites de la experiencia, entonces no es fenoménica. Por tanto, la metafísica no puede ser ciencia empírica.

Los fenómenos implican lo estético en sentido radical, porque la experiencia requiere necesariamente el sentir para acontecer. Si alguna experiencia no cumple con esto, entonces no es fenoménica y, por tanto, es imposible que se haga ciencia de ello: la metafísica, en consonancia con el pensamiento kantiano, es nouménica. Aunque lo fenoménico sea estético, hay que enfatizar el peso que la razón tiene en ello. En efecto, lo estético no se refiere con exclusividad a las “sensaciones puras”; la *aísthesis* es más que mera aprehensión sensible. Ahora bien, según Kant, la estructura de la razón es la que hace posible que se tenga percepción; desde este punto de vista, la forma racional es la que condiciona lo estético y ello hace imposible que se tenga acceso a las “sensaciones puras”, pues toda sensación ya está determinada por la razón. Por otro lado, bajo el sistema kantiano, el sentir es susceptible de ser puesto a un lado para acceder a la forma o estructura de la razón, al modo en que se puede vaciar de su contenido a un envase. Por ello, Kant puede analizar a la razón pura, libre de contenidos, mientras que la *aísthesis* se halla siempre determinada o

<sup>16</sup> I. Kant, *Los progresos de la metafísica*. México, UAM/UNAM/FCE, 2008, p. 28; donde afirma el filósofo: “De aquí se sigue el principio de la división de toda metafísica: no es posible, por lo que concierne a la facultad especulativa de la razón, ningún conocimiento de lo suprasensible (*noumenorum non datur scientia*)”.

<sup>17</sup> Recuérdese que, de acuerdo con Kant, el conocimiento teórico es aquel que proviene de la experiencia que, a su vez, es posible por la estructura *a priori* de la razón. Puesto que los primeros principios no provienen de una experiencia y, entonces, no “caen” dentro de la estructura de la razón, no es posible hacer ciencia de ellos, es decir, tener conocimiento teórico.

condicionada por la razón, de ahí que sea impensable su “pureza”, pues ésta es, literalmente, irracional. Dicho en otros términos, lo estético sólo puede ser tal porque la razón lo ordena de esa manera. Como se puede observar, desde la perspectiva kantiana, lo estético no tiene relevancia por sí mismo, sino en tanto que es la materia que la estructura racional moldea. Esta última es la que amerita mayor importancia en tanto que ordenadora de lo sensible. Incluso el “juicio estético” también se considera como una estructura de la razón (aunque diferente de la estructura del entendimiento, que procura la representación fenoménica u objetiva), pese a que no genere conocimiento teórico.<sup>18</sup> En el fondo, el “gran sistema de la experiencia” como lo denominó el propio Kant, sólo es posible por la estructura de la razón.

Como bien apunta Nicol, Kant intentó superar la tradición que había extirpado al Ser de la experiencia primaria. Así, para el filósofo prusiano lo *esencial* de las cosas, o bien su “ser en sí” o noúmeno, no podía ser re-presentado por la razón, pues todo lo que se manifiesta, o sea, los fenómenos, tiene que pasar necesariamente por la percepción sensible. De hecho, Kant afirma en la *Crítica de la razón pura* que:

Sean cuales sean el modo o los medios con que un conocimiento se refiere a los objetos, la *intuición* es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos [...]. Tal intuición únicamente tiene lugar en la medida en que el objeto nos es dado [...] La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos se llama *sensibilidad*. Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra *intuiciones*.

El objeto indeterminado de una intuición empírica recibe el nombre de *fenómeno*.<sup>19</sup>

La intuición es el conglomerado de sensaciones ordenadas por la estructura llamada “intuición pura” que, a su vez, está conformada por el *tiempo* y el *espacio* como “formas puras de la sensibilidad”.<sup>20</sup> En suma, toda sensación será estructurada por la forma pura de la intuición y las categorías de la lógica para con-formar el conocimiento. Sin embargo, habrá que cuestionar si la supuesta pureza es efectiva de hecho. En efecto, aquí se encuentra una paradoja en el propio planteamiento de Kant, pues el acceso a la forma pura de la razón supone que ello mismo es una experiencia posible en el hombre. Pero dado que la razón pura está vacía de contenido y todo lo sensible es contenido de

<sup>18</sup> Cf. I. Kant, *Crítica del juicio*, pp. 101-105.

<sup>19</sup> I. Kant, *Crítica de la razón pura*. Madrid, Alfaguara, 2004, pp. 65-66.

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, p. 66.

la razón, es claro que no puede haber experiencia de ésta: la razón depurada sería, entonces, in-experimentable.

Nicol concede que Kant procede con toda legitimidad al tratar de superar la tradición y, a pesar de eso, yerra cuando afirma que la “cosa en sí” no puede representarse. Para el filósofo catalán, Kant sigue asumiendo que lo “en sí” es aquello que ya desde Parménides y Platón es accesible, únicamente, con la razón y sin incumbencia de lo sensible.<sup>21</sup> Desde luego, el aparecer del ente —el fenómeno— no hace patente lo esencial ni muestra aquello que hace que el ente sea *sí mismo*. Por ello, Kant, asumiendo esta herencia de gran parte de la tradición, niega el camino de lo nouménico en tanto que no se puede experimentar y, por ende, tampoco puede haber conocimiento teórico de ello. Tomando en cuenta lo anterior, cuando Kant lleva a cabo el análisis que muestra la estructura trascendental de la razón, afirma que sólo puede haber fenómenos si hay objetos que estimulen la sensación; ésta, a su vez, adquiere sentido merced a la intuición pura y a los conceptos puros del entendimiento. Dicho en otros términos, sólo se puede hablar con propiedad de fenómenos cuando los objetos estimulan sensitivamente al hombre y ello, según se puede apreciar en la evidencia cotidiana, sólo sucede en el plano óptico, pues son los entes objetivados por la razón, los que “estimulan” al ente expresivo (activan el dispositivo atencional, para decirlo con Nicol). No obstante, Kant aún mantiene una noción de sensación como algo separado de la racionalidad. Según él, son las sensaciones las que captan los estímulos de los objetos y a partir de aquéllas se activa el entendimiento. El filósofo de Königsberg no niega la existencia de las puras sensaciones, pero éstas no parecen representables sin racionalidad; esto implica que la sensación “en sí” podría considerarse como otra modalidad del noumeno y, por tanto, inaccesible fenoménicamente al hombre. Por consiguiente, la sensibilidad, aunque distinguible de la razón, no puede presentarse más que ordenada por esta última. Ya en Kant, pues, la experiencia es razón que, por el sentir, objetiva los entes y éstos, a su vez, se dejan intuir por el ser humano. Por ello, sólo se puede hacer ciencia de los entes.

Pero el ser no es un ente. Nicol ha advertido casi al inicio de su *Metafísica* que la diferencia ontológica es rigurosamente necesaria<sup>22</sup> y evidente. El ser se “capta” en el ente, pero no es uno de ellos ni la suma de todos. Ahora bien, si la estructura que plantea Kant es adecuada, se ha de afirmar que lo óptico es lo único fenoménico y no el ser, precisamente, porque no es un ente. Por tanto, siguiendo el esquematismo kantiano, podría señalársele a Nicol que el ser no puede ser fenómeno *strictu sensu* porque no surge a partir de una sensación ni intuición, sino a partir de una *abstracción* que proviene de los entes. Dicho

<sup>21</sup> Cf. E. Nicol, *op. cit.*, pp. 113-114.

<sup>22</sup> Cf. *ibid.*, p. 23.

en otros términos, primero habría visión fenoménica de los entes y, a partir de ésta, la comprensión de que su “estar allí” es el ser. Como puede apreciarse, esto iría en contra de lo que Nicol ha señalado, es decir, que en la captación de los entes *se da*, en el mismo instante, la mostración y captación del ser. Pero, entonces, ¿cómo puede ser fenómeno el ser si no es sensible? ¿Cómo es que se ve el ser si lo que se percibe son objetos concretos?

Nicol concedería que el fenómeno es todo aquello que se presenta ante el hombre, en tanto que es un aparecer. Desde luego, el fenómeno kantiano supone que la *cosa en sí* se halla presente pero amorfa e incognoscible, por ello, la razón “vuelve a presentarla” (esto es, la re-presenta) de forma cognoscible al sujeto. En otras palabras, el ser de lo re-presentado por el fenómeno es una presencia que requiere la mediación de las formas puras de la razón; por tanto, el ser “en sí” no puede ser captado fenoménicamente. El catalán no negaría esta condición que impone el sistema kantiano. Sin embargo, la respuesta que ofrece Nicol consiste en afirmar que la representación objetiva del fenómeno kantiano es ya una manera de la presencia del ser. Es decir, el hecho de que la razón condicione lo “en sí” para tornarlo un aparecer ante ella no mengua el hecho “puro y simple” de que aquello representado *es*. La re-presentación del fenómeno kantiano es, en todo caso, presencia del ser. Por consiguiente, si el fenómeno en Kant se constituye a partir de la intuición y el entendimiento, esto es, lo estético y lo lógico, resulta entonces que el ser como fenómeno se capta de la misma manera porque se hace presente en el momento mismo de la objetivación. Con base en esto, se puede afirmar que todo objeto fenoménico, en tanto que es una presencia, revela en ello mismo al ser; por esto el ser se muestra siempre, el ser es fenómeno.

Si se retoma la consideración que Nicol enuncia referente a la *aísthesis*, se llegará a la conclusión de que el fenómeno no es pura percepción sensible ni pura razón. El acontecimiento de los entes, su “fenomenicidad”, no se capta primero mediante lo sensible para después ser ordenado por principios que operan en la razón. O bien, si ello fuera cierto, no es posible mirar por separado en la propia experiencia la manera en la cual la razón, por sí misma, ordena las sensaciones; en la cotidianidad ese procedimiento es unitario y opera indefectiblemente en cada situación vital. El análisis kantiano sirve para tratar de discernir los elementos del proceso de un hecho que todo el tiempo le sucede al hombre: captar fenómenos. Sin embargo, es imposible mirar *de facto* a la razón pura o las sensaciones independientes de la racionalidad en la vida cotidiana. Si hay fenómenos, se debe a que éstos son sensibles y racionales a la vez. Dado que, de acuerdo con Nicol, el ser es un fenómeno, entonces se capta estética y lógicamente.

Lo anterior, sin embargo, puede generar la confusión de que el ser es un fenómeno del mismo modo que otros. Lo común entre el ser y los entes es que

son captados estéticamente y lógicamente y por ello son fenómenos. Pero el *quid* de la diferencia de esos dos términos ligados por dicho punto en común, consiste en que el ser, de acuerdo con Nicol, es el fenómeno primario. En efecto, al captar un ente se “ve” intrínsecamente el ser. Al percibir cualquier ente se manifiesta, en ese mismo instante, su ser: la presencia del ente hace indudable que *es*. El ser, no obstante, no es el ente mismo porque cada uno posee una forma determinada (sea familiar al hombre o no) que no comparten todos. Pero el hecho de ser no es algo exclusivo de tal o cual ente sino que es común a todo lo que es: el ser no es parte de los entes aunque esté en cada uno de ellos. Si el ser es primario, se debe a que es reconocible de inmediato porque se halla en la diversidad entitativa: lo que se reconoce inmediatamente en el acontecimiento del ente es que *es*, aunque se ignore lo que sea exactamente dicho ente. Puesto que el ser se nota en los entes y éstos, a su vez, sólo son captables como fenómenos, resulta evidente que el ser también es fenómeno. Pero no sólo eso, dado que el ser es común a todos los entes, queda claro que no es un fenómeno contingente; los entes pueden aparecer y desaparecer, pero el ser —de acuerdo con Nicol— no. Por lo tanto, lo común entre el ser y el ente es que son fenómenos, pero la diferencia es que el ser es el único fenómeno permanente porque siempre es presencia, mientras que los entes son fenómenos contingentes.<sup>23</sup> Por otro lado, si como se mencionó líneas arriba, todo fenómeno implica *aísthesis* y ésta es imposible sin el *logos*, resulta que el ser es siempre estético y lógico, al mismo tiempo.

### ***Aísthesis* como símbolo del *logos***

En el hombre la expresión es lógica. Efectivamente, la palabra y el pensamiento vinculan a un individuo con otro en el acto comunicativo. Ser lógico es ser dialógico, o sea, simbólico. Se debe recordar el peso o la importancia preeminente que posee la noción de “símbolo” para Nicol, entendido en su sentido radical, es decir, como la re-unión de dos fragmentos separados pero afines. De acuerdo con el filósofo catalán, siguiendo a Platón en el *Banquete*, el hombre es símbolo del hombre. En este sentido, cada ser humano es un fragmento segmentado de un prójimo y su afinidad ontológica es reconocible a simple vista; con base en esto, el acto comunicativo —que requiere *logos*— es la evidencia clara de la vinculación o re-unión entre los hombres. Por esto, toda expresión es simbólica y fenoménica a un mismo tiempo. Esto último se debe a

<sup>23</sup> Quedan, sin embargo, abiertas las siguientes cuestiones: si los entes son contingentes, entonces podría pensarse que dejará de existir toda entidad; ¿sería posible, entonces, que el ser fuese fenómeno? ¿Puede el ser manifestarse sin entes, es decir, en nada?

que, por un lado, la expresión requiere ser expuesta a otro hombre porque, en sí misma, es incompleta y necesita un “ante quien” para completarse, incluso en el pensamiento individual.<sup>24</sup> Por otro lado, el otro reconoce su afinidad ontológica con aquel que expresa y, como lo expresado es *manifiesto*, esto es, fenoménico, se re-unen los interlocutores en el acto comunicativo. Ahora bien, esta manifestación, al ser una experiencia, no puede sino ser captada a través de los sentidos que, en el instante mismo en que perciben, suscitan en el receptor una interpretación. Pero no es la interpretación misma la que permite que un hombre reconozca al otro; por el contrario, el ejercicio hermenéutico es posible porque los interlocutores se han identificado fáctica y vivencialmente, pues se percatan, sin temor a equivocarse, de que el otro es un semejante. Literalmente, ante otro hombre, el individuo se *siente* identificado; esta sensación de identificación es ya una identificación dia-lógica, porque en el sentir se encuentra ya integrado el *logos*.

La manifestación del fenómeno expresivo no es un asunto que dependa de la razón exclusivamente. Reconocer al otro, aunque sea simplemente por su presencia, revela un ejercicio complejo en uno mismo. El reconocimiento implica toda una gama de elementos que advierte la imposibilidad de reducirse a pura racionalidad: mirar al otro supone la estimulación sensible, una cierta actitud frente a él y una interpretación; en suma, la expresión es un fenómeno que involucra todo lo estético, el sentir en general. Si la *aísthesis* engloba lo enunciado y se presenta en el fenómeno expresivo, que es simbólico, puede concluirse que la relación simbólica es también *estética*. Lo estético de una expresión requiere al otro para sentirse en comunidad: la expresión es lo sentido común del hombre.

En diversos pasajes de la *Metafísica* y en la *Crítica de la razón simbólica*<sup>25</sup> Nicol enfatiza el papel preponderante del *logos* en la expresión: el ser de la expresión es tal porque es locuaz e intelectual.<sup>26</sup> El *logos* es vínculo con el ser y con el otro, pues a pesar de que el ser es fenómeno, éste se presenta, o sea, se expone ante el otro mediante la palabra. Pero, además, si el fenómeno es

<sup>24</sup> Recuérdese que incluso en el pensamiento se genera en el individuo una suerte de desdoblamiento, tal como lo advierte Platón cuando afirma que “el pensamiento es el diálogo interno y silencioso que lleva a cabo el alma consigo misma” (cf. Platón, *Teeteto*, 189e y *Sofista*, 263e).

<sup>25</sup> Cf. E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*. México, FCE, 1982, pp. 233-255.

<sup>26</sup> Con “intelectivo” quiere indicarse, por un lado, que el hombre es capaz de emplear su inteligencia para captar lo racional de la realidad y la inteligencia de otro hombre y, por otro, la capacidad de proyectar en lo no-inteligente su inteligencia (además, se está empleando *inteligente* como sinónimo de “racional”, porque no se intenta esclarecer las facultades mentales del hombre, sino que se están tomando como todo el ámbito de lo *lógico*).

en parte racional, entonces el ser es *lógico* porque se comprende o entiende en el momento mismo que se le mira, pues las puras funciones físicas que son estimuladas por el exterior, sin la presencia lógica, carecen de sentido y, propiamente, de presencia: no se puede dar cuenta de lo que *es*, más allá del *logos*; por esto, el ser es fenómeno. La nota peculiar del *logos* es que se dirige a un semejante, a un otro-yo y, en ese mismo instante, este hecho re-presenta (es decir, muestra de nueva cuenta) ante el otro aquello de lo que se habla.

Pero el *logos* no puede ser puramente lógico, en el sentido de únicamente racional, pues como el propio Nicol ha afirmado:

La ambigüedad de tal idea del hombre [la idea del hombre como “animal racional”] no se resuelve mientras no quede a su vez definida esta propiedad del *logos* que se ha desprendido de las demás, con el fin de proponerla como esencialmente representativa. En el momento en que el griego concibe al hombre como ser del *logos*, ya está en vigor, aunque mal definida, una distinción entre la razón y la expresión verbal. ¿Cuál de los dos es efectivamente definitorio: el *logos* pensante o el *logos* expresivo? Incluso si el *logos* mantuviese todavía en la definición el significado de una capacidad expresiva, no sería este atributo suficientemente definitorio, porque *excluiría las otras formas de expresión no verbales*. Por el contrario, la identificación primaria del hombre como ser de la expresión define *realmente* al hombre, es decir, *no sólo lógicamente*: lo abarca de manera total porque, al reconocerlo por su forma de su ser que está patente, a la vez lo distingue de cualquier otra forma de ser.<sup>27</sup>

El *logos* posee una unidad compuesta que puede fracturarse: “Experiencia y razón pura, apariencia y esencia: al romperse la unidad del conocimiento y la unidad del ente, se rompe también la unidad del *logos*”.<sup>28</sup> Como puede apreciarse, el *logos* no es pura razón ni mera palabra. Existe una doble escisión: por un lado, entre la razón y la palabra porque el pensamiento —desde la Antigüedad— es más real que la emisión sonora de los términos<sup>29</sup> y, en última instancia, las palabras sólo sirven de medios para referirse a la realidad. Por otro lado, hay una separación de las “otras formas de expresión no verbales”

<sup>27</sup> E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 137. Los resaltados son del presente texto (salvo el resaltado de la palabra “realmente”).

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>29</sup> Piénsese, por ejemplo, en el *Cratilo* de Platón, en donde se elucida la idea de que las palabras obtienen su verdadero sentido cuando se adecuan cabalmente a las *formas originales* de las cuales proceden los términos. Podría decirse, entonces, que el *logos* humano es posible y, por tanto, posterior al *logos eidético*.



respecto de la palabra y la razón como podría ser, por ejemplo, la expresión corporal que se manifiesta en el movimiento del otro, en la danza o plasmado en la escultura e incluso en una fotografía. Pero quizá se trata más de una distinción que de un hiato. En efecto, la apariencia de que el *logos* está más apegado a lo racional permite distinguirlo y aun separarlo del cuerpo, esa parte imperfecta y contingente donde encontraría su origen, precisamente, la expresión corporal. Sin embargo, la expresión corporal sería también lógica porque requiere razón para orientar, entender e interpretar el sentido de sus movimientos. Toda expresión corporal implica un ejercicio de interpretación que no sería posible con la ausencia del *logos*: interpretar es generar un sentido racionalmente. Como se ve, aun las expresiones no verbales suponen el componente racional (el sentido lógico del *logos*) que permite comprender al otro como ser común. El otro puede no emitir ni una sola palabra y, sin embargo, se le puede re-conocer su ser que está “a flor de piel”. Esta piel es comprendida lógica y estéticamente a la vez, pues el *logos* no consigue, en sí mismo, el reconocimiento cabal de ese otro que se siente como uno mismo; requiere la *aísthesis* para sentir lo que le es afín al hombre: su símbolo. Que el hombre sea el símbolo del hombre es una cuestión vital, pues no basta entenderlo, es una cuestión que inevitablemente se siente, se percibe, se mira. La sensación de comunidad (esto es, de sentirse común al otro) se respalda y fortalece con la comprensión que el *logos* procura. La ruptura de esto se da sólo cuando, a pesar de sentirse común al otro, la razón se empeña en negar tal evidencia al dar razones de por qué lo que se percibe es falso.<sup>30</sup>

Por otro lado, toda comprensión racional es, al mismo tiempo, una experiencia que con-mociona al hombre. En efecto, el ejercicio intelectual podría considerarse ajeno al cuerpo. No obstante, es un hecho manifiesto en la vida cotidiana que hay sensaciones que no son ocasionadas por un ejercicio físico, aunque se extiende por todo el cuerpo; por ejemplo, después de una ardua labor racional, el hombre presenta una fatiga total, es decir, no sólo se ha fatigado su mente sino todo él: el cuerpo, en conjunto, reacciona con el *logos*,

<sup>30</sup> Un ejemplo claro de esto han sido, notablemente, todos los discursos racistas a lo largo de la historia. El convencimiento de que se es diferente al otro, a partir de razones aducidas por medio de inferencias o de supuestos de todo tipo de ideologías (religiosas, políticas, sociales, etcétera), ha derivado en la negación de la evidencia simbólica del hombre y la consiguiente justificación de imposición de unos sobre otros. Este punto bastaría para iniciar todo un análisis sobre la pérdida de visión de la “igualdad ontológica” del hombre, como crítica a diversas tesis antropológicas o sociológicas que asumen la guerra y la voluntad de dominio como un rasgo inseparable del ser humano. Desafortunadamente, dada la temática del presente texto, no se podrá seguir explorando este punto, aunque no se quiso dejar pasar de largo la importancia que puede tener, a partir de las bases que Nicol ha ofrecido.

no es ajeno, se involucra. Ciertamente, la palabra-razón no deja intacto al ser humano; el hombre es el ser que *experimenta* con cada pensamiento y cada palabra que se emite. Por su parte, la palabra no sólo vale por su contenido semántico que, por supuesto, se entiende; también es un elemento sonoro que puede ser explotado generando belleza en su pronunciación. La poesía, por ejemplo, casi siempre es una magnífica combinación entre sonido, significado y sentido. La palabra, entonces, es *estética* porque se siente, estremece al cuerpo, pero también se entiende con el *logos*.

La *aísthesis* es el complemento del *logos*, es decir, su símbolo. La pura racionalidad es incompleta. Por este motivo, la noción de una razón pura o formal no sería más que una estructura hueca. Pero a diferencia de lo que pensadores como Kant creían, la razón vacía de contenido parece inaccesible al hombre como también lo es la "sensación pura". En efecto, la conceptualización de la estructura formal racional es ya una experiencia del hombre que genera, cuando menos, perplejidad y ésta es una conmoción, o sea, una experiencia. En todo ejercicio racional, la *aísthesis* se encuentra "presente y activa", como diría Nicol. Por su parte, la palabra anestésica<sup>31</sup> es irrepresentable porque su pronunciación supone ya el estímulo sensible y la subsecuente conmoción en uno mismo como receptor o alguien más que funja como tal. El *logos* no puede ser separado completamente de la *aísthesis* pero, como en toda relación simbólica, su vínculo es, a la vez, su distinción. Que el *logos* implique la *aísthesis* significa que son co-respondientes: cuando se presenta aquél, se activa ésta y viceversa. Por esta razón, la expresión del ser humano puede ser verbal o no verbal y, de todos modos, simbólica. Si lo que el hombre reconoce en el otro es la forma común de ser y ésta no es exclusivamente racional, sino que implica el *logos* y la *aísthesis* en comunión, entonces es claro que se reconocen estética y lógicamente: al sentir la presencia del otro se entiende que es un semejante; al entender que aquél es símbolo de uno mismo, se da la sensación de comunidad.

Nicol advierte que "la expresión es el ser en acto".<sup>32</sup> El ser se manifiesta siempre en la acción humana, por un lado, y también actualiza lo que el hombre ha sido, por otro. Cada acción del hombre expresa su forma de ser que lo distingue de todos los demás entes. La expresión es lo que hace patente la comunidad del género humano; por ello, sólo el hombre es el ser de la expresión. Esto no quiere decir, desde luego, que los hombres expresen lo mismo; por el contrario, cada expresión es dialéctica porque al mismo tiempo individualiza a quien expresa, eso lo hace semejante a otro. De hecho, el filósofo catalán distingue al menos tres planos diferentes en cada expresión: 1) lo expresado

<sup>31</sup> Es decir, "sin *aísthesis*", incapaz de hacer sentir algo.

<sup>32</sup> E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 191.

particularmente por un sujeto, 2) la particularidad de quien expresa, que se acentúa con la expresión misma y 3) la capacidad común a todos los hombres de expresar (expresividad).<sup>33</sup> La expresión, entonces, diferencia y hace comunes a los hombres al mismo tiempo. La forma de ser del hombre, en tanto que ser de la expresión, es dialéctica.

Ahora bien, si como se ha afirmado líneas arriba, la expresión es el compuesto lógico-estético, entonces éstos también han de ser dialécticos. El *logos* es dialéctico porque toma y ofrece al ser en el mismo instante,<sup>34</sup> es decir, en el individuo, la comprensión de lo real se da por medio de la racionalidad; en este sentido, el *logos* posibilita la comprensión de lo que se capta. Pero eso captado se puede comunicar a un semejante a través de la palabra. Lo que se ha obtenido se ofrece y tanto en lo primero como en lo segundo, el *logos* es el medio por el cual eso se lleva a cabo. La *aísthesis* hace prácticamente lo mismo, porque lo estético también capta al ser y lo ofrece: no puede haber expresión que no sea emitida y captada estéticamente; las experiencias se hacen presentes en el hombre por medio del sentir en general, esto quiere decir que siempre que haya una experiencia debe haber algún tipo de afección sensible. Y todo aquello que, a su vez, se ofrezca a alguien más, se emite *estéticamente*, es decir, generando un cierto sentir y, por consiguiente, también debe afectar sensitivamente al receptor de dicho ofrecimiento. Por lo tanto, la *aísthesis* opera de manera semejante al *logos*, pero no se identifica con él. De modo que la expresión es dialéctica en otro sentido, a saber, por la combinación del *logos* y la *aísthesis*. No es posible afectar con el puro *logos*; la palabra-razón no usa la *aísthesis* como un medio para actualizarse, en todo caso, el sentir se hace presente con el *logos*. Y puesto que no hay independencia del *logos* o de la *aísthesis*, resulta que siempre se hallan vinculados. Por ello, son símbolos el uno del otro.

Si, como se mencionó, cada expresión individualiza y muestra la comunidad ontológica del hombre, entonces también por ello se observa otra dinámica dialéctica del *logos* y la *aísthesis*. En efecto, cada expresión es distinta y, por ello, se individualiza el hombre. Lo que sucede es que cada expresividad es un *logos* articulado de forma peculiar e irrepetible: un pensamiento no puede ser reproducido de la misma manera por otro (ni por uno mismo) aunque sea comprensible para todos; una palabra no puede ser pronunciada igual por nadie, a pesar de que todo el mundo comprenda lo dicho. Otro tanto ocurre con la *aísthesis*, pues resulta claro que las experiencias no pueden ser compartidas de la misma manera y en la misma circunstancia ni con la misma

<sup>33</sup> Cf. *ibid.*, p. 195.

<sup>34</sup> Cf. E. Nicol, "fenomenología y dialéctica", en *Ideas de vario linaje*. México, UNAM, 1990, pp. 106-110.

intensidad por dos hombres y, no obstante, son posibles los sentimientos de com-pasión o em-patía, que consisten en colocarse en las afecciones (y, por tanto, asemejar las sensaciones) de quien las padece. La *aísthesis*, igual que el *logos*, es dialéctica; la comunidad y la individualidad se hallan en ella.

Una vez más, se aprecia que el *logos* no puede presentarse absolutamente depurado. Su complemento, que posibilita la integridad del ser del hombre, es la *aísthesis*. Así, ideas como “animal racional” o “razón pura” son muy cuestionables porque atienden sólo a una parte (que no por ser tal es simple) del ser humano. Lo estético, entonces, no puede ser considerado ya como mera aprehensión sensible ni pura percepción; la *aísthesis* representa el complemento que el *logos* requiere para que el hombre se exprese. Si la razón está limitada, es porque ella sola no puede ser artífice de la expresividad y, por tanto, de la existencia del hombre. La vida humana se articula racional y estéticamente.

Con base en todo lo expuesto en el presente texto, puede apreciarse que lo estético, después de la revolución que ha llevado a cabo Eduardo Nicol, no puede reducirse a lo que Baumgarten llamó “la hermana menor de la lógica”<sup>35</sup> que, por ser contingente, debe ser superado y ordenado por la razón. Puede verse que el papel de la *aísthesis* es de capital relevancia para entender la forma de ser del ser de la expresión. Que el hombre sea expresivo implica que éste es esencialmente estético y lógico. Por supuesto, esto no pretende negar el papel de lo que se denominó estética calocéntrica; en todo caso, si la *aísthesis* es un componente ontológico (y por tanto esencial) del hombre, queda claro que la expresividad artística, que otorga mayor preponderancia a lo estético, es otra manera de ahondar en la realidad tan racional y rigurosa como lo es la ciencia y la filosofía. En todo caso, estas últimas diferirían de lo artístico en cuanto al objetivo y el método, pero no por su grado de racionalidad ni de sensibilidad: todo en el hombre es expresión, o sea, *logos* y *aísthesis*. Así, la historia y las formas simbólicas no son únicamente comprensibles sino empáticas en tanto *estéticas*. Tampoco se requiere asumir que lo estético es algo completamente ajeno al *logos*. Como se intentó mostrar, en cada manifestación humana la razón y lo estético se hallan implicados. La comprensión cabal de los fenómenos sería simplemente imposible si estos dos componentes fueran separados. Pero esto no significa que la importancia de lo sensible dependa del hecho de que proporcione datos al entendimiento; es decir, la *aísthesis* no es el medio por el cual el *logos* se activa y realiza sus funciones. Más precisamente, *aísthesis* y *logos* operan simultáneamente y aquélla no es la sierva de éste: las facultades humanas no tienen jerarquías. Sentir y pensar, esto es expresión; esto es el hombre.

<sup>35</sup> Citado en Raymond Bayer, *Historia de la estética*. Trad. de Jasmín Reuter. México, FCE, 1984, p. 184.

## *Dimensión simbólica de la Revolución mexicana vista a la luz de su centenario*

**Griselda Gutiérrez Castañeda**

**E**n la historia de las ideas es común atribuir al pensamiento político moderno la tesis de que los ordenamientos políticos son construcciones producto de la intencionalidad humana, de una racionalidad consciente capaz de plasmarse en resultados calculados, con lo cual se exalta el papel de la acción racional y el de los hombres como artífices de su historia, una lectura distinta es la de Hannah Arendt, para quien esta tesis más que reflejar una realidad significa una operación interpretativa, en la cual triunfa la pretensión de transformar la acción en un modo de hacer,<sup>1</sup> en un *fabricar* con el que se asegura la solidez de la regularidad del proceso de trabajo, y de la pauta de las normas a que obliga la naturaleza de la materia sobre la que se trabaja, con la que se aspira a trascender el “carácter de fragilidad de los asuntos humanos” que la acción no hace sino patentizar a cada paso, y que en ningún plano como en el de la política se hace más manifiesta.

Traer a colación esta lectura obedece a las sugestivas interpretaciones de la violencia, y la revolución que de ahí deriva esta autora, y que trataré de capitalizar en el intento de pensar la dimensión simbólica de la Revolución mexicana.

Resaltar que en la época moderna prevalece la concepción del *homo faber* frente a la del *animal rationale* no es una novedad, pero sí lo es que Arendt destaque las implicaciones que conlleva este cambio en la forma de hacer y pensar la política, y no menos meritorio el reconstruir la genealogía de estas concepciones.

A las transformaciones sociológicas de la modernidad le acompañan nuevos significados que atribuyen al *hacer* el ser la fuente de conocimiento, y una revaloración de las capacidades de ejecución y dirección de las tareas de gobierno por encima de la contemplación racional, y de la comprensión e interpretación. Tales transformaciones hacen que se repositionen las capacida-

<sup>1</sup> Véase Hannah Arendt, *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 248.

des, la producción, la fabricación, ya que representan la capacidad definitoria de lo humano y por ende serán altamente valoradas.

La instrumentalización de la acción al reinterpretarse como fabricación, proyectará sus efectos en el campo mismo de la política, tanto por la reducción que se hace de ésta a la calidad de medio como por la pretensión de allanar la contingencia, y de manera destacada porque la fabricación se vincula indefectiblemente con la violación de los objetos, de la naturaleza, en tanto sus ciclos son interferidos y su condición es alterada.

La violación con que la fabricación trastoca lo dado, se plasma cabalmente en el papel que la violencia adquiere en la política, en tanto la acción es el medio por excelencia de la política, y la acción como construcción supone la violencia de manera ineludible.

Las implicaciones de la sobrevaloración del *homo faber* en el campo de la política se traducen, al decir de Arendt, tanto en la codificación instrumentalista del lenguaje político como, de manera destacada, en la glorificación de la violencia —como el medio para hacer política—, y para construir sus productos. Por ello, no es gratuito que en la época moderna las revoluciones sean apreciadas como la vía que irrumpe y deja huella en la historia, por cuanto crean novedad, y son el instrumento para alcanzar grandes fines.

En su sentido moderno la revolución no es el mero uso de la violencia ofensiva o defensiva de la guerra, simboliza el uso de la violencia como el instrumento emancipador, como la vía para concretar las aspiraciones de libertad, su significado condensa violencia, novedad y origen. Ciertamente, la irrupción en el orden establecido conlleva la pretensión de producir mediante la acción, más que meros cambios, nuevas realidades, y la violencia revolucionaria es la generadora de esa novedad y de su origen. Pero el origen no sólo es quiebre y comienzo, es también punto fundacional de esa otra realidad, salvífica y promisoria.

Al remontarnos a los episodios que definen la historia nacional contemporánea como el proceso de Independencia, el de la Reforma y el de la Revolución, se podría afirmar que la constante fue el uso de métodos para conservar el *statu quo*, o en su caso defender vías de transición por parte de los sectores privilegiados, imprimiendo ese sello en el uso aleatorio de la violencia encaminada a restablecer el orden —incluyendo los golpes militares—, en contraposición a alternativas rupturistas que consideraron la violencia como método ineludible para transformar el orden existente.

Al respecto, es ejemplar el régimen porfirista que hizo de la tesis evolucionista y del positivismo evolucionista la clave para sostener y legitimar su mandato, de manera tal que alcanzar la democracia sería obra de un lento proceso de evolución, que requería entre tanto la sabia conducción de un liderazgo paternalista.

Como acertadamente destaca Abelardo Villegas,<sup>2</sup> se trata de un discurso que justifica sus métodos y su permanencia, por cuanto pretende ser la síntesis capaz de superar todas las contradicciones cifradas en los conflictos entre liberales y conservadores, la aspiración de instituciones, democracia y libertad de los liberales, no serían la pauta ni los medios para la integración de una sociedad multiétnica y multclasista, en todo caso la meta a alcanzar; para ello el recurso serían los métodos conservadores, mantener los privilegios y ejercer un centralismo dictatorial, en palabras de Díaz:

Hemos conservado la forma de gobierno republicano y democrático, hemos defendido y mantenido intacta la teoría; pero hemos adoptado en la administración de los negocios nacionales *una política patriarcal*, guiando y sosteniendo las tendencias populares, en el convencimiento de que bajo *una paz forzosa*, la educación, la industria y el comercio desarrollarían elementos de estabilidad y unión en un pueblo naturalmente inteligente, sumiso y benévolo. [Para Díaz tal proceder descansa en la convicción de que...] Creía en los principios democráticos, como creo todavía, aunque las condiciones han exigido la adopción de medidas fuertes para conservar la paz y el desarrollo que deben preceder al gobierno libre. *Las teorías políticas aisladas no forman una nación libre* [...] <sup>3</sup>

Sin aceptar el centralismo dictatorial, paradójicamente había algo de verdad en esta última frase de Díaz, especialmente respecto al meollo de la postura de Madero, como se podrá apreciar más adelante.

Con relación a la afirmación que hice más arriba, cabe destacar que el antirreelecciónismo defendido en la perspectiva de Madero difiere de las medidas parentorias de la *paz forzosa*, del no respeto a la institucionalidad y el marco de las leyes de Reforma, de reducir la democracia a un fin y no más bien como el medio para lograr la integración social, pero en lo que no difiere es en lo que la tesis evolucionista simboliza, la posibilidad del cambio gradual, la promesa de una tendencia progresista, un proceso armónico capaz de alcanzar la libertad por obra del mero apego a las leyes.

Es esa concepción la que explica que la figura de Madero, pese a ser la del protagonista del estallido revolucionario, en realidad está lejos de serlo, en su

<sup>2</sup> Abelardo Villegas, *La filosofía en la historia política de México*. México, Pormaca, 1966, pp. 138-139.

<sup>3</sup> "La entrevista Díaz-Creelman", en Jesús Silva Herzog, *Breve historia de la Revolución mexicana. I. Los antecedentes y la etapa maderista*. México, FCE, 1960, pp. 112 y 117, cita extraída de José López Portillo y Rojas, *Elevación y caída de Porfirio Díaz*. México, Librería Española, pp. 362-369. Las cursivas son mías.

lugar es la fiel plasmación de la interpretación de Arendt respecto a los hombres que introdujeron la revolución en la escena política “[...] no fueron en absoluto partidarios de la novedad [...] habían llegado muchos de ellos contra su voluntad, a un punto del que no se podía volver”.<sup>4</sup>

Y esto es así, en primer término, no sólo porque para Madero el levantamiento armado había sido un último recurso, pero no la solución, ésta sólo podía serlo la libertad que garantiza la ley, por ello declara más tarde, ante la rebelión de Zapata: “Se ha pretendido que el objeto de la revolución de San Luis fue resolver el problema agrario; no es exacto: la revolución de San Luis fue para reconquistar nuestra libertad, *porque la libertad sola resolverá de por sí todos los demás problemas*”.<sup>5</sup>

Y, en segundo término, porque su propósito no era crear un nuevo orden, era restituir la libertad postulada por la Reforma que el régimen de Díaz había conculcado; de manera que, por paradójico que parezca, Madero sería el revolucionario por excelencia, a contrapelo de la típica mirada que incorpora el significado de revolución como la condensación simbólica de ruptura, origen, creación; en efecto, es el revolucionario conforme al sentido político originario de la palabra, ya que, tal como lo muestra Arendt, la incorporación del término *revolución* en el discurso y en la historia política se cifra en aspiraciones restauracionistas, por cuanto el concepto *revolución* acorde con la acepción tomada de la ciencia fisicomatemática remite a un movimiento regular, ni violento ni novedoso.<sup>6</sup>

Un elemento más que confirma esta interpretación es la dosis de verdad que encierran las palabras de Díaz en cuanto una teoría liberal sin más, en un pueblo carente de toda tradición liberal y sumido en los mayores rezagos políticos, especialmente sociales, conlleva que la sola libertad ni sea probable ni sea solución a los grandes problemas nacionales, tal como lo pretendía Madero. Pero hay algo más a destacar, en la perspectiva de Díaz el desarrollo mediante la educación, la industria y el comercio, que consideraba condición para un gobierno libre, aunque tuviera una importante dosis de demagogia, significa, como agudamente lo apunta Villegas, que: “Díaz llamó la atención sobre el aspecto económico y social de los problemas de México, subrayó su importancia, y, al menos dentro de la teoría, les otorgó prioridad sobre los problemas que planteaba la instalación de la democracia”.<sup>7</sup>

Sin embargo, por razones obvias no fue Díaz el que posicionó la cuestión social como el eje de sus políticas, pero tampoco lo fue Madero por otras

<sup>4</sup> H. Arendt, *Sobre la revolución*. Madrid, Alianza, 1965, p. 43.

<sup>5</sup> *Repertorio de la Revolución*, núm. 1. México, 1959. Citado por A. Villegas, *op. cit.*, p. 153.

<sup>6</sup> Véase H. Arendt, *Sobre la revolución*, pp. 43 y ss.

<sup>7</sup> A. Villegas, *op. cit.*, p. 148.



razones, su credo liberal; son en todo caso otros los responsables, políticos como los Flores Magón o intelectuales como Molina Enríquez, éste último en su agudo análisis de la cuestión agraria y su crítica a las limitaciones de las políticas del liberalismo reformista y, por ende, del credo liberal, por ello sostiene:

Todos los tribunales y todos los letrados en general, tienen que ver y son de hecho inclinados a ver en todas las cuestiones de propiedad la faz del interés privado, pareciéndoles que la faz contraria del interés social, no puede mostrarse sin ocultar propósitos aviesos. Ahora bien, entre nosotros, que somos una nación en el proceso de su formación orgánica, *el interés social* [...], *tiene por fuerza que predominar sobre el interés privado, so pena que esta nación no pueda existir* [...]<sup>8</sup>

Por su parte, los Flores Magón sostenían en el manifiesto del nuevo Partido Liberal la urgencia de atender las necesidades del pueblo como la única vía para alcanzar orden, paz y progreso, no pugnaban por la revolución, antes bien consideraban que atender estas prioridades era el antídoto para evitar su estallido, concebían la posibilidad de armonizar los intereses de las clases, y lograr la prosperidad fomentando la industria y manteniendo el apego a la ley. En ambos casos se formula un programa liberal de manera inequívoca, la novedad es el elemento social que introducen, sin embargo, ese elemento es una cuña que no puede menos que inestabilizar al discurso y a las instituciones liberales, y que introduce el disparador del pensamiento y las acciones revolucionarias.

Llama la atención la disonancia entre esta primera etapa del magonismo respecto a sus posturas anarquistas posteriores, pero también la disonancia entre el lema en que se cifra su programa: "Reforma, Libertad y Justicia", banderas al parecer ajenas a una estrategia revolucionaria, con el discurso en que se expresa dicho programa, el cual condensa los referentes que típicamente simbolizan a la Revolución:

Mexicanos:

He aquí el programa, la bandera del Partido Liberal, bajo la cual debéis agruparos los que no hayáis renunciado a vuestra calidad de hombres libres [...] los que sintáis contra nuestros tiranos esa rebelión de las almas indóciles al yugo, rebeliones benditas, porque son la señal de que la dignidad y patriotismo no han muerto en el corazón que las abriga.

<sup>8</sup> Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*. México, Problemas Agrícolas e Industriales de México, 1953. Citado en A. Villegas, *op. cit.*, p. 162.

[Es...] una lucha santa por la libertad y la justicia, para guiar vuestros pasos por el camino de la redención.

Formulan que frente a la esclavitud, la miseria y la vergüenza, la alternativa que proponen los liberales es la de la liberación, bienestar y honor que traerían consigo el mejoramiento económico y el ejercicio de la ciudadanía, por ello concluyen.

[...] venid al Partido Liberal que fraterniza con los dignos y los viriles, y unid vuestros esfuerzos a los de todos los que combatimos por la justicia, para apresurar la llegada de ese día radiante en que caiga para siempre la tiranía y surja la esperada democracia [...]<sup>9</sup>

Como se puede observar está presente la función redentora, el carácter ineludible de la lucha emancipatoria, la promesa de un futuro radiante, pero lo que se plantea no es la revolución, es la liberación de la tiranía, en este punto habría continuidad con la postura de Madero, sólo que a diferencia de Madero, para quien la lucha contra la tiranía acaba justificando levantarse en armas, es una lucha que tiene por meta la libertad, en cambio la meta para el nuevo liberalismo será una libertad social que implica la afirmación de reivindicaciones económicas y educativas como condición de las reivindicaciones políticas.

Serán estos los antecedentes que den curso abierto a la Revolución y sus banderas agraristas que no sólo buscan luchar contra la tiranía, sino contra cualquier forma de conducción que no se comprometa con la erradicación de la pobreza y la explotación.

Es importante destacar que fue un proceso cruzado por concepciones contrapuestas de lo que significaba luchar contra la tiranía, en efecto, para muchos de los líderes significaba aspirar a la libertad con base en el cumplimiento de las leyes y los derechos, particularmente la libertad política, y en el caso de muchos de éstos les permitió entrar a la contienda por el ejercicio del poder, en cambio para los más radicalizados significaba la liberación del pueblo de la coerción arbitraria.

Finalmente, la lucha contra la tiranía, por parte de los revolucionarios mexicanos, lo que ponía en juego, y en esto coincido con Arendt,<sup>10</sup> era el enganche entre libertad y liberación, así fuese interpretada la libertad como meramente política; prácticamente optar por la lucha armada implicó considerar a la liberación como la condición para la libertad; para quienes como reacción al agravio la prioridad era liberarse de la coerción el *quid* era la liberación no la libertad, lo cual pudo implicar hacer una equivalencia del poder con la violencia, una violencia desencadenada por la vida oprobiosa de las mayorías.

<sup>9</sup> "Plan del Partido Liberal", en Francisco Naranjo, *Diccionario biográfico revolucionario*. México, Imprenta Editorial Cosmos, 1935, pp. 249-263.

<sup>10</sup> Véase H. Arendt, *Sobre la revolución*, pp. 30 y 242.

Se podría decir que la lucha por la libertad a través de la liberación, le planteó a los líderes más conservadores el reto de contender con la fuerza incontrollable de las masas incorporadas a la lucha y la postura radicalizada de sus líderes, Carranza en su intento constitucionalista sería el vivo ejemplo. En tanto que para las masas envueltas en una lucha por la liberación no se tradujo en la mayoría de los casos, con todo y constitución de por medio, ni en liberación de los abusos del poder ni en liberación de la necesidad.

A este respecto, si nos atuviéramos a la postura arendtiana que define a los verdaderos revolucionarios como los que habrían propugnado por la libertad y por la construcción de formas constitucionales, en suma por la construcción y fundación de un orden nuevo, tendríamos que algunos de los que más insensibilidad y resistencia tuvieron hacia las condiciones de pobreza e ignominia del pueblo vendrían a ser los pilares de la Revolución mexicana, en tanto que los líderes y las huestes villistas y zapatistas que se guiaron por simbolizaciones libertarias y se expresaron en forma de revuelta, difícilmente podrían ocupar un lugar en el sitio de los héroes. Ésta, desde luego, es una interpretación de la que tomaría una prudente distancia.

En ese tenor es fundamental detenerse en uno de los ejes definitorios de la Revolución mexicana, para lo cual es conveniente insistir que el curso y el sentido de ésta —que por lo demás permite catalogarla como tal entre las revoluciones modernas—, se cifró en la incorporación de la cuestión social, cuyo proceso estuvo marcado por interpretaciones encontradas de la misma. Desde distintos frentes y en sus distintas etapas están los que, como Madero, Cabrera, e incluso Carranza, por sólo mencionar algunos, al adscribir una concepción liberal convencional, la cuestión social consistía en la lucha contra la tiranía, para quienes como Molina Enríquez, Zapata, Villa, Blanco, Múgica, adoptaron una postura radical, ésta consistía en luchar contra la pobreza.

Por cierto que para los zapatistas en un primer momento había sido la promesa de regulación de los despojos de tierras, inserta en el artículo 3o. del Plan de San Luis lo que los había llevado a sumarse al levantamiento maderista, será el incumplimiento de esa promesa lo que les llevará a radicalizar su postura cifrando su lucha en la desigualdad económica y toda suerte de injusticias. Al igual que a los autores del Plan de Ayala, del Plan de Tacubaya y del Plan Orozquista, les indigna la falta de visión de Madero respecto al problema agrario, y que su propuesta consista en que:

[...] si el pueblo quiere tierras, debe comprarlas, y si desea libertad debe trabajar para adquirirla [...]. [Por ello expresan de diversas maneras pero todos enfáticamente que...] El problema agrario en sus diversas modalidades es, en el fondo, la causa fundamental de la que derivan todos los males del país y de sus habitantes, y por esto se ha resuelto

que las diversas soluciones de ese problema deben comenzar a ejecutarse y a realizarse lo mismo que los demás ideales de la Revolución.<sup>11</sup>

Nuevamente, al considerar la línea de análisis de Arendt que juzga la irrupción de la cuestión social como lo que trastoca el sentido mismo de la política dentro de las sociedades modernas al invadir el mundo de la necesidad la esfera de los asuntos públicos, se puede decir que no le falta razón cuando cuestiona el empobrecimiento de la política reducida a administración, y que al darle curso a la irrupción de las necesidades en el campo político genera que la violencia sea una constante, pero su postura al ir a contrapelo de la historia plantea limitantes para comprender la especificidad del proceso revolucionario mexicano.

En efecto, al observarle desde una visión de conjunto es una causa que tiene el horizonte liberal como marco, al punto que aun las fuerzas que más se radicalizarían expresan una fidelidad a éste, como se deja ver en las medidas de apego a la ley para restituir a los despojados de sus tierras o en la propuesta de indemnización a los terratenientes, la propia incorporación de la cuestión social, que hace de la Revolución mexicana, como tanto se ha insistido, la primera revolución social del siglo XX, nunca abandonó ese horizonte, pero esa incorporación efectivamente le da su novedad.

No fue Carlos Salinas el inventor del *liberalismo social*, más allá del uso falaz que le imprimió, fue, en efecto, un liberalismo social el que se incubó en las luchas de las distintas facciones, en los programas y en la Constitución de 1917. Las bases teóricas de éste ya las había formulado Molina Enríquez desde 1908 al mostrar que no necesariamente el interés privado y el interés social estaban reñidos, el punto de armonización posible era el interés nacional, por ello a la defensa de la prioridad del interés social respecto al privado, como quedó registrado en una cita anterior, añade la puntualización: “[...] en nuestro país toda restricción de la propiedad privada que ayude a la formación y a la consolidación de nuestra nacionalidad, en tanto no ahogue la propiedad privada, será constitucional y por lo mismo legítima”.<sup>12</sup>

En el texto de la Constitución se habría dejado registro de la contextura multclasista de la sociedad mexicana, del compromiso ineludible con las masas y sus grandes rezagos, pero también con la burguesía que se consideraba pieza clave para el desarrollo, y de cuyas filas habían salidos connotados revolucionarios, esa fusión de perspectivas que es su mérito, también ha representado

<sup>11</sup> “Plan de Tacubaya que reforma al de San Luis Potosí”, en *Planes políticos y otros documentos*. México, FCE, 1954, pp. 55-60. El Plan de Tacubaya fue firmado por Paulino Martínez, Policarpo Rueda y Francisco Guzmán.

<sup>12</sup> A. Molina Enríquez, *op. cit.* Citado en A. Villegas, *op. cit.*, p. 162.

las mayores dificultades de su cumplimiento. Otra dificultad, punto en el que coincido con Villegas, con relación a los preceptos constitucionales: “[...] el criterio general que los guía, son susceptibles de distintas y elásticas interpretaciones, incluso se formularon de tal modo que así pudiera ocurrir”.<sup>13</sup>

Ciertamente, son tan elásticas que en el ámbito de los intereses lo que se ha acabado imponiendo es el interés del capital, en muchos casos promovido y protegido por la ley. Respecto a los derechos básicos, a diferencia de la interpretación de Arendt de que el gran logro de la revolución, en este caso francesa, no fue alcanzar “la vida, la libertad y la propiedad como tales, sino el ser concebidas como derechos inalienables”, en México, pese al marco constitucional, el reconocimiento de tales derechos, así como su afirmación sigue siendo, en importante medida, producto del poder y sus prerrogativas, fue una meta revolucionaria alcanzarlos para las mayorías, pero su afirmación e incluso su cabal reconocimiento como derechos sigue sin consolidarse.

En tal sentido, se podría afirmar que la simbolización del tiempo en el imaginario revolucionario que lo representa como creador de un nuevo comienzo, a diferencia de las efemérides de otras revoluciones, en las de la Revolución mexicana no hay “año uno”, es un proceso que se prolonga por más de diez años y en el que todos sus protagonistas y sus herederos se disputaron y se disputan el ser creadores de ese “año uno”.

Esa pugna ha acompañado a la historia de las interpretaciones y a los usos políticos de las construcciones simbólicas de las figuras revolucionarias, de sus banderas y del significado de sus gestas. Así, se puede contrastar la satanización del *Atila del Sur*, que llevó a Madero y sus seguidores a desconocerle a Zapata todo ideal, buena fe y trato de gentes, y a caracterizar su lucha, en el primer informe de gobierno, con estas palabras: “Por fortuna, ese amorfo socialismo agrario, que para las rudas inteligencias de los campesinos de Morelos sólo puede tomar la forma de vandalismo siniestro, no ha encontrado eco en las demás regiones del país”.<sup>14</sup>

En oposición a simbolizaciones que lo figuran como *el apóstol del agrarismo*, con lo que prácticamente condensan en su figura y en su lucha social la base para construir la legitimidad de los regímenes políticos posrevolucionarios.

Es esa lógica abierta de las construcciones simbólicas la que ha permitido interpretaciones y juegos de poder abusivos, al punto de volverles huecas, pero es esa misma apertura de toda construcción significativa la que permitiría mantener sus referentes y continuar pugnando por alcanzar muchos de los ideales revolucionarios incumplidos: justicia social y una democracia republicana.

<sup>13</sup> A. Villegas, *op. cit.*, p. 187.

<sup>14</sup> Citado por Felipe Ávila, “El ritual de Zapata”, en *Bi-Centenario*. Fascículo 2 de la *Revista Proceso*. México, mayo, 2009, p. 7.



## *La noción de tradición y la reflexión sobre la historia de la filosofía mexicana*

**Roberto Israel Rodríguez Soriano**

**E**n este ensayo daré argumentos para sostener que la reflexión sobre la historia de la filosofía mexicana reviste suma importancia en nuestro quehacer —inserto en una tradición específica— como filósofos mexicanos. De acuerdo con el objetivo anterior, lo primero será plantear elementos teóricos para precisar el concepto de *tradición*, como un concepto con sustento ontológico y epistemológico que incide directamente no sólo en nuestro quehacer filosófico, sino en nuestra configuración de la realidad. Para ello, seguiré algunos planteamientos de la analítica existencial de Heidegger, así como algunas ideas de la teoría metafísica y hermenéutica de Gadamer.

Una vez establecido lo anterior, desarrollaré los nexos entre el concepto de *tradición* y la reflexión sobre la historia de la filosofía, en específico, la mexicana.

### **La tradición**

Martin Heidegger en *Ser y tiempo* señala que el *ser ahí* (*Dasein*) es el único ente que puede plantearse la pregunta por el *ser*. Indicó que éste, el *ser ahí*, tiene una serie de rasgos particulares de sí mismo. El *ser ahí* o *Dasein* no se limita a ponerse delante de otros entes; el *ser ahí*, propiamente el humano, no es el sujeto, no es el ente privilegiado que pone el *ser*, sino simplemente el ente que no sólo *es* como los demás *entes*, sino que “está” en relación con el *ser*, y tiene como característica esencial la comprensión del *ser*.

Heidegger descubre que la esencia de este ente, del *ser ahí*, es la existencia, es decir, que no está determinado, que su esencia es, precisamente, su posibilidad. Su *ser* está siempre en juego. Siempre es algo no dado. Se afirma de este modo que el *ser ahí* es su posibilidad, posibilidad existencial. Esto es,

maneras posibles de existir concretamente. El *ser ahí* se determina como ente, en cada caso, partiendo de una posibilidad que él es. Entonces, cualquiera de los otros entes *son*, pero no existen. Sólo el humano, el *Dasein*, existe.

Asimismo, Heidegger señala que la primera determinación fundamental del *ser ahí* o *Dasein* es ser en el mundo, o mejor, estar en el mundo,<sup>1</sup> y una forma de estar en el mundo es la comprensión, que consiste en la aprehensión del mundo. El *ser ahí*, por la comprensión, se encuentra siempre con que ha revelado, de una cierta manera, al *ser* del mundo y a su propio *ser*. El *Dasein* alcanza su *ser* en la comprensión, por su aprehensión de sí mismo hacia lo posible. Éste, siempre ve hacia el porvenir y se comprende de frente a su poder *ser*. La comprensión se mueve en el dominio de sus posibilidades. El carácter mismo de la comprensión es denominado por Heidegger *pro-yecto*.<sup>2</sup> Proyectar es aquello que le permite al *ser ahí* ser justamente lo que la posibilidad le ofrece como tal.

La comprensión dirige al *ser ahí* en su proyecto según una visión concreta de los caminos que se ofrecen a su libertad. Lo que está comprendido como posibilidad tiene la facultad de desarrollarse. Entonces, la estructura existencial de pro-yecto-arrojado es el fundamento de la comprensión como operación significativa del *ser ahí*.<sup>3</sup>

El humano, el *ser ahí*, está en el mundo, se proyecta en y hacia el mundo. Uno de los modos de esa inserción del *ser ahí*, y tal vez el fundamental, es el habla (lenguaje). La comprensibilidad es siempre ya articulada, incluso antes de la interpretación apropiada. El habla es la articulación de la comprensibilidad. El pensar se hace a través del habla. Todo pensar es ya articulado a través del habla (*die Rede*), aun cuando no se traduzca en palabras. El lenguaje, o el habla, es el que abre al *Dasein* al mundo.<sup>4</sup>

Dice Heidegger en su conferencia titulada “El habla”:

Suele decirse que el hombre posee el habla por naturaleza. La enseñanza tradicional postula que el hombre, a diferencia de las plantas y

<sup>1</sup> En alemán *In der Welt sein*. José Gaos lo traduce como *ser en el mundo*. Por su parte, J. Eduardo Rivera traduce como *estar en el mundo*. El verbo alemán *sein* puede traducirse al español como el verbo *ser* o el verbo *estar*. Eduardo Rivera aduce que *estar en el mundo* expresa mejor el sentido de habitar en el mundo y, además, se subraya el aspecto existencial de la estructura del *ser* del *Dasein*. Señalamiento que me parece adecuado (Cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile, Universitaria, 2002, p. 464).

<sup>2</sup> M. Heidegger, *El ser y el tiempo*. Trad. de José Gaos. México, FCE, 2000, p. 162.

<sup>3</sup> Hans-Georg Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*. Madrid, Tecnos, 1993, p. 77.

<sup>4</sup> Jorge Eduardo Rivera traduce la palabra alemana *Rede* como discurso. Dice Heidegger en *Ser y tiempo* que el fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el



del animal, es el ser viviente capaz de habla. Esta frase no quiere decir solamente que el hombre, además de otras facultades, posee también el hablar. Quiere decir, que solamente el habla capacita al hombre ser aquel viviente que, en tanto que hombre, es. El hombre en tanto que hablante.<sup>5</sup>

Entonces, es el habla a través de lo cual el humano se proyecta hacia el mundo. Precisamente, a través del comprender, que articula el habla, el *ser ahí* se proyecta sobre la posibilidad del estar en el mundo, es decir, existir como posibilidad.<sup>6</sup>

Ahora bien, el *ser ahí*, el humano, es un ente temporal. Dice Heidegger en *Ser y tiempo* que el *ser ahí* es temporal en el “fondo de su ser”.<sup>7</sup> Esta temporalidad, que consiste en la historicidad, es una determinación ontológica del *ser ahí*. El humano sólo puede comprenderse por las posibilidades de existencia que le abre el mundo el lenguaje. Pero esa apertura sólo puede darse a partir de la herencia que trae consigo el lenguaje. El lenguaje mismo es transmitido por la tradición que es, a la vez, lenguaje.<sup>8</sup> Pasado, presente y futuro se entrecruzan en el lenguaje.<sup>9</sup>

El *estado de yecto*, es decir, el estar arrojado al mundo, implica una tradición de posibilidades transmitidas.<sup>10</sup>

El lenguaje, con su dimensión temporal, nos permea, nos traspasa, nos constituye en el sentido de que nos abre las posibilidades en nuestro estar en

*habla*. Y que el *habla* es la articulación de la *compresibilidad* del *estar en el mundo* (M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 184).

<sup>5</sup> M. Heidegger, “El habla”, en *De camino al habla*. Barcelona, Serbal, 2002, p. 9.

<sup>6</sup> M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 418.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 497.

<sup>8</sup> María Antonia González Valerio, “Rememoración y tradición: la hermenéutica entre Heidegger y Gadamer”, en *Signos Filosóficos*, núm. 10. México, UAM-Iztapalapa, julio-diciembre, 2003, p. 88.

<sup>9</sup> Dice Heidegger en *Ser y tiempo* que el cuidado (*Sorge*), es decir, la anticipación del *Dasein* en su *estar en el mundo* (“anticiparse-a-sí-estando-ya-en-el-mundo” o “pre-ser-se-ya-en el mundo”), es temporal y tiene varios momentos estructurales: *a)* el *comprender*, *b)* la *disposición afectiva*, *c)* la *caída* y *d)* el *discurso*. 1. A través del comprender el *Dasein* puede desarrollar sus posibilidades del mirar en torno o del contemplar. Es el “proyectante estar vuelto hacia un poder-ser por mor del cual el *Dasein* existe cada vez”. El comprender se fundamenta en el futuro; 2. Este comprender siempre se hace desde una disposición afectiva, un estado de ánimo y se temporiza en el pasado (habersido); 3. La *caída*, el extrañamiento del *Dasein* en que se le oculta su *poder ser*, tiene sentido en el presente; 4. Finalmente, el *discurso (habla)* es el que articula la apertura al mundo, constituida por el comprender, la disposición afectiva y la caída (M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 157-158).

<sup>10</sup> M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 414.

el mundo. El lenguaje constituye la tradición, lo que se hereda y que es parte constitutiva del humano, del *Dasein*. Todo lo que pensamos, lo pensamos desde una tradición. Dice el mismo Heidegger: “De cualquier modo que intentemos pensar, y pensemos lo que pensemos, pensamos en el campo de la tradición. Ésta prevalece cuando nos libera del pensar en lo pasado para pensar por adelantado, lo que ya no es ningún planear. Sólo cuando nos volvemos con el pensar hacia lo ya pensado, estamos al servicio de lo por pensar”.<sup>11</sup>

Entonces, ¿por qué reflexionar sobre la tradición?, porque los humanos somos tradición, somos historicidad.

La palabra *tradición*, del latín *traditio*, *traditionis*, significa *entrega*, *lo que se nos da*. Precisamente, lo que heredamos. Pero ese heredar es una acción activa, es decir, lo que adquirimos en la rememoración.<sup>12</sup> Es algo que constituye nuestra propia existencia, pero que se encuentra en constante transformación. Señala Gadamer que:

[...] como seres finitos, estamos en tradiciones, independientemente de si las conocemos o no, de si somos conscientes de ellas o estamos lo bastante ofuscados como para creer que estamos volviendo a empezar (ello no altera en nada el poder que la tradición ejerce sobre nosotros). Pero sí que cambia algo en nuestro conocimiento si arrastramos las tradiciones en las que estamos y las posibilidades que nos brinda para el futuro, o si uno se figura que puede apartarse del futuro hacia el cual estamos viviendo ya, programar y construir todo de nuevo. Por supuesto, tradición no quiere decir mera conservación, sino transmisión. Pero la transmisión no implica dejar lo antiguo intacto, limitándose a conservarlo, sino aprender a concebirlo y decirlo de nuevo.<sup>13</sup>

Me gustaría destacar la última parte de la cita anterior: la transmisión no implica dejar lo antiguo intacto. La tradición no es algo a lo que tengamos acceso in-mediatamente. Su acceso está precisamente mediado por la misma tradición, por el lenguaje, el habla, que es la tradición.

Nuestra vida cotidiana es un caminar en la simultaneidad del pasado y del futuro. Un futuro como horizonte abierto y un pasado como algo irrepetible.<sup>14</sup> La tradición corre entre esos dos horizontes. La tradición debe ser interpretada.

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Identidad y diferencia*. Barcelona, Ánthropos, 1990, p. 97.

<sup>12</sup> *Rememorar* es el acto de traer a la memoria (*Andenken*) el pensamiento ya pensado, lo que implica el acto de recuperar el pasado a través de su distorsión y recuperación (M. A. González Valerio, “Rememoración y tradición: La hermenéutica entre Heidegger y Gadamer”, en *op. cit.*, pp. 90-92).

<sup>13</sup> H.-G. Gadamer, *La actualidad de lo bello*. Barcelona, Paidós, 1991, p. 116.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 41-42.

Interpretar es encontrar las posibilidades propias al interior de la tradición que soy y estoy, que ha pasado, pero que opera en el presente propio.<sup>15</sup>

Gadamer señala que la investigación histórica, misma que es interpretación, está “soportada” por el movimiento histórico en que se encuentra esa misma reflexión histórica.<sup>16</sup> Por lo tanto, esta reflexión no puede estar orientada “teleológicamente” desde el objeto hacia el que se dirige la investigación. Se necesita de un proceso hermenéutico para la reflexión histórica, el cual supone una fusión de horizontes, la relación dialéctica entre pasado y presente, entre la tradición que produce el texto<sup>17</sup> y la tradición que reflexiona sobre el texto. Esto quiere decir que la reflexión histórica requiere, como acción fundamental, la comprensión de la tradición y un desplazamiento hacia el acontecer de la tradición en que se producido un texto.<sup>18</sup> En el acto de comprensión, como conciencia histórica, se experimenta por sí misma la relación de tensión entre el texto que supone una tradición, y la mirada desde el presente. Precisamente, en palabras de Gadamer, la “tarea hermenéutica consiste en no ocultar esta tensión en una asimilación ingenua, sino en desarrollarla conscientemente”.<sup>19</sup> Una verdadera comprensión significa recuperar los conceptos de un pasado histórico de manera que se contenga, en esta recuperación, nuestro propio concebir. Entonces, en el caso específico de la filosofía, la reconstrucción de las preguntas que animaron las respuestas filosóficas pasa a nuestro propio preguntar, es decir, sólo adquieren sentido a través de nuestro cuestionamiento.

### Tradición, hermenéutica e historia de la filosofía mexicana

Quiero comenzar este apartado con una cita de Mario Magallón que me parece coincide con lo hasta aquí dicho:

<sup>15</sup> Félix Duque, *Los destinos de la tradición. Filosofía de la historia de la filosofía*. Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 138-139.

<sup>16</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 2005, vol. 1, p. 353.

<sup>17</sup> Aquí debe entenderse texto en un sentido amplio, como lenguaje, el cual es siempre diálogo. Ricoeur señala que la noción de *texto* implica lo escrito, el diálogo y la significación. Dice este autor que el escrito surge como un discurso con “intención de decir” y que ese escrito es la inscripción directa de esa intención, es decir, tiene una intención dialógica y que a la vez requiere de la significación (Paul Ricoeur, “What is a Text? Explanation and Understanding”, en *Hermeneutics and the Human Sciences*. Ed. de J. B. Thompson. Nueva York, Universidad de Cambridge, 1998, p. 147).

<sup>18</sup> Gadamer precisa sobre el acto de la comprensión, que ésta debe “pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en que el pasado y el presente se hallan en continua mediación” (H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, vol. 1, p. 360).

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 377.

Sabido es, desde la época moderna, que el hombre es historia, es temporalidad, es circunstancialidad: porque en ella se muestra su continuo hacerse y desarrollarse; es el ente que se “es”, por haber sido de algún modo esto o aquello. [...] El hombre es en su existencia un constante hacerse, un proyecto y comprensión de la posibilidad peculiar de desarrollarse; proyección de un sentido que por circunstancialidad e historicidad es tiempo continuo dialécticamente prolongado por su “gestar histórico” pues lo propio del hombre es la historia. Pero ¿esta historia ha sido común a todos los hombres y sociedades? Vista en el marco de aquella concepción europea, la respuesta en definitiva es no [...] <sup>20</sup>

Creo que ha quedado clara la idea de que la tradición, la historia, la historicidad, es un componente ontológico de nuestra existencia humana. Historia puede ser entendida como circunstancia, que es también tradición.

Pensar la filosofía a través de la tradición, de la circunstancialidad, es hacer historia de la filosofía y filosofía de la historiografía de la filosofía. Para ello se necesita de un reflexionar filosófico que cumpla una función interpretativa a través de criterios metodológicos y epistemológicos, a través de la hermenéutica, como lo señalaba Gadamer. Es ésta la que permitirá el esclarecimiento y guiará las operaciones que posibiliten entender e interpretar los textos o documentos.<sup>21</sup> En otras palabras, la hermenéutica busca comprender el texto por medio de una crítica aplicada como epistemología al texto.<sup>22</sup>

Ahora bien, hago las preguntas: ¿por qué reflexionar sobre la tradición filosófica? y ¿por qué reflexionar sobre la historia de la filosofía?; o haciendo estas preguntas más concretas: ¿por qué reflexionar sobre *nuestra* tradición filosófica? y ¿por qué reflexionar sobre la historia de la filosofía mexicana?

Reflexionar sobre la historia de la filosofía a través de la circunstancialidad, de la tradición, implica un ejercicio de conocernos a nosotros mismos, conocer “nuestra apertura”, nuestra posibilidad del propio filosofar. Como se ha señalado más arriba, el no conocer, el no querer conocer, el ignorar o el

<sup>20</sup> Mario Magallón Anaya, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*. México, UNAM, CCYDEL, 1991, p. 131.

<sup>21</sup> Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial*. Barcelona, Herder, 1996, p. 14.

<sup>22</sup> Se puede entender por hermenéutica: “el arte y ciencia de interpretar textos, entendiendo por textos aquellos que van más allá de la palabra y el enunciado. Son por ello, textos hiperfrásticos, es decir, mayores que la frase. [...] La hermenéutica interviene donde no hay un solo sentido, es decir, donde hay polisemia. [...] La hermenéutica, pues, en cierta manera, descontextualiza para recontextualizar, llega a la contextualización después de una labor elucidatoria y hasta analítica” (M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México, UNAM, FFL/Itaca, 2005, pp. 13-14).

negar la propia tradición, no implica que no se esté en ella y que no se piense a través de ella.

Dice Ortega y Gasset:

[...] hacemos siempre nuestra filosofía dentro de tradiciones determinadas de pensamiento en las cuales nos hallamos tan sumergidos que son para nosotros la realidad misma, y no las reconocemos como particulares tendencias o ensayos de la mente humana que no son los únicos posibles. Sólo estaremos en la plena posesión de estas tradiciones, que son como nuestro subsuelo intelectual, si las sabemos bien, en sus más decisivos secretos, poniendo al descubierto sus más "evidentes supuestos".<sup>23</sup>

Se debe de comprender que las ideas filosóficas se producen en circunstancias determinadas para responder a problemas específicos que se generan en esas mismas circunstancias. Asimismo, se debe comprender, con el mismo Ortega y Gasset, que pensar es dialogar con las circunstancias.<sup>24</sup>

La razón, el *logos*, sólo existe real e históricamente. No es una entidad trascendente que se basta así misma, que es universal y a-histórica. Siempre está referida a lo dado sobre lo que se ejerce.<sup>25</sup>

La tradición no es la limitación del filosofar, es su posibilidad. Pensar dentro de una tradición filosófica propia no implica la inadecuada idea de que

<sup>23</sup> José Ortega y Gasset, *Historia como sistema*. Madrid, Espasa-Calpe, 1971, p. 112.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>25</sup> Incluso las teorías metafísicas y ontológicas que se elaboran con la pretensión de ser universales, provienen de situaciones históricas contingentes y concretas. Al respecto se puede referir a Gianni Vattimo, quien señala: "Es cierto de todas las filosofías que, en alguna medida, ellas, si no son explícitas 'ontologías de la actualidad' (lo que es cierto al menos para las filosofías posteriores a Hegel, como ha dicho también Habermas), son siempre respuestas a preguntas contingentes. Así, por ejemplo, la misma filosofía trascendental kantiana nació de responder, por una parte, a una exigencias de fundamentación de la validez universal del saber que había madurado en el curso de la revolución científica moderna, y por otra, a una exigencia de defensa de las 'razones del alma', también profundamente ligada a esa misma revolución científica. Aún más: los orígenes de la hermenéutica, como lo ha mostrado Dilthey, están profundamente ligados a los problemas religiosos, sociales y políticos surgidos con la Reforma protestante. En fin, el existencialismo del presente siglo [siglo XX], y antes que él la crisis del neokantismo, no son pensables fuera del marco histórico caracterizado por las primeras muestras de la sociedad de masas que son perceptibles en el Nietzsche de la segunda Consideración intempestiva, pero aun antes en el individualismo kierkegaardiano, por el nacimiento de la antropología cultural y por la crisis de los fundamentos de la ciencia" (Gianni Vattimo, *Más allá de la interpretación*. Barcelona, Paidós/Universidad Autónoma de Barcelona, 1995, pp. 47-48).

sólo se pueden reflexionar problemas locales. Se deben pensar los problemas universales, problemas que competen a todos los humanos. Pero la única vía, por razones ontológicas y epistemológicas anteriormente expuestas, es a través de la particularidad que implica la propia tradición. Insisto, tener y asumir una tradición filosófica no significa hacer únicamente planteamientos filosóficos particulares, ni utilizar sólo conceptos filosóficos locales. Significa una adopción y apertura a marcos teóricos-conceptuales de pensamiento de distintas tradiciones desde la propia tradición. Esto sólo se puede hacer si estos marcos teóricos y conceptuales adquieren sentido y significación en la tradición propia.

La filosofía, en una tradición específica, puede reflexionar sobre cualquier tipo de problemas, pero desde el marco de la tradición propia. Según Leopoldo Zea, la filosofía que pretenda ser Filosofía debe plantearse bajo la preocupación de problemas de carácter universal, es decir, problemas que son comunes a todos los humanos por el hecho de ser humanos.<sup>26</sup> Dentro de esta perspectiva la Filosofía que desarrollemos dentro de nuestra tradición filosófica mexicana o latinoamericana debe abarcar e incluirse en la reflexión de problemas comunes a toda la filosofía.

En esta misma perspectiva, hacer historia de la filosofía es un proceso de autoconocimiento del mismo pensamiento; es conocer la tradición desde la cual filosofamos, que podemos negar, ignorar o desconocer, pero que siempre está ahí como telón de nuestra reflexión. Hacer historia de la filosofía es hacer la rememoración de la tradición filosófica desde la cual estamos filosofando, desde la cual los filósofos concretos hacemos filosofía concreta.

Señalaba muy atinadamente Arturo Andrés Roig que después de Hegel hacer historia de la filosofía es en sí mismo hacer filosofía, y que la filosofía consiste en una praxis.<sup>27</sup> Roig está de acuerdo con Hegel cuando propone que la filosofía es un *faciendum* (haciendo, construyendo) y no un *factum* (un hecho). Sin embargo, con lo que no está de acuerdo el filósofo argentino con la perspectiva de la filosofía de la historia de Hegel, es el rechazo de este último a la contingencia, es decir, la afirmación de que hay un único sistema

<sup>26</sup> Cf. Leopoldo Zea, *En torno a una filosofía americana*. México, El Colegio de México, 1945, p. 63.

<sup>27</sup> Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, FCE, 1981, p. 86. Para Hegel, la filosofía es un sistema en evolución, y esta evolución estaba sustentada en la historia misma de la filosofía. La filosofía es una marcha progresista a través de una serie de fases y momentos de evolución que se encaminaban teleológicamente. Por lo tanto, hacer historia de la filosofía era hacer filosofía, en ese reconocimiento de la evolución de la *idea* hacia el saber absoluto que supone la misma filosofía. De esta forma sentencia Hegel: "el estudio de la historia de la filosofía es el estudio de la filosofía misma y no podía ser de otro modo" (G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México, FCE, 2002, vol. 1, p. 34).

posible que funciona como *a priori* absoluto y que se encuentra contenido en el Espíritu Absoluto.<sup>28</sup> Lo que implicaría que sólo existe una sola filosofía. Y lo que resulta de esta visión, es la supeditación de la historia de la filosofía a un esquema de una lógica en la que se cree poder someter toda forma de pensamiento a una necesidad silogística.<sup>29</sup> Desde esta perspectiva, la subjetividad, y lo que llama Roig “*a priori* antropológico”, quedan anulados y absorbidos. Roig llama “*a priori* antropológico” a la voluntad de un sujeto de ponerse a sí mismo como sujeto. El ponerse implica el rescate de la cotidianidad.<sup>30</sup> Y, precisamente, éste es el principio de todo filosofar y de cualquier reflexión sobre la historia de la filosofía. Dice Roig al respecto: “El *a priori* antropológico es el acto de un sujeto empírico para el cual su temporalidad no se funda ni en el movimiento del concepto, ni en el desplazamiento lógico de una esencia a otra”.<sup>31</sup> Como sujeto empírico es contingente y determinado, viviente, volitivo e intencionado. Como he señalado más arriba, es un sujeto circunstancial. Estos señalamientos son de suma importancia para poder precisar el concepto de tradición filosófica y su aplicación a la historia de la filosofía.

Ahora bien, la rememoración de la tradición tiene que obedecer a la dinámica y al marco conceptual de la misma tradición. No se puede violentar esa historicidad que es la tradición y que, a final de cuentas, somos nosotros. No se deben utilizar marcos conceptuales que se pretendan universales al hacer historia de la filosofía.<sup>32</sup> No es posible negar que todas las tradiciones filosóficas tengan en común problemas, temas, métodos, metodologías de análisis, problemáticas ontológicas y epistemológicas, pero esto no implica que existan categorías de análisis universales para la filosofía misma y para su historia.<sup>33</sup>

Decía José Gaos que al ejercicio filosófico, el ejercicio de la razón, se le impone la tarea de estudiar la vida propia, pero con su radical historicismo de la misma filosofía.<sup>34</sup> Estudiar la filosofía con su historia, la historia que es la realidad de la historicidad humana.<sup>35</sup> Y si se acepta esta premisa, el ejercicio

<sup>28</sup> A. A. Roig, *op. cit.*, p. 98.

<sup>29</sup> *Idem.*

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>31</sup> *Idem.*

<sup>32</sup> Al respecto de este problema referido al caso de la filosofía latinoamericana puede consultarse el interesante debate entre Augusto Salazar Bondy (*¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, Siglo XXI, 1988) y Leopoldo Zea (*La filosofía americana como filosofía sin más*. México, Siglo XXI, 2007).

<sup>33</sup> Cf. M. Magallón Anaya, *Filosofía, tradición, cultura y modernidad desde América Latina*. Culiacán, Universidad Autónoma de Sinaloa, 2008, pp. 13 y ss.

<sup>34</sup> José Gaos, “El pensamiento hispano-americano. Notas para una interpretación histórico-filosófica”, en *Obras completas. VI. Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*. México, UNAM, 1990, p. 33.

<sup>35</sup> *Idem.*

filosófico tiene que reflexionar sobre la situación histórica concreta del lugar y del tiempo desde donde se filosofa.

En el caso concreto que nos atañe, somos mexicanos y también somos latinoamericanos. No afirmo lo anterior por un nacionalismo ramplón, sino por las razones ontológicas anteriormente expuestas. Estamos dentro de la tradición filosófica mexicana, y en un grado de más generalidad, estamos dentro de la tradición filosófica latinoamericana, nos guste o no, lo aceptemos o no, lo afirmemos o lo neguemos.

En esta situación es necesario *rememorar* nuestro pasado filosófico, recuperar nuestra tradición filosófica, a través de una teoría hermenéutica que debe incluir una reflexión sobre la filosofía de la historia y de la historia de la filosofía.

En este sentido, la propuesta que hace Mauricio Beuchot al respecto de la filosofía mexicana resulta sumamente interesante: “La influencia que se espera de la filosofía en México, dependerá de la misma idea de filosofía que tengamos”.<sup>36</sup> Continúa explicando que es necesario hacer filosofía política basándola en una ética, para lo cual se necesita una antropología filosófica, y para ello se necesita la ontología, la epistemología, la filosofía de la historia y hasta la ética.<sup>37</sup> En su perspectiva, la filosofía de la historia es de suma importancia para criticar el modo como se ha escrito la historia de la filosofía en México. Esto no sólo en un ángulo referencial, es decir, para ver con cuanta certeza se ha hecho, sino que también desde un ángulo de sentido, para ver qué significaciones se le han dado.<sup>38</sup> A lo anterior añadido, la importancia de hacer historia de la filosofía también se encuentra en determinar qué significaciones y qué determinaciones se le pueden dar a la misma filosofía.

Nuestra tradición filosófica mexicana, como lo señala Carmen Rovira, está conformada de un pensamiento “a veces confuso y falto de rigor”, pero que es valioso por lo que posibilita a nuestro filosofar,<sup>39</sup> por la apertura que da a nuestro filosofar.

## Consideraciones finales

Creo haber dado argumentos suficientes para precisar una noción del concepto de *tradición* que implica un fundamento ontológico y epistemológico. Los

<sup>36</sup> M. Beuchot, “La función de la filosofía en México”, en *La filosofía mexicana ¿incide en la sociedad actual?* México, Torres Asociados, 2008, p. 69.

<sup>37</sup> *Idem.*

<sup>38</sup> *Idem.*

<sup>39</sup> María del Carmen Rovira Gaspar, “¿Nuevas rutas en la filosofía en México en el siglo XXI?”, en Mario Miranda y Norma Delia Durán, coords., *La filosofía mexicana entre dos milenios*. México, UNAM, FFL, DEGAPA, 2002, p. 40.



humanos somos historicidad, somos tradición. Ésta es una determinación de nuestra existencia. Así, la tradición es a la vez lenguaje, y ésta es la forma de proyectarnos hacia el mundo, en nuestro estar en el mundo.

Este concepto sirve para fundamentar, en primer lugar, la necesidad de la reflexión sobre la historia de la filosofía, y, en segundo lugar, la historia de la filosofía mexicana como actos de autoconocimiento, en la medida en que estamos y vivimos en una tradición específica. La rememoración de ésta se vuelve una tarea necesaria y determinante en nuestro quehacer filosófico actual.

Cuestiones de igual importancia y relevancia tienen que ver con la metodología de esa filosofía de la historia y de la historia de la filosofía que deben estar presentes en nuestra reflexión filosófica.<sup>40</sup>

Para finalizar, quiero proponer otra implicación para nuestro quehacer filosófico que trae consigo el estudio y la reflexión sobre la propia tradición. El conocer la circunstancia en la que se ha desarrollado y se desarrolla nuestra tradición implica un ejercicio de recuperación histórica, de memorización. Decía José Gaos en 1943 que “la reflexión del pensamiento hispano-americano sobre sí mismo entraña una reflexión sobre Hispano-América”.<sup>41</sup> ¿Qué quiere decir esto? Si se quiere hacer una historia de la filosofía hispanoamericana, una rememoración de la tradición filosófica hispanoamericana, debemos filosofar sobre nuestra situación histórica concreta; debemos reflexionar sobre los problemas históricos de Hispanoamérica en general y de México en particular. Esta reflexión debe estar acompañada por la característica esencial de la filosofía que es la crítica. ¿Qué implica esto? Implica un posicionamiento desde el cual dirigir esa mirada crítica. La filosofía, con la determinación de su tradición, implica un compromiso ético, un compromiso de praxis, un compromiso transformador y liberador.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> A este respecto existen variados y valiosos esfuerzos. Filósofos mexicanos y latinoamericanos que se han ocupado y que se ocupan en construir una teoría general de la historia de la filosofía y de su metodología.

<sup>41</sup> J. Gaos, “Significación filosófica del pensamiento hispano-americano (notas para una interpretación histórico-filosófica)”, en *Cuadernos Americanos*. México, UNAM, marzo-abril, 1943, vol. VIII, núm. 2, p. 82.

<sup>42</sup> El sentido de utilidad y practicidad es una exigencia de la filosofía moderna. Puede pensarse en la exigencia de utilidad en la filosofía cartesiana. Se puede señalar la crítica que establece Descartes contra la filosofía especulativa: “en lugar de esta filosofía especulativa que se enseña en las escuelas se podría encontrar una práctica mediante la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan claramente como conocemos diversos oficios de nuestros artesanos, podríamos emplearlos del mismo modo en todos los usos para que sean propios, y, de ese modo, convertirnos en dueños y señores de la naturaleza, cosa que no sólo es de desear por la invención de una infinidad de artificios que harían que gozásemos sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las co-

Todo pensar, todo filosofar, implica en sí mismo un posicionamiento político,<sup>43</sup> precisamente por el peso de la historia y de la tradición. Entonces, el filósofo mexicano o latinoamericano tiene que asumir ese posicionamiento y de esta forma responder a sus exigencias históricas en vías de una transformación social. Gran parte de estas exigencias deben buscarse en la rememoración histórica, lo que implica también la rememoración de la historia de la filosofía.

modidades que en ella se encuentran, sino, principalmente también, por la conservación de la salud que es indudablemente el primer bien y el fundamento de todos los demás bienes de esta vida” (René Descartes, *Discurso del método*. Madrid, Edaf, 1998, p. 93). Y en otra parte continúa: “Este modo de filosofar [especulativo] es siempre muy cómodo para las personas medianías; porque la oscuridad de las distinciones de los principios de los que se sirven es causa de que puedan hablar de todo tan atrevidamente como si supieran sostener cuanto dicen contra los más sutiles y hábiles, y sin que haya medio de convencerlos nunca” (*ibid.* p. 100).

<sup>43</sup> Debe entenderse lo *político* en el sentido más amplio, como nuestra posición, consciente e inconsciente, en el entramado de relaciones sociales y culturales de una determinada comunidad.

## *Procesos de subalternización en filosofía política: otras genealogías posibles*

**María Eugenia Borsani**

### **A propósito de ciertas precisiones conceptuales: decolonialidad y subalternidad**

Como líneas iniciales de este escrito daremos cuenta de dos conceptos que modulan el trabajo y que dada su circulación relativamente reciente obligan a una primera presentación. Se trata de las nociones de *decolonialidad* y *subalternidad*. Para tales efectos, se torna necesario referir a un programa académico-político surgido hace aproximadamente década y media de parte de un equipo de intelectuales, quienes en su gran mayoría son latinoamericanos radicados en Estados Unidos, procedentes de distintas disciplinas.

Este grupo funda el Programa Modernidad-Colonialidad (PMC), a finales de la década de los noventas. Entre los miembros de este colectivo cabe nombrar a Walter Dignolo (semiólogo argentino); Aníbal Quijano (sociólogo peruano); Edgardo Lander (sociólogo venezolano); Enrique Dussel (filósofo argentino, radicado en México); Catherine Walsh (lingüista estadounidense, radicada en Ecuador); Arturo Escobar (antropólogo colombiano); Santiago Castro-Gómez (filósofo venezolano); Nelson Maldonado-Torres (filósofo puertorriqueño); Zulma Palermo (argentina, dedicada a la crítica cultural latinoamericana); Ramón Grosfoquel (filósofo puertorriqueño), y tantos otros. Nuevos miembros de distintas latitudes se sumaron al grupo inicial a partir de la expansión que la propuesta –decolonial, que es la perspectiva que este colectivo propicia– ha venido teniendo en el último lustro. Los antecedentes y las influencias teóricas que confluyen en este grupo son de muy disímil extracción, lo que impide plantear una linealidad teórica y temática de los mismos. Entre ese heterogéneo conjunto de fuentes cabe hacer mención a la teoría de la dependencia; a la filosofía latinoamericana de los años sesentas y setentas del siglo pasado; a la metodología cualitativa de la investigación-acción participativa de Orlando

Fals-Borda; a Immanuel Wallerstein y sus desarrollos referidos al sistema-mundo moderno; a los estudios poscoloniales del sureste asiático que contribuyeron a la creación del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, más las corrientes multiculturalistas estadounidenses de mediados de los ochentas y a la filosofía africana, entre muchos otros nutrientes teóricos.

Claro está que no se trata de un colectivo homogéneo, hay integrantes que muestran mayor involucramiento con el PMC y hay quienes dan cuenta de cierta afinidad con el proyecto decolonial que persigue el PMC. Lo cierto es que entre los miembros fundadores e integrantes más recientes hay acuerdo en algunos puntos nodales que a continuación presentaremos para dotar a la decolonialidad y a la subalternidad de ciertos contornos conceptuales:

a) La modernidad no pudo serlo sin la colonialidad, ésta es constitutiva del proyecto moderno. Esto implica, entonces, que las aristas conquistadoras y brutales de la modernidad no son consecuencias indeseadas del espíritu expansionista europeo, sino inescindibles del mismo, la relación es entonces de inherencia, constitutiva reiteramos, no es derivativa, según lo ha planteado Walter Dignolo. De tal modo, la colonialidad es condición *sine qua non* de la modernidad; el desarrollo de la empresa conquistadora, depredadora e imperial está en las entrañas mismas de la modernidad. La colonialidad es entonces, reverso, lado oculto y oscuro de la modernidad. Esta premisa desbarata la imagen salvífica de la modernidad amarrada a progreso, desarrollo incesante, ininterrumpido de la razón. Por el contrario, la razón moderna es la razón conquistadora que ha colonizado seres, tierras, mares, saberes, ordenamientos políticos y más. La razón moderna aliada a avance, buenaventura y mañana venturoso para la humanidad es un rostro cuya contrapartida es el exterminio y la conquista. El momento fundacional se ubica en tiempos de desarrollo del circuito comercial del Atlántico en el siglo XVI, lo que ha sido denominada primera modernidad por Enrique Dussel.

Cabe distinguir el colonialismo, en tanto apropiación de la soberanía de un pueblo por parte de una fuerza extranjera, de colonialidad. La colonialidad sobrevive al colonialismo, según bien lo ha presentado Nelson Maldonado-Torres. Tal pervivencia se ve en el modo en que han quedado colonizadas las esferas del ser (colonialidad ontológica), del saber (colonialidad epistémica) y del poder (colonialidad política y económica). La acción intrusora moderna colonial deja su huella indeleble y persistente como efectiva en las distintas órbitas señaladas —ser, saber y poder— pese a que se dé por finalizada la invasiva acción colonial, momento en que los pueblos se asumen como soberanos en la esfera diplomática.

b) La modernidad diseña la alteridad, en una suerte de brecha entre lo propio y lo otro. Lo otro es instalado en un espacio no solamente de diferencia, sino de distinto/inferior. Queda así lo otro no europeo ubicado en un vínculo de subalternidad con respecto a la primacía y superioridad europea. Lo subalterno<sup>1</sup> es un *alter* y sub-*alter*. Así ha sido inscrito a partir de la invención de la categoría de raza (Aníbal Quijano), que pondera los rangos de seres, unos humanos, otros no tanto, y otros expulsados a la sub-humanidad, sin más. La relación de subalternidad es resultado del diseño de la alteridad que queda subsumida en un vínculo de inferioridad ontológica, epistémica y política respecto a lo europeo. Es decir, la subalternidad lo es en virtud de una estratificación de la humanidad impuesta por el constructo raza y procede del discurso hegemónico que sostiene jerarquizaciones y con ello segregaciones.

En el marco del PMC, la perspectiva decolonial prefiere hablar de “procesos de subalternización”<sup>2</sup> para dar cuenta de ésta en términos de una intencional construcción, que es posible desestabilizar, propendiendo entonces a descolonizar el diseño de tal constructo. Lo mismo ocurre con el concepto *raza*: mientras la idea de raza apunta a fijezas irreversibles, el concepto “proceso de racialización” deja entrever a éste como un fenómeno que se fue desarrollando y construyendo en virtud de los designios de la empresa colonial moderna.

<sup>1</sup> Recuérdese que el concepto de subalterno fue oportunamente acuñado por Antonio Gramsci a cuenta de una vuelta de tuerca del concepto *proletariado*. En los inicios de los años ochentas del siglo pasado el término subalterno identifica a un grupo de intelectuales indios, en su gran mayoría historiadores, quienes fundan el Grupo de Estudios Subalternos, bajo la dirección de Ranajit Guha. Como cometido inicial de este equipo estaba la acción deconstructiva sobre la marca colonial que impregnó la historiografía de India. Se incluye a este grupo en el marco de los estudios poscoloniales, entre los que cabe nombrar a Dipesh Chakrabarty, Gayatri Chakravorty Spivak, Achille Mbembe, Partha Chatterjee y más. Existen puntos de cercanía y afinidad teórica entre los poscoloniales y los decoloniales, como también diferencias, entre una de estas últimas cabe señalar que los poscoloniales sostienen que la acción colonial se da en el momento de intrusión de una fuerza foránea a territorio ajeno (ejemplo, Gran Bretaña en India) más no acuerdan en la acción colonial a escala planetaria en simultaneidad con el despliegue del proyecto de la modernidad. Imposible evitar los nombres del palestino Edward Said y de Homi K. Bhabha, en el marco de destacados teóricos poscoloniales.

<sup>2</sup> Para una ampliación véase la entrevista realizada a Walter Mignolo; respecto a la subalternidad expresa su preferencia por la idea de procesos de subalternización. Cf. María Íñigo Clavo y Rafael Sánchez-Mateos Paniagua, “Sobre pensamiento fronterizo y representación. Entrevista a Walter Mignolo”, en *Bilboquet#8 Bárbaro*. Webzine de estética, creación y pensamiento, noviembre, 2007, <http://bilboquet.es/B8/PAG/waltermignolo.html>.

Resultante de ese proceso jerárquico y diferencial aparecen dicotomías que recorreremos entre lo indispensable ypreciado y lo dispensable y depreciado, referido tanto a seres humanos como a pensamientos, saberes y ordenamientos políticos.

### Voces indispensables y el silencio de los dispensables

A diferencia de la ciencia política, cuyo surgimiento y sistematización es reciente, la filosofía política, como campo de conceptualización crítica acerca del vínculo entre los diversos fenómenos políticos y los individuos involucrados en ellos, se remonta a la Grecia clásica y a los pensadores también tenidos por “clásicos”. Son aquellos que han dejado huella en textos señeros, que aún hoy tienen qué decirnos y cuyo decir custodiamos para las generaciones futuras, confiados en su potencial. ¿Quién dudaría del atributo de clásico para una obra como *República* de Platón o *Política* de Aristóteles, entre otros más? Pensadores del ayer, convocados en el presente y preservados para el futuro, condensando así las tres dimensiones temporales, y merecedores de esta categoría histórica —a la vez que trans-histórica— de clásicos. ¿Quién dudaría que a estos pensadores y a estos textos emblemáticos y pioneros de la filosofía política correspondería acompañarlos, como mínimo, con *El príncipe* de Nicolás Maquiavelo, el *Leviatán* de Thomas Hobbes, el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* de John Locke, *El contrato social* de Jean Jacques Rousseau, completando el corpus canónico de la filosofía política con Georg Wilhelm Friedrich Hegel más una selección bibliográfica de Karl Marx? Resumiendo: desde una mirada panorámica, Platón y Aristóteles, los primeros teóricos políticos. Otros protagonistas son los modernos contractualistas, quienes han dado cuenta del diseño del Estado civil a expensas de dispensar cobijo, proteger nuestras vidas y pertenencias. Claro está que no es posible dejar ausente a quien desenmascara la protectora y cálida imagen que los planteamientos precedentes han formulado respecto a la cosa política y desmonta las ficciones modernas a la luz de sus críticas orientadas a la ideología opresora del Estado burgués capitalista: Marx.

Pero sí será motivo de debate y de difícil unanimidad acordar con respecto a si el planteamiento pragmatista de R. Rorty ha de ser considerado parte de la filosofía política, otro tanto podría decirse en relación con la concepción de ideología de Louis Althusser, o con respecto a la noción de “micropolítica del poder” de Michel Foucault, o del concepto “Estado de excepción” de Giorgio Agamben. Sin duda alguna, no hay que esperar unanimidad a la hora de considerar la pertinencia de J. Habermas en la filosofía política, o de Hannah Arendt o de John Rawls, y tantos otros autores y tantas otras temáticas. Se advierte así,

claramente, que cuanto más cerca de nuestro presente se encuentran ciertos pensadores, más difícil se torna su incorporación o no, en tanto perspectiva constitutiva del corpus canónico de la filosofía política.

Quedará fuera de todo debate que los clásicos griegos y los modernos, provenientes de la tradición francesa, inglesa y alemana, son los recursos teóricos que posibilitan comprender los conceptos políticos centrales y diseñan el itinerario obligado de la filosofía política.

No se desencadena controversia alguna con relación a que hay algo así como un corpus canónico, saberes que inexorablemente deben asistirnos a quienes nos dedicamos a este campo filosófico. Hay entonces pensadores emblemáticos, representativos, paradigmáticos, prototípicos, hay canon. Siendo entonces la constitución del canon lo que está conformado por aquello ponderado como indispensable, irremplazable ypreciado: la marca de los “clásicos”.

Hasta aquí, seguramente, se acordará que la palabra de los clásicos es constitutiva de nuestro actual acervo intelectual, y sin ella estaría vulnerándose la pretensión “universitaria-universal” que es, justamente, acercarnos a saberes que no se agotan en el propio contexto y cuya valía trasciende fronteras espaciales y temporales.

a) En 1992, en ocasión de los 500 años del descubrimiento, la intelectual argentina Alcira Argumedo publica *Los silencios y las voces en América Latina*. Con pluma tan clara como aguda, la autora desarrolla al comienzo del texto una sección que denomina: “Algunas ‘vidas paralelas’”.<sup>3</sup> Da cuenta de un paralelismo moviéndose de Europa a América, esto es, del escenario propiciatorio del progreso, la buenaventura y la civilización, a estos rincones considerados bárbaros, bestiales, infra-humanos por el pensamiento europeo, con pretensiones hegemónicas.

A su vez, Argumedo nos pone frente a consideraciones de grandes autores clásicos, presentándonos, entre otros, a Kant y su desprecio visceral por los pueblos americanos, pueblos que no podrán jamás ingresar a ninguna forma de civilización y que incapaces de gobernarse, están condenados a la extinción.<sup>4</sup> Una consideración del mismo tenor rescata la autora citando a Hegel, “los aborígenes americanos son una raza débil en proceso de desaparición. Sus rudimentarias civilizaciones tenían que desaparecer necesariamente a la llegada de la incomparable civilización europea”.<sup>5</sup> Así, mientras el diseño de la alteridad estaba en la fragua, al mostrar el paralelismo Europa-América, Argumedo presenta, en territorio americano, lo que ella advierte como la

<sup>3</sup> Alcira Argumedo, *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Buenos Aires, Colihue, 2004, p. 26.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 19 y ss.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 29.

conformación de una genuina matriz teórico-política, un ordenamiento conceptual propiamente latinoamericano y que constituye su tronco. Tales son las coordenadas —en las que convergen, por nombrar sólo a algunos, Tupac Amaru I y II, Bolívar, Artigas, Martí, Mariátegui, Sandino— que permiten avizorar un pensamiento propio aunque heterogéneo, genuino, de resistencia y con pretensiones libertarias. La autora echa de menos un estudio en conjunto que permita conjugar los fenómenos políticos y sociales acaecidos aquí y allá. Pero lo telúrico debía ser silenciado. “Las verdades a medias, los cautos silencios, acompañaron el desarrollo histórico del liberalismo, tanto en la matriz de la filosofía jurídico política —con sus hombres libres, iguales y propietarios, organizados socialmente a través de un contrato— como en la versión de la economía política [...]”<sup>6</sup>

b) Claro está que la filosofía política, y la conformación de su corpus canónico, no debería ser contaminada con pensamiento político gestado en estos recónditos e ignotos lugares ni en ningún otro que no fuera europeo y/o estadounidense. Lo *indispensable* ya estaba conformado y lo *dispensable* también, diseñado por los irremplazables clásicos.

A propósito de lo dicho y recuperando lo presentado respecto al silenciamiento ejercido por el indispensable y canónico pensamiento político etnocentrista europeo, cabe decir ahora —no ya desde la matriz popular y latinoamericana desde la cual Argumedo planteaba el silenciamiento, pero sí desde un ángulo decolonial— que lo dispensable, término acuñado por el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres, tomará a lo largo de los últimos tres siglos diversos rostros y recibirá diversos nombres. Todos ellos remitirán a los condenados, destinados de una vez y para siempre a la esfera del “ser que no está ahí”,<sup>7</sup> órbita de lo fútil, el residuo, lo prescindible, parias, relegados.

Son los *damnés* de la tierra, en clave fanoniana, quienes no tienen ya nada que dar, han sido desposeídos al extremo, vacío ontológico, los de la muerte incompleta que marca la vida del colonizado.<sup>8</sup> Se propició entonces la degradación de lo no-europeo, se ubicó como minusválido y deficitario a esos otros, se degradó su ser, su saber, su ayer. Vidas, historias, memorias, lenguas y cuerpos vejados, mancillados, intrusados, conquistados, sin más.

Ahora bien, resulta a su vez interesante advertir el fenómeno de ocultamiento y de estratégica invisibilización que desde la misma filosofía política

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>7</sup> Nelson Maldonado-Torres, “Sobre la colonialidad del ser. Contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, eds., *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre, 2007.

<sup>8</sup> Frantz Fanon, *Los condenados de la Tierra*. México, FCE, 2001.



europea y europeizante se ejerció al minimizar la importancia de los escritos claramente racistas de pensadores que constituyen parte medular de la historia universal. Tal pensamiento ha sido evaluado en ocasiones desde la contingencia casi anecdótica, dado que nada de genialidad pueden tales letras restarle a un Kant, a un Hegel o a Hume, entre otros, en opinión de lecturas indulgentes para con los grandes hombres del pensamiento “universal”.

Como contrapartida a esta consideración, ya en 1950, Earl W. Count sostenía que Kant produjo el pensamiento raciológico más profundo del siglo XVIII.<sup>9</sup> Tal perspectiva raciológica era difundida por Kant en sus cátedras de Geografía física y Antropología. Eduardo Mendieta abona la idea de que “estas lecciones constituyen una verdadera vergüenza”; sostiene que: “Las lecciones de Kant, que abarcaron toda su carrera como docente, están repletas de reproducciones y transmisiones de algunos de los peores prejuicios de los siglos XVII y XVIII”.<sup>10</sup>

Importa ahondar en el carácter claramente racista de estos planteamientos y preguntarnos al servicio de qué se formulaba la conceptualización de los procesos de subalternización desplegados por entonces. El especialista en la filosofía kantiana, Emmanuel Chukwudi Eze —estadounidense nacido en Nigeria—, sostiene que:

[...] sería un error creer que Kant no contribuyó con nada nuevo o de consecuencias originales para el estudio de la “raza” o del problema del etnocentrismo europeo en general. Estrictamente hablando, la Antropología y Geografía de Kant ofrecen la más fuerte, si no la única, justificación teórica filosófica suficientemente articulada de la clasificación superior/inferior de las “razas” del hombre, de cualquier escritor europeo hasta el momento.<sup>11</sup>

Para reforzar lo dicho, consideramos acertado citar al mismo Kant, quien estima, a propósito de los africanos y extensible a los afro-transportados a América: “Tan esencial es la diferencia entre estas dos razas del hombre y parece

<sup>9</sup> Reparar en el tratamiento que le otorga Earl W. Count (*This is a Race: An Antology Selected from the International Literature on the Race of the Man*) citado por Emmanuel Chukwudi Eze, “El color de la razón: la idea de ‘raza’ en la *Antropología* de Kant”, en E. Ch. Eze, Henry Paget y Santiago Castro-Gómez, *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Buenos Aires, Ediciones del Signo/Universidad de Duke, Globalization and Humanities Project, 2008.

<sup>10</sup> Eduardo Mendieta, “Del cosmopolitismo imperial al cosmopolitismo dialógico: humildad, solidaridad y paciencia”, en Ileana Rodríguez y Josebe Martínez, eds., *Estudios transatlánticos poscoloniales. I. Narrativas comando/sistemas mundos: colonialidad/modernidad*. Barcelona, Ánthropos/UAM, 2010, p. 301.

<sup>11</sup> E. Ch. Eze, “El color de la razón: la idea de ‘raza’ en la *Antropología* de Kant”, en *op. cit.*, p. 78.

ser tan grande al considerar las capacidades mentales como al considerar el color".<sup>12</sup> Kant deporta al espacio de la naturaleza, de lo salvaje y de lo bárbaro aquello que no se acomoda al fenotipo europeo.

Aníbal Quijano explica cómo fue impuesta así una matriz colonial de poder, un patrón de poder global y "la relación jerarquizada de desigualdad entre tales identidades 'europeas' y 'no-europeas' y de dominación de aquellas sobre éstas, en cada instancia de poder, económica, social, cultural, inter-subjetiva, política [...]"<sup>13</sup>

Kant, Hume, Hegel y tantos otros, fueron funcionales a una jerarquización de la población humana, en ciernes desde el siglo XVI, y gozando de plena aplicabilidad en los siglos XVII y XVIII. Se advierte entonces un fenómeno que bien puede ser sospechoso de cómplice ocultamiento por parte de la impoluta historia oficial de la filosofía, con respecto a las producciones racistas de Hegel, también de Hume, y, sin duda, de Kant, indispensables conforme el propósito de la modernidad, operado desde la matriz colonial occidental y etnocéntrica para con aquello distinto de sí. Así, nótese el silencio exculpatorio propiciado desde dicha matriz para con textos y autores protagónicos del racismo, devenido racismo epistémico hoy aún actuante, sostenido en inaceptable estratificación de lo humano. Maldonado-Torres sostiene que: "Como toda forma de racismo, el epistémico está vinculado con la política y la socialidad. El racismo epistémico hace caso omiso de la capacidad epistémica de ciertos grupos de gente. Puede basarse en la metafísica o en la ontología, pero, sin embargo, sus resultados son los mismos: la evasión del reconocimiento de los demás como seres completamente humanos".<sup>14</sup>

Tal jerarquización y segregación de grupos de gente renueva la maldición bíblica sobre lo negro<sup>15</sup> y la minusvalía irreversible de lo no europeo. Lo europeo es la cuna del ser y será entonces espacio geográfico y epistémico desde donde erigirse en tanto "dadores de ser" y protagonistas en el acto de nominación, el acto de nombrar, el acto bautismal que dota de entidad y que, a su vez, debe ser visto como acción redentora.

<sup>12</sup> Immanuel Kant, *Lo bello y lo sublime*. Madrid, Espasa-Calpe, 1999.

<sup>13</sup> Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", en Walter D. Mignolo, comp., *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires, Ediciones del Signo/Universidad de Duke, 2001, p. 121.

<sup>14</sup> N. Maldonado-Torres, "La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad", en Freya Schiwy, N. Maldonado-Torres y W. D. Mignolo, *(Des)colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia*. Buenos Aires, Ediciones del Signo/Universidad de Duke, Globalization and Humanities Project, 2006, p. 77.

<sup>15</sup> W. D. Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, Gedisa, 2007.

Por ello es que Europa no será jamás la nombrada, sino la nombrante. Son aquellos los espacios del *ego conquiro* (yo conquisto)<sup>16</sup> precedente del *ego cogito* (yo pienso) cartesiano amarrado al yo nombro, yo hago ser. Así, geopolítica del saber hegemónico, subordinante y subalternante; los subalternólogos<sup>17</sup> de lo otro de la razón.

El mundo, y su ordenamiento tripartito —bruscamente alterado sobre principios del siglo XVI—, diseña nuevos mapas geográficos y marítimos que repercuten dramáticamente en nuevos itinerarios epistémicos y en un reacomodamiento del relato bíblico. Lo otro, lo nuevo, lo desconocido, el lugar de la “alteridad” necesariamente debe revistar en una ubicación de inferioridad constitutiva, sub-alteridad a la vez que sub-alternidad, sometido, súbdito de los soberanos designios blancos, europeos y cristianos, según la narrativa de la ficción de la modernidad civilizatoria y evangelizadora que es modernidad/colonialidad androcéntrica, falocéntrica,<sup>18</sup> dado que “mortandad y violación corporal están inscritas en las imágenes de los cuerpos coloniales”.<sup>19</sup>

Tal será el lugar simbólico de América, “[...] decir América es no decir la, es negarla en una situación de poder que se manifiesta como un sentido de pertenencia del veedor en relación con lo mirado”.<sup>20</sup> Nominada en femenino, es el genitivo del masculino Américo, es “de”, pertenece “a”. ¿A quién? A Europa que la nombra, la posee, la inventa, la hace ser, la penetra y habita.<sup>21</sup>

Dirá Edmundo O’Gorman que la sacra idea de la trinidad y la división tripartita del mundo en conformidad con la progenie de Noé y con el relato oficial de la Iglesia, se verá alterada y desestabilizada, inaugurando así un “*orbis alterius*”<sup>22</sup> admitidos por los paganos, pero rechazados por los autores cristianos en cuanto que podía implicar una inaceptable y herética pluralidad

<sup>16</sup> Enrique Dussel, *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del “Mito de la modernidad”*. La Paz, Plural, 1994.

<sup>17</sup> El término “subalternólogo” es acuñado por Santiago Castro-Gómez en el año 1998 en el marco del análisis a la metacrítica del latinoamericanismo que formula Alberto Moreiras. Cf. Santiago Castro-Gómez, “Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón”, en S. Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México, Miguel Ángel Porrúa, 1998.

<sup>18</sup> Enrique Dussel le atribuye carácter fálico al *ego conquiro/cogito*. Cf. E. Dussel, *Filosofía ética de la liberación*. Buenos Aires, Megápolis, 1977.

<sup>19</sup> N. Maldonado-Torres, “Sobre la colonialidad del ser. Contribuciones al desarrollo de un concepto”, en *op. cit.*, p. 148.

<sup>20</sup> Vanessa Fonseca, “América es nombre de mujer”, en *Revista Reflexiones*, núm. 58. San José, Universidad de Costa Rica, 1998.

<sup>21</sup> Véase también V. Fonseca, “Visión y trazo de América: la erotización del continente”, en *Revista Reflexiones*, núm. 30. San José, Universidad de Costa Rica. (<http://www.reflexiones.fcs.ucr.ac.cr/documentos/30/vision.pdf>)

<sup>22</sup> Así lo concibió Vespucio. Hoy puede verse la idea de *alterius*, entramada con las

de mundos”.<sup>23</sup> Recordemos que los nombres de los continentes están referidos en el Génesis y se relacionan con la descendencia de Noé y lo que éste augura a cada uno de sus hijos, a saber: a Sem (Asia), serás bendito; a Cam (África), serás maldito, oscuro, siervo de los siervos serás de tus hermanos.<sup>24</sup> Finalmente, a Jafet o Japheth (Europa), serás engrandecido. América representa claramente la expansión de Jafet, espacio de la alteridad y de la subalternidad.

Se forjarán entonces los grandes relatos de la modernidad desde la primacía occidental, que devendrán luego en indudables “epistemicidios”.<sup>25</sup> Así, “los macro-relatos de la modernidad sólo pudieron reclamarse omnicomprendidos al precio de numerosos epistemicidios”.<sup>26</sup> Es decir, exterminándose, además de seres humanos, saberes, los que por no encuadrarse en los cánones de acreditación impuestos por los criterios de validación del conocimiento, fueron ubicados en el lugar de la creencia, del mito y del folclor inhabilitados para hospedarse en el occidental y seguro espacio del *logos*, patrón de la razón y custodio de la verdad. Patrón de la razón en un doble sentido: como criterio de medición y como jefatura o capitania de la razón.

Según Santiago Castro-Gómez “solamente son legítimos aquellos conocimientos que cumplen con las características metodológicas y epistémicas definidas a partir del mismo punto cero”<sup>27</sup> en relación con la “*hybris* del punto cero”, el pecado de Occidente que procuró imponerse como punto de vista inobservado, el pecado de la desmesura por pensarse mojón inicial, referencia del lugar privilegiado del saber.

Y los epistemicidios —que acompañaron a los genocidios— serán perpetrados sobre saberes no gestados en la matriz occidental, cristiana y blanca. Serán silenciados, ignorados y agónicos, más no muertos, esperarán la oportunidad histórica-política para hacer su aparición, tal como ocurre en algunos escenarios del presente latinoamericano.

nociones de sub-alteridad y sub-alternidad: distinto e inferior, como lo presentamos en las primeras páginas de este trabajo.

<sup>23</sup> Edmundo O’Gorman, *La invención de América*. México, FCE, 1995, p. 30.

<sup>24</sup> Cam cometió el pecado de la impudicia al ver los genitales de su padre postrado en estado de embriaguez, la maldición tiene, entonces, claras connotaciones sexuales.

<sup>25</sup> Boaventura de Sousa Santos, *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales*. Buenos Aires, Clacso/Waldhuter, 2009, p. 153.

<sup>26</sup> Pablo Iglesias Turrión, Jesús Espasandín López e Íñigo Errejón Galván, “Devolviendo el balón a la cancha. Diálogos con Walter Mignolo”, en *Tabula Rasa*, núm. 8. Bogotá, 2008, p. 310. Disponible en <http://www.revistatabularasa.org/numero8.html>.

<sup>27</sup> Santiago Castro-Gómez, “El lado oscuro de la ‘época clásica’. Filosofía, Ilustración y colonialidad en el siglo XVIII”, en E. Ch. Eze, H. Paget y S. Castro-Gómez, *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Buenos Aires, Ediciones del Signo/Universidad de Duke, Globalization and Humanities Project, 2008, p. 123.

### Decolonizar la filosofía política. Otra genealogía es posible

En el marco de tales epistemicidios cabe mencionar, entre otros, a aquellos sobre los cuales se ejerció: Guamán/Waman Poma, o Felipe Guamán Poma de Ayala, identidad cristianizada (nacido en 1565, en terruño Inca); Quobna Ottobah Cugoano (nacido en Ghana en 1772); Franz Fanon (1925-1961) y Aimé Césaire (1913-2008), ambos nacidos en el Caribe, en enclave colonial francés de la isla de Martinica. Todos ellos autores de tratados/ensayos que comportan un tratamiento decolonial de la política y de lo social.

Si bien no nos detendremos en cada uno de estos aportes, lo que ameritaría otro escrito, sí acercarnos a una consideración de Dussel respecto al texto de Felipe Guamán Poma de Ayala. En un trabajo que, muy sugerentemente, se intitula “Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad”, Dussel dice, refiriéndose al texto de Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, que se trata de “un ‘testimonio’ de la *interpelación crítica* del Otro de la Modernidad, perspectiva única en su género, ya que nos permite descubrir la hermenéutica auténtica de un indio, de una familia inca, escrita y dibujada con una espléndida capacidad semiótica, con una inimitable maestría”.<sup>28</sup>

Pero ellos —los Poma, Cugoano, Césaire, Fanon y más— son los dispensables, aliados a la *doxa* y ajenos a la *episteme*, lejos del *logos*, sin huella alguna del legado greco-latino. Fuera de la historia, fuera de la filosofía y sin ningún aporte a la filosofía política. ¿Qué aporte al pensamiento político puede proceder de incas, o afro-descendientes que pudiera tenerse como sustantivo y enriquecedor? Ninguno, habida cuenta de su inferioridad intelectual constitutiva e irreversible, responderán las voces de los indispensables.

No obstante, en las antípodas a esta respuesta se ubica la propuesta decolonial que consiste en una acción de desarticulación del andamiaje colonial constitutivo e inherente a la modernidad, esto es, propio de la retórica de la modernidad, desempeñando una acción interpretativa e interpelativa tanto de corte epistémico —poniéndonos de cara a nuestras mentes y nuestras academias colonizadas— como de tenor político postulando otro modo de pensar la política, para lo cual, entendemos, otros también han de ser los abordajes y contenidos de la filosofía política, de su corpus teórico.

El pensamiento decolonial propiciará un corrimiento de la genealogía colonial, una genealogía otra, fundamentos otros, presentando nuevas claves

<sup>28</sup> E. Dussel, “Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad”, en Ileana Rodríguez y Josebe Martínez, eds., *Estudios transatlánticos poscoloniales. I. Narrativas comando/sistemas mundos: colonialidad modernidad*. Barcelona, Ánthropos/UAM, 2010, p. 317.

interpretativas y nuevas coordenadas de intelección, lo que supone siempre un acto que conjuga, por una parte, algo de osadía teórica a la vez que un acto con cierta marca de rebeldía al procurar dar con una nueva gramática teórico-política. Y vaya desobediencia y osadía si nombres extraños y de fonética desconocida han sido ponderados al mismo nivel que un Parménides o un Platón. Por caso, para Mignolo cabe pensar a Poma como fundamento del pensamiento político decolonial, reconociéndole iguales méritos que a los griegos con relación al occidente europeo.<sup>29</sup> Una consideración cercana a ésta la formula el cubano José Martí en 1891, sosteniendo que la historia de América debe ser estudiada minuciosamente aunque no se enseñe la historia de Grecia, dado que nuestra Grecia nos es más necesaria y preferible a esa otra Grecia que no es nuestra.<sup>30</sup>

Es decir, tanto Poma como Cugoano, Fanon y otros, sientan las bases de un proyecto decolonial, siendo el contexto epistémico de enunciación común a los nombrados, ya que todos han sido igualmente marcados por la herida colonial, marcados por la diferencia colonial, la que resume la colonialidad del poder, del ser y del saber, y marcados como dispensables, prescindibles. Torcer esta ponderación es tarea decolonial asumida por el PMC, tal tarea obliga entonces a un giro o viraje, “giro decolonial” que supone un desprendimiento epistémico del *locus* de enunciación moderno colonial, en aras justamente de dar cuenta de su lógica imperial subalternizadora de todo aquello no surgido de su simiente.

Según Maldonado-Torres:

La de-colonización como proyecto es un quehacer epistémico tanto como expresamente político. Al nivel político, el giro de-colonial requiere observar cuidadosamente las acciones del condenado, en el proceso de convertirse en agente político. El condenado, o *damné*, distinto del pueblo de la nación, del proletariado e, inclusive, de la llamada multitud, confronta como enemigo no sólo a los excesos del Estado-nación moderno, al capitalismo, o al Imperio, sino más exactamente al paradigma de la guerra o a la modernidad/colonialidad misma. Son la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y del ser las que intentan imponérseles constantemente, llevando a su invisibilización o a

<sup>29</sup> W. Mignolo, “El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto”, en Catherine Walsh, Álvaro García Linera y Walter Mignolo, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires, Ediciones del Signo/ Universidad de Duke, Globalization and Humanities Project, 2006.

<sup>30</sup> Se ha parafraseado aquí la cita de José Martí escogida por Roberto Fernández Retamar. Cf. R. Fernández Retamar, *Pensamiento de nuestra América. Autorreflexiones y propuestas*. Buenos Aires, Clacso, 2006, p. 72.

su visibilidad distorsionada. El proyecto de la decolonización se define por el escándalo frente a la muerte y la naturalización de la guerra, y por la búsqueda de la convivencia humana.<sup>31</sup>

Dicha situación escandalosa y tal naturalización es aquello que las perspectivas decoloniales procuran revertir apostando a la visibilización de genealogías negadas y silenciadas, más no muertas, ni mudas, como ya se dijo. La decolonialidad incorporará, en tanto pensamiento político crítico, a los indispensables-dispensables y más: invita a ingresarlos en nuestros colonizados intelectos, en nuestras colonizadas academias y en nuestras elecciones bibliográficas también colonizadas.

Mas no se trata de suplir una genealogía por otra, pero sí de ampliar nuestros horizontes de intelección y llevar a cabo pasos tales que posibiliten dar cuenta de nuestros recorridos colonizados al tiempo que generen las acciones pertinentes en vistas a un desprendimiento, el que es posible y el que de hecho se da al momento de reconocer nuestra condición: doble condición de colonizados y colonizadores, allí el desprendimiento comienza a hacer de las suyas. Hemos sido colonizados por un arsenal de saberes filosóficos tenidos como insumos imprescindibles y hemos actuado como colonizadores en nuestras prácticas reproductivas de los mismos. La decolonialidad comienza a operar como tal en el momento mismo de advertir dicha doble condición.

Así, paulatinamente abrevaremos en *El primer nueva corónica y buen gobierno* de Poma a expensas de indagar las voces resistentes a la conquista española; abrevaremos en Cugoano y en su extenso tratado sobre *Los pensamientos y sentimientos sobre el mal de la esclavitud y el comercio de la especie humana* publicado en 1787, texto crítico de política, filosofía, antropología y economía política, y así con otros autores de estas otras genealogías.

Pero tampoco es sólo cuestión de hallar nuevos nutrientes, ya que entendemos que la decolonialidad no se consuma por el simple hecho de incorporar referentes ignorados. La decolonización epistémica, en tal caso, podrá entenderse en su magnitud cuando se comprenda la inescindible alianza entre la órbita, lo epistémico y la crítica política. Con ello, nuevos modos de pensar y actuar, y parafraseando a A. Escobar, concebiremos la posibilidad de “mundos y conocimientos de otros modos”,<sup>32</sup> mundos otros en los que haya cabida para los otrora ausentes-otros, hoy ocupando lugares en la escena

<sup>31</sup> N. Maldonado-Torres, “Sobre la colonialidad del ser. Contribuciones al desarrollo de un concepto”, en *op. cit.*, p. 162.

<sup>32</sup> Arturo Escobar, “‘Mundos y conocimientos de otro modo’. El programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano”, en *Tabula Rasa*, núm. 1. Bogotá, 2003. Disponible en <http://www.revistatabularasa.org/numero1.html>.

descentrada, desbaratando ejes y alterando el *canon*, justamente al poner en tensión el pensamiento tenido por canónico. Tales ausentes-otros que hoy ocupan protagónicamente espacios en el actual paisaje global se los encuentra en muy disímiles escenarios de resistencia a escala mundial: los militantes de Vía Campesina, las organizaciones de vecinos contra la mega-minería a cielo abierto, el Foro Social Mundial, el EZLN, el Estado plurinacional de Bolivia, y también los indignados de la euro-zona y los okupa de Wall Street, muchos de ellos migrantes y latinos, entre otros tantos actores de muy diversa procedencia que ponen en la agenda política mundial el colapso del ordenamiento político occidental —y su estela colonial—, mas no como crisis pasajera que requiere de ciertos acomodamientos, sino en tanto crisis civilizatoria terminal irreversible.

Resultan, entonces, hoy insuficientes las conceptualizaciones del mundo de la política esgrimidas desde la filosofía política clásica, por lo que se hace menester asirnos de otros recursos explicativos en aras de una reversión inaplazable del actual estado de cosas. Siguiendo a Mignolo, entendemos que: “La opción decolonial es el singular conector de una diversidad de descolonialidades. Los que eligen esta opción tienen una cosa en común: la herida colonial, el hecho de que regiones y pueblos alrededor del mundo hayan sido clasificados como subdesarrollados económica y mentalmente”.<sup>33</sup> Más adelante agrega el autor: “Por ello, una tarea del pensamiento decolonial es develar los silencios epistémicos de la epistemología occidental y afirmar los derechos epistémicos de las epistemologías descoloniales racialmente devaluadas”.<sup>34</sup>

Nos interesa, como últimas líneas de este artículo —retomando lo expuesto en la primera parte del mismo—, establecer la vinculación entre el planteamiento de Argumedo y la perspectiva decolonial. Entre el pensamiento decolonial y la idea de una matriz autóctona, nacional y popular establecida por Argumedo hay un punto de encuentro en cuanto que ambos posicionamientos hacen responsable al pensamiento europeo —dada su pretensión hegemónica universalizante— y puntualmente a planteamientos provenientes de encumbrados filósofos modernos en relación con los que han sido los gestores de la otredad signada por la minusvalía ontológica y epistémica. Ambas perspectivas abogan por una visibilización, pero no sólo del paria, o del indígena, sino de la multiplicidad de huellas racistas y segregacionistas del legado eurocéntrico y de sus efectos que hoy perviven.

Se advierte en ambas perspectivas un alto grado de criticidad y nula actitud exculpatoria respecto a los procesos de subalternización que se han propiciado desde el pensamiento filosófico canónico. Con ello, la apuesta hacia genealogías

<sup>33</sup> W. Mignolo, *El vuelco de la razón. Diferencia colonial y pensamiento fronterizo*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2011, p. 156.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 157.



ignoradas, las que no vienen a reemplazar la tradición filosófica heredada, como ya se ha dicho, sino a propiciar contrapuntos y ampliaciones que se hacen hoy necesarias habida cuenta de la crisis del presente civilizatorio occidental.

Pareciera éste el momento oportuno para echar mano de esos otros pensamientos que sin duda amplificarán nuestras claves intelectivas para pensar el hoy. Dicha ampliación requiere de una apertura y un viraje intelectual que resignifique críticamente parte del andamiaje teórico heredado de la filosofía eurocentrada, pero que a la vez incorpore las genealogías negadas por los procesos de subalternización, desplegados por el pensamiento moderno colonial que aún persiste.



# Reseñas y notas



## *Pervivencia del mundo clásico*

**Víctor Hugo Méndez Aguirre**

Mauricio Beuchot, *Filosofía y lenguaje en la Nueva España*.  
México, UNAM, 2011, 121 pp.

**M**auricio Beuchot es uno de los máximos especialistas contemporáneos en filosofía novohispana. Su reciente obra, *Filosofía y lenguaje en la Nueva España*, lo confirma una vez más. El objetivo general de la obra es “[...] contribuir a la historia de la filosofía del lenguaje, entendida como la teoría abstracta del signo en cuanto tal y del signo lingüístico en particular” (p. 6).

*Filosofía y lenguaje en la Nueva España* está integrada por doce apartados: I. “Introducción” (pp. 5-9); II. “Pedro Hispano y la lógica mexicana de la Colonia” (pp. 11-21); III. “Nebrija como antecesor de la lingüística en la Nueva España. Las *Instituciones* de Nebrija como libro de texto y otros influjos” (pp. 23-38); IV. “La teoría del significado semántico en Alonso de la Vera Cruz” (pp. 39-49); V. “La teoría del significado semántico en Tomás de Mercado” (pp. 51-67); VI. “Lenguaje y lógica en Antonio Rubio” (pp. 69-78); VII. “Lenguaje y lógica en el siglo XVIII” (pp. 79-86); VIII. “Los tropos en la retórica de Vallarta y Palma (siglo XVIII)” (pp. 87-97); IX. “El uso de la analogía por fray Diego Durán, O. P.: Semiótica y antropología” (pp. 99-108); X. “Conclusiones” (pp. 109-113) y XI. “Bibliografía” (pp. 115-119).

Esta obra de Mauricio Beuchot se aboca al estudio de la lingüística y la filosofía novohispanas de los siglos XVI, XVII y XVIII. La empresa resulta relevante por varias razones. Por una parte, “esto es parte de la historia de la filosofía en México, y ocupa nada menos que tres siglos de ésta. Por ello tenemos la obligación de estudiarla, si queremos conocer y comprender nuestra tradición de pensamiento” (p. 113). Por otra parte, la filosofía del lenguaje novohispana no ha perdido completamente su vigencia. “Muchos contenidos y actitudes que ahora encontramos en el estructuralismo, en la filosofía analítica y en la hermenéutica ya estaban presentes en ellos [los filósofos novohispanos]” (p. 7).

Sin prejuzgar sobre la innegable relevancia de las diferentes filosofías prehispanicas mesoamericanas, la filosofía novohispana gravita en torno de

la tradición filosófica occidental. La filosofía del lenguaje novohispana, por ende, no puede soslayar la europea. Los primeros capítulos están dedicados a las tradiciones “gramatical” y “lógico-filosófica”. En particular la obra de Pedro Hispano fue fundamental para el estudio de la lógica “[...] desde el siglo XIII hasta el siglo XVIII” (p. 12). Elio Antonio de Nebrija, por su parte, constituye otro de los grandes “[...] antecedentes de la lingüística y la filosofía del lenguaje en la Nueva España” (p. 23).

El capítulo IV está dedicado a “la teoría del significado semántico en Alonso de la Vera Cruz”. Se le reconoce a este Alonso Gutiérrez su lugar entre los fundadores de la filosofía novohispana.

En 1553 entró como catedrático a la universidad mexicana, y entre 1554 y 1557 se publicó en México el primer curso filosófico del Nuevo Mundo. Tras numerosas labores beneméritas por la naciente cultura novohispana, fray Alonso muere en estas tierras en 1584. Dicho primer curso filosófico impreso en México y, en realidad, en toda América, estaba compuesto por una lógica formal, intitulada *Recognitio summularum* [...], una lógica “material”, que llevaba por nombre *Dialectica resolutio* [...], y una filosofía natural, que llevaba por nombre *Physica speculatio* [...] (p. 40).

El autor alude a las obras de fray Alonso de la Vera Cruz en general, pero se concentra aquí en la obra lógica.

En la otra obra lógica, la dialéctica o lógica mayor, se comentaban tres libros: la *Eisagoge* de Porfirio, o introducción a la lógica, que era un tratado sobre los universales, principalmente en sus cinco formas primordiales de predicables o categoremata: el género, la diferencia, la especie, el propio y el accidente. También se comentaban dos libros de Aristóteles, el de las *Categorías* o *Predicamentos* y el de los *Analíticos posteriores* [...] Tal fue la enseñanza lógica de fray Alonso, muy competente y completa (p. 42).

Otro novohispano del siglo XVI es Tomás de Mercado, autor cuya obra conjuga “formación escolástica” y “preparación humanística” (p. 53).

El *Opúsculo de argumentos* aparece, pues, como apéndice a la obra de Mercado intitulada *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*, que ya hemos traducido [T. de Mercado, *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*. Introducción y traducción de M. Beuchot. México, UNAM, 1986]. Como su nombre lo indica, la obra de Mercado

era un comentario —extenso y profundo— del libro del lógico medieval Pedro Hispano [...] el libro de texto más comentado en la escolástica medieval y posmedieval, entre ellas la novohispana. Se comentó desde el siglo XIII, en que fue escrito, hasta el siglo XVIII, en que todavía se enseñaba en algunas escuelas (pp. 57-58).

Un pensador ya del siglo XVII, aunque nacido todavía en el XVI, es Antonio Rubio (1548-1615). Mauricio Beuchot hace hincapié en que la *Lógica mexicana* de este autor ha tenido tanta importancia que influyó a algunos de los más grandes modernos europeos, como Descartes y Leibniz. Leibniz cita la *Lógica mexicana* de Rubio en su *Discusión metafísica sobre el principio de individuación*.

El siglo XVIII contempló el debate entre conservadores y modernizados, notablemente eclécticos e interesados en la epistemología. En el ámbito de la retórica dieciochesca se estudia la obra de Vallarta y Palma. Lógica y retórica eran complementarias: “[...] la retórica es una especie de lógica ornamental. Desde Aristóteles se la concebía como un aspecto de la argumentación lógica, es decir, como aquella que tenía que ver con la verosimilitud [...]” (p. 96).

A la lógica y a la retórica novohispanas se añade la hermenéutica, singularmente en el capítulo “El uso de la analogía por fray Diego Durán, O. P. Semiótica y antropología”. El dominico fray Diego Durán (Sevilla 1537-México 1588) publicó su *Historia de las Indias de Nueva España* en 1581. Ahí postula que el origen de los amerindios se remonta a una tribu israelita de la que se había perdido el rastro. Esta idea le permite aceptar la plena humanidad de los habitantes originarios del Nuevo Mundo recurriendo a la analogía entre estos últimos y los hebreos. Más todavía, mediante el recurso magistral de la analogía se reconoce que la tribu israelita “extraviada” generó su propio humanismo. Beuchot afirma:

[...] Durán halla la filiación genética de los indios con las tribus perdidas de Israel [...] Esto serviría para ver a los indios como seres humanos con plenos derechos, ya que así se entablaba un parentesco que explicaba el que se les pudiera predicar la fe cristiana y se les pudiera considerar como sujetos de derechos. Se trata aquí sin duda de la analogía; ella es la que reduce la diferencia, la otredad, lo extraño, la extranjería. Con ella se puede sentir al otro como más cercano, permite la interacción sin violencia, cosa que mucho se necesitaba pues los conquistadores e incluso muchos de los frailes no veían suficientemente esa analogía de los hombres allí encontrados con los hombres que eran ellos mismos, o a veces ni siquiera la encontraban disminuida, sencillamente no la encontraban ni la percibían (pp. 103-104).

¿Por qué estudiar en nuestros días la filosofía del lenguaje novohispana? Beuchot responde que ésta constituye una parte insoslayable de la historia de la “filosofía en México” (p. 113) y hace hincapié en el altísimo nivel teórico que alcanzó en tales épocas y latitudes, basta recordar las referencias de Descartes y Leibniz a la *Lógica mexicana*. Por otra parte, el padre de la hermenéutica analógica enfatiza la vigencia de algunas teorías novohispanas y su permanencia en filósofos del lenguaje relativamente contemporáneos. En el plano de la historia de la hermenéutica en particular, un sólido núcleo conceptual se transmite desde la retórica grecorromana hasta algunas hermenéuticas contemporáneas, entre las que se encuentra la misma hermenéutica analógica de Beuchot, pasando por las hermenéuticas medievales. Y la filosofía del lenguaje novohispana constituye una clave imprescindible para comprender esta sólida tradición filosófica occidental.



## La teoría crítica antes del eclipse

Lisette Silva

John Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*. Nueva York, Universidad de Cambridge, 2011.

**E**l Instituto de Investigaciones Sociales, del que surge la Escuela de Fráncfort, ocupa un lugar sin parangón respecto a la reflexión teórica del siglo XX, en primer lugar, por la puesta en marcha de un centro de investigación social interdisciplinario, el cual buscaba comprender, a través de la crítica económica y la reflexión filosófica, sociológica e histórica, a la sociedad capitalista tal y como se presentaba en ese momento —su desenvolvimiento, sus contradicciones y, ante todo, las posibilidades que ésta tenía de alcanzar su superación en una sociedad poscapitalista. Es de igual manera relevante por la metodología con la que intentó vertebrar tal esfuerzo; tal método, cuyos ejes teóricos estaban dados a partir de un marxismo no tradicional u ortodoxo, del psicoanálisis elaborado hasta ese entonces por Sigmund Freud y de la lógica dialéctica, llevó por nombre teoría crítica. Notorios son también, sin duda, los pensadores que perpetraron esta osada labor: Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno, Erich Fromm, Friedrich Pollock, Franz Neumann, Walter Benjamin y Max Horkheimer, entre otros.

Establecer hasta qué punto ambas ideas, la investigación interdisciplinaria y el método *ad hoc*, fueron fraguadas y llevadas a cabo por el filósofo alemán Max Horkheimer, es uno de los fines del libro de John Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*. Empero, no es tal el único objetivo de este libro, ni quizás tampoco el principal. Lo que Abromeit se propone, en esta exhaustiva biografía intelectual de Horkheimer, es mostrar la relevancia y la actualidad de la teoría que este pensador alemán desplegó durante las décadas de los años veintes y treintas del siglo XX, o lo que Abromeit llama la temprana o primera teoría crítica.

Se trata de un libro que recobra un pensar profundo y excepcional, y sin embargo, sumamente descuidado, pues aunque la obra de Max Horkheimer fue tal vez una de las reflexiones más críticas y originales del siglo XX, su discurrir ha sido poco analizado. A pesar de la influencia que este filósofo tuvo,

primero, entre aquellos pensadores que se reunieron en torno a su labor en el Instituto, así como posteriormente, de manera menos evidente, a través de la teoría crítica, su pensamiento parece permanecer en la sombra.

Por ello, la lectura de este texto resulta muy sugestiva, pues John Abromeit consigue entrelazar los acontecimientos biográficos de este testigo excepcional del siglo pasado con la reflexión filosófica que, tanto él como los pensadores con los que colaboró estrechamente, fueron desplegando a partir de acontecimientos como la Primera Guerra Mundial, la instauración de la República de Consejos de Múnich, las luchas intestinas entre la izquierda alemana, la llegada del nazismo al poder y la subsecuente persecución desatada por este régimen —la cual Horkheimer sufrió por su doble condición de judío y de intelectual de izquierda—, la exclusión y el exilio. Aunque, como el autor indica, “en general el enfoque está dirigido primariamente —y sin intento alguno de apología— al pensamiento de Horkheimer. El examen de los detalles biográficos de la vida de Horkheimer o de aquellos que lo influyeron está, en la mayoría de los casos, limitado a lo que resulta indispensable para explicar el desarrollo de sus ideas” (p. 2. La traducción de todas las citas es mía).

Si bien el libro únicamente abarca la primera mitad de la vida de este pensador y, por tanto, sólo atiende la obra que Max Horkheimer realizó en esta etapa, es decir, desde su nacimiento en 1895 hasta la escritura conjunta con Theodor W. Adorno del texto por el que es más reconocido, *Dialéctica de la Ilustración*, en 1941, podría pensarse que en ese sentido es una especie de estudio introductorio a esta paradigmática obra, cuando resulta lo contrario. Lo que Abromeit busca con su investigación es exponer, en primera instancia, cómo se desarrolla de manera paralela el trabajo teórico de Horkheimer con —tal como lo dice en el título— la fundación de la Escuela de Fráncfort y subsecuentemente mostrar que esta primera etapa de la labor horkheimeriana es más fructífera para el debate teórico contemporáneo que aquella que se articula en el análisis expuesto en *Dialéctica de la Ilustración*, por lo que representa una alternativa más completa y cercana para comprender la realidad actual:

Creo que los primeros trabajos de Horkheimer no sólo fueron su mejor momento, sino que también tienen un mayor potencial para contribuir a los debates contemporáneos y a los intentos de renovar a la teoría crítica. La primera teoría crítica de Horkheimer es mucho menos familiar hoy en día que *Dialéctica de la Ilustración* o que *Crítica de la razón instrumental*. El compromiso de Horkheimer, en los años treinta de expresarse sobre todo en ensayos (y aforismos) en lugar de libros, ha contribuido al descuido e indiferencia hacia sus primeros escritos (p. 2).

Respecto a la biografía intelectual de Horkheimer, el trabajo de Abromeit es realmente puntual; sus primeros años y las relaciones que entabló durante éstos son expuestos a detalle, sobre todo aquellos que, como ya se decía, resultan indispensables para comprender el devenir intelectual de este pensador. El hecho de haber crecido en una familia judeo-alemana muy asimilada, la cual en realidad no tenía casi ningún tipo de relación con su religión, y el que su padre fuera un empresario muy importante en su región e incluso recibiera un premio por sus aportes a la nación muestran hasta qué punto Max Horkheimer era el prototipo del judío alemán asimilado que el nazismo buscó y consiguió exterminar. De igual manera, fueron determinantes la relación con su madre, cuyo amor incondicional resuena aún en escritos tales como *Autoridad y familia*, y su encuentro a temprana edad con Friedrich Pollock, el cual lo marcó profundamente, no sólo en un sentido vital e íntimo, pues su amistad se alargó por sesenta años, sino de manera teórica —fue él quien le “presentó” a Arthur Schopenhauer y con ello lo acercó a la filosofía—; con Pollock vivió en Múnich durante la República de Consejos y ambos fueron testigos de la cruenta represión que la zanjó y mientras ésta duró ayudaron a varios dirigentes a esconderse y a huir; con él también conoció en 1919, a Felix Weil con quien pensaron, en ese mismo año, y consiguieron llevar a cabo, en 1923, la creación del Instituto de Investigaciones Sociales.

Asimismo, John Abromeit devela la huella indeleble que dejó en la memoria del joven Max Horkheimer la experiencia de la Primera Guerra Mundial y cómo este acontecimiento determinó en muchos sentidos sus preocupaciones políticas y filosóficas, pues fue durante la conflagración —porque no pudo evitar ser enlistado— que Horkheimer se hizo consciente del alto grado de antisemitismo y antiintelectualismo de la clase baja alemana. Pero también fue la guerra la que llevó a este intelectual a las aulas: “[...] la idea de estudiar en la universidad no había venido a mí hasta casi el final de la guerra, cuando me di cuenta, por completo, de la locura que en realidad era ésta” (p. 51). Durante esa época, Horkheimer escribió una serie de novelas, cuyas tramas Abromeit va entrecruzando con los sucesos de la vida de este pensador y encuentra, a través de dichas narraciones, las simientes del discurrir horkheimeriano.

De este modo, poco a poco, se va armando el entramado que llevó a este pensador alemán a formular una particular visión crítica de la sociedad y de la época en la que estaba inserto, pero también a buscar las herramientas necesarias para comprender los factores sociales, psicológicos y económicos que determinaban tal acontecer; por ello Horkheimer decidió ir a Fráncfort y comenzar ahí una carrera académica. Cardinal resulta asimismo su encuentro en la Universidad de Fráncfort con Hans Cornelius, su principal mentor, y la persona por la cual Horkheimer descubrió la importancia de la investigación interdisciplinaria —sin lugar a dudas, una de las piedras de toque de la Escuela

de Fráncfort. Esta primera etapa de la vida y de la obra de este filósofo conforma la parte propiamente biográfica del libro; a partir de aquí el texto de Abromeit se centra más y más en los aspectos teóricos de éste pensador.

Así, el autor va sumergiéndose —y el lector con él— en las distintas fuentes de las que Horkheimer abrevó. En primer término, Abromeit analiza el minucioso escrutinio que Horkheimer realizó sobre la historia de la filosofía moderna europea; así como de la original interpretación materialista que hace de ella. El libro continúa con una exploración del lugar que el pensamiento de Marx ocupa en la obra temprana de Horkheimer y la distancia crítica que éste toma de otras glosas marxistas de contemporáneos suyos, tales como Lenin, Mannheim o Lukács. Esta parte va estrechamente aunada a un pormenorizado estudio de *Dämierung*.<sup>1</sup> Este texto horkheimeriano, urdido a través de aforismos y metáforas es, a decir de Abromeit, la obra más abiertamente socialista escrita por este filósofo, en él, Horkheimer da rienda suelta tanto a sus ideas como a su estilo, pues la forma corta y concreta del aforismo, así como las imágenes que éste sugiere, conservan los rezagos del joven novelista que fue, pero con la rigurosidad del crítico social. En *Dämierung* se delinean con claridad las diversas formas como se reproduce la sociedad capitalista, así como el papel que en esto juega “el conocimiento y la ignorancia, las acciones y la inacción, la conducta, las actitudes y los sentimientos de los individuos concretos” (p. 158), del mismo modo, Horkheimer busca expresar en él, qué podría hacer viable la superación de esta forma social:

El papel del intelectual, para Horkheimer, no está simplemente en estudiar las leyes que rigen el capitalismo ni para imponer a la fuerza la conciencia correcta sobre las “masas ignorantes”, sino más bien funciona como un tábano —es decir, como alguien que nunca deja de insistir en el potencial aún no realizado por una sociedad más racional y humana, así como en las fuerzas que obstaculizan la realización de este potencial. Pues una sociedad mejor sólo puede llevarse a cabo a través de los esfuerzos *conscientes* de sus miembros y no a sus espaldas. Horkheimer lo expresa así: “El orden socialista no es impedido por la historia mundial; es históricamente posible; pero se hace efectivo, no por una lógica inmanente, sino por hombres decididos por lo mejor, formados en la teoría, o no se hace nunca” (p. 168).<sup>2</sup>

La integración del psicoanálisis a la teoría de la sociedad capitalista contemporánea que Horkheimer estaba desarrollando fue, sin lugar a dudas, un

<sup>1</sup> Hay una traducción al español: Max Horkheimer, *Ocaso*. Trad. de José M. Ortega. Barcelona, Ánthropos, 1986.

<sup>2</sup> La cita del texto de Horkheimer se encuentra en M. Horkheimer, *op. cit.*, p. 52.

partearguas en su discurrir. La teoría crítica simple y sencillamente no puede concebirse sin el encuentro de Max Horkheimer con Erich Fromm, puesto que a través de él se aproxima a la teoría psicoanalítica. Abromeit dedica a dicha coincidencia y al innovador trabajo empírico realizado por ambos varias de las mejores páginas de su libro. Hasta aquí con lo que respecta a la segunda parte del libro, es decir, los antecedentes y la conformación de la temprana teoría crítica. La tercera parte resulta aún más profunda y pormenorizada que la segunda, pues en ella Abromeit explora y analiza los tres ejes teóricos que guiaron esta etapa del pensamiento de Horkheimer, a saber: su particular concepto de materialismo, el desarrollo de una antropología de la época burguesa y sus reflexiones sobre la lógica dialéctica.

La segunda y la tercera parte de *Max Horkheimer and the Foundations of Frankfurt School* resultan las más densas y ricas —teóricamente hablando— de este libro: en ellas, el escrutinio al que Abromeit somete tanto a los textos de Horkheimer como aquellos de la literatura secundaria con la que debate resulta tan exhaustivo como crítico. En estas páginas centrales de su texto —tanto por la ubicación como por el contenido—, John Abromeit consigue enfrascar al lector en una obra de gran complejidad, no por la manera en la que fue escrita —el estilo de Max Horkheimer se distingue por ser siempre claro y accesible—, sino por la densidad teórica alcanzada. Así pues, la temprana teoría crítica está a la altura de las contradicciones de aquello que Horkheimer intentó siempre comprender y analizar de manera crítica: la forma y el devenir de la reproducción social capitalista, los antagonismos que la aquejan y el costo humano que ella significa.

Horkheimer aparece, al llegar a la cuarta y última parte del libro, como un pensador singular y riguroso, lleno de recursos, cuyo desarrollo teórico estuvo a la par de los acontecimientos definitivos que testificó. Y sin embargo —parece lamentarse Abromeit—, algo sucedió en el camino que hizo que se alejara de lo que hasta ese momento, y con tanto esfuerzo, había construido. A esta recusación de Horkheimer de su propio constructo teórico dedica Abromeit la última parte de su escrito. En ella, quizá la parte más arriesgada de su libro, el autor profundiza en ciertos aspectos, tanto de carácter biográfico como teórico, que habrían llevado a Horkheimer a romper con varios de sus presupuestos más importantes. Destaca la fractura con Erich Fromm y su salida del Instituto, así como el posterior acercamiento a Theodor W. Adorno, no sólo en un sentido afectivo, sino también, y de manera muy importante, teórico, pues el pensar de Adorno estaba fuertemente influido por la obra temprana de Walter Benjamin y por varios presupuestos teológicos que este autor esgrimía en ella. (Curiosamente, para esta misma época, el propio Benjamin estaba dándole un giro más materialista a su producción teórica, justamente por la influencia que tenía de Bertolt Brecht, Asja Lacin y el propio Horkheimer, p. 365).

No obstante, John Abromeit considera que lo determinante en este giro teórico de Horkheimer fue el compartir con Friedrich Pollock la idea de un “capitalismo de Estado”. Gracias a ello, Horkheimer transmutó su visión de la crítica de la economía política, mudanza que encuentra su expresión en *Estado autoritario*. A estos encuentros y desencuentros vividos en esta época por Horkheimer achaca Abromeit el significativo cambio de talante que, a partir de aquí, tiene la obra de este pensador, su alejamiento de la visión materialista histórica de la sociedad burguesa, así como la inclusión de conceptos de índole teológica y el creciente pesimismo respecto de la posibilidad de un cambio político.

Quisiera arriesgar aquí una observación acerca de la crítica que Abromeit desarrolla de la mutación teórica que sufrió Max Horkheimer a partir de los cuarentas. Aunque el autor analiza las diferentes razones por las que Horkheimer viró, pareciera que estos motivos compensan, a su modo de ver, lo que el filósofo alemán estaría desmantelando, pues el pensador dejó atrás no solamente un desarrollo teórico ejemplar, el cual incluía una exhaustiva revisión del pensamiento filosófico moderno, una aproximación al marxismo sin ortodoxias —que, sin embargo, reconoce que sólo la crítica de Marx puede proporcionar las herramientas necesarias para la comprensión de esta contradictoria forma social—, una profundización tanto en el estudio de la *Lógica dialéctica* de Hegel como en las distintas corrientes materialistas, así como el planteamiento de lo que podría llamarse una antropología de época burguesa; es decir, no sólo cambió y abandonó gran parte de esta labor teórica, sino que la confianza que había depositado en la investigación empírica fue mermando, igualmente, de manera paulatina.

La apuesta de Abromeit en torno al porqué de esta abrupta transformación es, indudablemente, pormenorizada; no obstante, a diferencia, sobre todo, de la primera parte del libro, donde con minuciosidad el autor entrelaza los factores biográficos con el discurrir teórico de Horkheimer, ahora se mantiene en la tesitura de las dos partes centrales de su escrito, es decir, analiza casi exclusivamente las cuestiones teóricas, las cuales ciertamente explican aspectos importantes de dicho cambio, aunque no bastan, ya que no son menores los acontecimientos históricos ni biográficos que se sucedían alrededor de dicha mudanza. Al inicio de los cuarentas, Max Horkheimer no sólo dejó atrás todo ese desarrollo teórico, también se derrumbó, frente a él, el mundo para el cual dicha teoría había sido concebida; pues el quiebre civilizatorio que ahí se dio no significa otra cosa que la creación de fábricas de la muerte, ante las cuales toda la construcción especulativa que había llevado a cabo se resquebrajó.

La reivindicación de la temprana teoría crítica en el presente libro busca sacarla de la sombra en la que hasta el momento se encuentra, ya que dicha propuesta teórica fue opacada por los textos posteriores de Max Horkheimer,

*Dialéctica de la Ilustración y Crítica de la razón instrumental*, los cuales –en opinión de Abromeit– presentan menos recursos especulativos para comprender a la sociedad actual que aquellos desplegados en la primera teoría crítica. Apasionante resulta esta lectura, pues a través de sus líneas se desvela un pensamiento vigente, pero sobre todo urgente, dada la presente situación social. Con mirada penetrante, Abromeit dilucida qué de actual tiene aún este pensamiento, pues tanto para él como para Horkheimer, “la búsqueda del conocimiento no es el establecimiento de verdades eternas, sino más bien el mejoramiento de las vidas de los seres humanos finitos” (p. 432).





## De filosofía epicúrea

Carmen Silva

Lucrecio, *De rerum natura. De la naturaleza*. Ed. bilingüe.  
Present. de Stephen Greenblatt. Trad., introd. y notas de Eduard Valentí  
Fiol. Barcelona, Acantilado, 2012, 606 pp.

### I

La edición del poema de Tito Lucrecio Caro (94-51 o 50 a. C.), *De rerum natura*, de la que hablaremos en esta reseña, tiene muchas virtudes, entre ellas, presentar una versión bilingüe y completa a partir del texto original latino escrito en el año 50 a. C. Esta notable obra filosófico-científica, publicada póstumamente —y de la que los especialistas aseveran fue corregida para tal efecto por Virgilio—, está dedicada a Gayo Memmio, un romano perteneciente a la nobleza y hombre muy influyente en la política de su momento. Son muchos los temas que aborda el autor y, en esencia, cada uno de ellos es estudiado o explicado desde el punto de vista de la teoría de Epicuro. Para aquellos que conocen el latín, ésta es una espléndida oportunidad para hacer una lectura comparativa remitiéndose a la versión latina original. Sin embargo, sobre la traducción poco puedo decir, pues no soy versada en latín y tampoco es mi interés formular aquí comentarios de tipo filológico, sino invitar al lector a conocer la filosofía epicúrea, tan interesante, rica, fascinante y poco estudiada en nuestro medio y lengua.

El poema está dividido en seis libros, separados a su vez en secciones temáticas indicadas al comienzo de cada uno de ellos, lo cual resulta de gran utilidad al lector pues le advierte sobre su contenido, otorgándole claridad acerca de la exposición. Leyendo su orden y enumeración se aprecian las tesis principales del atomismo, tan ajenas y lejanas a lo que comúnmente se creía y aceptaba acerca de la naturaleza del universo, del hombre, del alma y el cuerpo, de la percepción, de lo eterno y lo perecedero, de lo terrestre y lo celeste, de los fenómenos naturales, etcétera.

Es obvio que la riqueza de los temas tratados por el autor en su poema es inmensa. En el libro I, Lucrecio postula los átomos. En el II, defiende la tesis de un universo infinito, la existencia de infinitos mundos y la libertad e inde-

pendencia de la naturaleza de Dios —o los dioses— y la existencia del vacío. El tema central del libro III es, a mi juicio, la reflexión sobre la naturaleza o características del alma humana, lo que hoy conocemos como psicología; además de la postulación de la unión de espíritu y cuerpo, ambos conformados por átomos materiales. El libro IV se ocupa principalmente del estudio de la visión, las imágenes e incluso la sensibilidad en general, a saber: tacto, olfato, oído y visión. Todo lo cual desemboca en una reflexión epistemológica en la que se afirma y propone la posibilidad de conocer gracias a la “sensibilidad verdadera”. El libro V trata principalmente de la naturaleza mortal del mundo y expone la caracterización del agua, aire, tierra y fuego. También estudia los entes celestes, principalmente el Sol, la Luna y sus movimientos. Asimismo contiene, en gran medida, una reflexión propia de la astronomía y un estudio y análisis de la creencia humana en los dioses. El libro VI es un regreso a la naturaleza, pero en este caso el objetivo es estudiar y comprender un conjunto de fenómenos naturales, sobre todo de índole meteorológica, como los rayos, los truenos, la lluvia, el arco iris, los terremotos, los volcanes y sus erupciones, etcétera. Para concluir el poema, Lucrecio hace alusión a un fenómeno de carácter no atmosférico, interrogándose y dándose respuesta sobre el origen de la epidemia de la peste que azotó la ciudad de Atenas (asunto que concierne a la medicina).

Es innegable que la temática del poema —y por tanto de Epicuro mismo— es muy amplia. Y también que tanto la teoría del filósofo griego como el poema que la expone tienen una importancia incuestionable. Pero igualmente nos resulta excepcional que un solo hombre pueda reflexionar tan prolijamente sobre el origen y constitución del universo, la relación del espíritu y el cuerpo (psicología), la percepción (epistemología), la piedra magnética, los rayos, los volcanes, el Sol, la Luna y demás fenómenos atmosféricos, e incluso la medicina.

## II

Cuando el poema de Lucrecio se publicó no fue aceptado por sus contemporáneos romanos porque lo que él sostenía no era compartido ni aprobado, sino incluso era contrario a los valores e intereses de aquéllos. Del mismo modo, en un momento posterior, los cristianos también lo rechazaron porque Epicuro —ilustrado por Lucrecio en el poema— pensaba que los átomos, que son las estructuras de todo lo existente, no requieren de un Dios creador, diseñador o conservador de lo creado. El universo epicúreo funciona y existe sin necesidad de postular a Dios. Además, la teoría atomista también descarta la posibilidad de una vida después de la muerte del cuerpo, es decir, niega la

posibilidad de la inmortalidad del alma. En la Edad Media, el poema fue prácticamente ignorado, con excepción de Isidoro de Sevilla.

En una de las introducciones —ambas excelentes, sugerentes y útiles, además de eruditas—, se menciona que esta obra también asombró a Darwin, Freud y Marx. Por lo tanto, podemos afirmar con toda seguridad que el poema es fundamental tanto para la filosofía como para otras disciplinas. Es de sorprender que un libro de esta relevancia haya sido olvidado por varios siglos y que sobreviviera de milagro gracias a una copia efectuada y conservada en un monasterio de Alemania. Esta única copia del poema fue rescatada en el siglo XV y ello cambió el curso de la historia del pensamiento occidental en áreas tan variadas como la física, la psicología, la epistemología, la meteorología e incluso la ecología. Además, al leer las tesis de Epicuro, uno puede reconocerlas como antecesoras de la teoría de Leibniz sobre la posibilidad de otros mundos, o cierto parentesco con la cábala, pues los átomos son equivalentes a las letras del alfabeto, que son, según la tradición hebrea, el origen de todo lo existente.

### III

Todo lo anterior nos ayuda a comprender por qué este poema deslumbró a los renacentistas, quienes lo rescataron en 1417 y lo leyeron con mucho entusiasmo. Incluso, según una de las dos magníficas introducciones, parece que Ficino escribió un comentario sobre el poema, pero lo quemó; por su parte, Maquiavelo lo leyó; pero, finalmente, Giordano Bruno fue quien de manera evidente mostró su adhesión al epicureísmo, aunque lo pagó muriendo en la hoguera.

Gracias a la invención de la imprenta, podemos afirmar que, durante el Renacimiento, *De rerum natura* fue muy leído y, por tanto, conocidas sus principales tesis. Además, al final de este periodo, Montaigne suscribió en sus *Ensayos* varias ideas de Epicuro, las cuales llegaron a Gassendi, Galileo y Newton en el siglo XVII.

Posterior a su rescate en el Renacimiento, el epicureísmo fue retomado en el siglo XVII, en contraposición al aristotelismo, con la intención de postular una nueva filosofía natural alternativa a la dominante (la aristotélico-tomista). Ello dio lugar a una nueva concepción de la materia y del universo, conocida como la hipótesis mecánica. El mecanicismo fue aceptado por casi la totalidad de los filósofos naturales de la época, en estrecha relación y dependencia con el atomismo. Ambos son parte fundamental de la física de Newton, vigente el día de hoy bajo cierta perspectiva y ámbito de la realidad física. En otras palabras, el epicureísmo que Lucrecio ofrece en su poema es una versión elegante y accesible del atomismo de Epicuro, maravillosa ocasión para quien tenga el deseo de conocer esta trascendente teoría.

Ahora bien, el atomismo, como ya lo comentamos, fue rechazado tanto por los romanos como por los cristianos, sin embargo, en el siglo XVII el epicureísmo fue aceptado y reivindicado en parte gracias a que sirvió para combatir el aristotelismo y también porque fue “bautizado” —expresión de Margaret Osler, en el sentido de que se le agregó un Dios (Arquitecto, Artífice, Relojero), autor del ordenamiento y regularidad del universo. Por consiguiente, los filósofos del siglo XVII tuvieron la seguridad de encontrar la clave del universo y verse a sí mismos —como lo pensó Robert Boyle— como los más piadosos de los cristianos, pues al intentar conocer a la naturaleza, a su vez se aproximaban a los designios, diseños y regularidades que el Creador le había impreso al universo.

#### IV

Cabe mencionar que leyendo la presentación y notas de esta bella edición, nos enteramos de que existen pocos datos y registros sobre la vida de Lucrecio. La fuente de información con la que se cuenta es un documento de san Jerónimo donde aparece la fecha de nacimiento y muerte del poeta romano. Su vida es un enigma al igual que su muerte, muy probablemente por suicidio. Lo curioso es que tampoco hay una respuesta definitiva sobre la fuente de Lucrecio para acceder al conocimiento de las tesis de Epicuro.

De cualquier manera, el poema científico *De rerum natura* es una de las primeras obras de divulgación de la ciencia de la historia de Occidente. Recomiendo ampliamente su lectura para profesores y alumnos de historia de la filosofía y filosofía de la ciencia, además de para cualquier persona, sin necesidad de entrenamiento filosófico, que tenga la disposición de gozar con un clásico, una teoría excepcional (el atomismo) y un estilo poco usual o convencional (un poema fascinante).

La editorial Acanalado, con su magnífica selección de autores y títulos, hace honor a cada una de las obras de su catálogo al imprimirlos de manera muy cuidada, con excelente tipografía y bellas portadas, como es el caso del libro que aquí reseñamos. Es de justicia añadir que este libro contiene una muy buena presentación de Stephen Greenblatt, y una excelente traducción, introducción y notas de Eduard Valentí Fiol. No sólo el poema está bellamente escrito y su contenido es sorprendente, creo que la editorial Acanalado le hace honor a esta obra tan valiosa al editarla con elegancia, cuidado y buen gusto.

# Abstracts



“Contributions of Interpretation Theories’s to Textual Configuration Processes: What is the Role of the Reader” (Carlos Emilio Gende). *Focusing on the questions regarding the specificity of literature, the article will examine the possible contribution that a concept implies on linguistic interpretation, through critical hermeneutics, to relate some of the typical features of theory. Specifically, the contribution is a review of the role of the reader as a interpreter who works in the tension of diverse textual configuration processes.*

“Aísthesis within Expression” (Carlos Alberto Vargas Pacheco). *One of Eduardo Nicol’s masterpieces, Metaphysics of expression, gives away new possibilities to understand the Being of men and the Being itself, through expression. This last concept, according to Nicol, takes place in the presence of the logos which is reason and word-expression at the same time. Nevertheless, the fact that a man’s expression is something evident, allows us to confirm that this expression affects any man that perceives it, in a sensible way. Therefore, it is important to analyze carefully the presence of sensibility-perceiving (aísthesis) which is in every man’s expression.*

“Symbolic Dimension of Mexican Revolution, to the Light of One Century After” (Griselda Gutiérrez Castañeda). *In this essay, the author studies the Mexican Revolution history and its principles of social justice and republican democracy, through an interesting idea that focus not just in the rational consciousness of the actors, but, primordially in a complex creation process’s of the reality. Difficult creation that has been showed clear in the revolutionary processes.*

“The Notion of Tradition and Reflection on the History of Mexican Philosophy” (Roberto Israel Rodríguez Soriano). *In this essay, I argue to support that the*

*concept of the Tradition has an important meaning for our philosophical reflection. This concept has an ontological and epistemological support, and understand it in this way give us a perspectives and possibilities to our philosophical exercise from our own existential position. Nevertheless, the reflection must be made whit a hermeneutic exercise, which only can start from the history of the philosophy.*

“Subalternization Processes in Political Philosophy: other possible Genealogies” (María Eugenia Borsani). *This article proposes a shift about the canonical road map of political philosophy since it only considers the thinkers known as “classics”. In that sense, attempts to show, from the decolonial perspective, other possible genealogies, which have been subalternized by canonical eurocentric academy. Shows, in turn, the condescension of political philosophy with racist views of classic thinkers and the silence of much of Western academy in this regard.*



*Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, núm. 25, editada por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir el 27 de febrero de 2014 en los talleres de la Editorial Johann Georg Hamann, S. A. de C. V., Cerro Macuiltepec núm. 218, colonia Campestre Churubusco, 04200, Coyoacán, D. F. Se tiraron 200 ejemplares en papel cultural de 75 gramos. Se utilizaron en la composición, elaborada por Miguel Barragán Vargas, tipos Palatino 17 puntos e ITC-Garamond 12:14, 9:11 y 8:10 puntos. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Miguel Barragán Vargas, y el diseño de la cubierta fue realizado por Víctor Manuel Juárez Balvanera.

