

SOLAR
REVISTA DE FILOSOFÍA
IBEROAMERICANA

SOLAR se encuentra indexada en:



y

SOLAR, Revista de Filosofía Iberoamericana, es una publicación semestral que difunde la filosofía peruana y latinoamericana. Muestra el ejercicio de la filosofía contextualizada y un decidido compromiso con la historia nacional y regional. Los artículos son revisados y aprobados por pares externos. La revista está dirigida a todo público interesado. Se distribuye a través de librerías.

© De los autores

Derechos reservados de esta edición

© SOLAR

© Rubén Quiroz Ávila

Tiraje: 300 ejemplares

ISSN: 1816-2924

DOI. 10.20939/solar.2019.15.02

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú
N° 2008 - 15521

Dirección:

Instituto de Investigación del Pensamiento Peruano y Latinoamericano
Av. Venezuela 3400 - Ciudad Universitaria - Puerta 3
Pabellón de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

www.revistasolar.org

Editado por SOLAR, Revista de filosofía iberoamericana

Diagramación

Edmundo Roque - celibe86@yahoo.es

Diseño y concepto creativo de la portada: Pilar Suárez
Artista Visual Internacional

Diseño Creativo e Ilustración - Perú
artesispancz@icloud.com

Corrección de texto

Mabel Sarco - mabelsarco@gmail.com

REVISTA DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA

Año 15 Vol. 15 - N° 2

Publicación semestral

Lima 2019

www.revistasolar.org

Director

Rubén Quiroz Ávila

Asistente Editorial

Edmundo Roque

Asesor de Dirección

Edgar Montiel

Guido Canchari Obregón

Consejo Editorial

Joel Rojas Huaynates (FLACSO-Ecuador),
Segundo Montoya Huamaní (Solar, Revista de Filosofía Iberoamericana),
Oscar Martínez Salirrosas (Universidad Nacional Mayor de San Marcos)

Consejo de Honor

Gianni Vattimo, Francisco Miró Quesada Cantuarias

Consejo Internacional

Horacio Cerutti (UNAM), Miguel Ángel Quintana
(Universidad Miguel de Cervantes, Valladolid), José Ignacio López
Soria (Organización de Estados Iberoamericanos), Song No (Purdue
University), José Luis Gómez-Martínez (Universidad de Georgia),
Antonio Jiménez† (Universidad Complutense de Madrid), José Carlos Ballón
(Universidad Nacional Mayor de San Marcos), José Luis Mora (Universidad
Autónoma de Madrid), Antolín Sánchez Cuervo (Consejo Superior de
Investigaciones Científicas, Madrid), José Luis Villacañas (Universidad
Complutense de Madrid), Juan Carlos Lago (Universidad de Alcalá),
Patrice Vermeren (Universidad de París VIII), Adriana Arpini
(Universidad Nacional de Cuyo), Luis Ferreira (Universidad
de París VIII), Alex Ibarra (Chile)

Agradecimientos

Sociedad Inca Garcilaso para el Desarrollo Global (París)
y Consejo Editorial de SOLAR

CONTENIDO

EDITORIAL.....	7
----------------	---

DOSSIER FILOSOFIA EN MÉXICO

José Gaos y el repensar latinoamericano.

José Gaos and Latin American rethink

<i>Eduardo Santiago Pérez</i>	11
-------------------------------------	----

Filosofía de la Educación de Samuel Ramos

Philosophy of education by Samuel Ramos

<i>Mario Magallón Anaya</i>	27
-----------------------------------	----

La Hermenéutica Analógica, filosofema latinoamericano

The Analogical Hermeneutics, latin american phylosophema

<i>Mauricio Beuchot</i>	55
-------------------------------	----

Emeterio Valverde Téllez y Carmen Rovira: dos estudiosos de la de Historia de la Filosofía Mexicana

Emeterio Valverde Téllez and Carmen Rovira: two studios of the History of Mexican Philosophy

<i>Luis Aarón Patiño Palafox</i>	69
--	----

El pensamiento estético de Antonio Caso: primer estudio sistemático realizado en México

The aesthetic thinking of Antonio Caso: the first systematic study conducted in Mexico

<i>Carlos Tapia Segura</i>	89
----------------------------------	----

Violencias de la memoria: La historia como *Utopia* del recuerdo reprimido desde los vencidos de nuestra América.
Violence of memory: The story as a *Utopia* of repressed remember from the vencidos of our America.

Orlando Lima Rocha.....111

Producción, negatividad y necesidad. La filosofía de la liberación de Dussel (1973-1984)

Production, negativity and necessity. The philosophy of Dussel's liberation (1973-1984)

Enrique Téllez Fabiani.....133

Entrevista

¿Es posible una vida trans-capitalista? Entrevista a Horacio Cerutti Guldberg

Oscar Martínez.....181

EDITORIAL

¿EXISTE REALMENTE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA?

Puede parecer un pleonismo. O más bien una pregunta ya absurda a estas alturas de lo avanzado. La ya vieja (y magnífica) disputa entre los maestros Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea fueron el clímax de una manera de concebir el pensar desde Latinoamérica. Por supuesto, hay diferentes corrientes de interpretación sobre la agenda de la filosofía latinoamericana. Tal vez la más conocida sea la denominada filosofía de la liberación que aún tiene a varios de sus representantes vivos y en actividad. Pero también es momento de que las nuevas generaciones de filósofos hagan un balance y liquidación, como sostenía Luis Alberto Sánchez.

Sin una revisión crítica de lo que ha sucedido a la fecha, es posible que pasemos a un estado acrítico, confortable o simplemente lleno de retórica incendiaria y maniquea. Es fácil pasar por revolucionario en estas tierras a punta de lecturas populistas, retórica barata y un poco de tendencia mesiánica. La tentación por ser un redentor es casi una característica de nuestros intelectuales. Esa vocación salvífica es prácticamente una tendencia marcada en la teorización. Claro, ante una evidente desigualdad social, cualquier discurso conmovedor por una lucha justiciera puede parecer inevitable. Es por ello que la filosofía debe estar atento a esos tipos de discursos mesiánicos.

Pero no solo con ese formato ideológico, sino también con los relatos encubridores de la inequidad social y más bien defensora de un neoliberalismo a ultranza. Todos los extremos deben ser enfrentados. Es decir, un filósofo en silencio puede ser cómplice de un sistema de cosas perverso. Claro, hay formas de parecer ajeno a una posición cuestionadora. Hay quienes buscan refugiarse en entrampamientos más bien cercanos a la filología. Comprensible académicamente y en el sentido más barroco. Pero cuestionable socialmente. Un filósofo latinoamericano ajeno a una reflexión sobre la vida, sobre las circunstancias, sobre lo que nos está sucediendo, debería repensar su propia vida en general. Es prácticamente inmoral ignorar la compleja situación social en las que estamos inmersos.

Entonces, la pregunta de a qué se dedica actualmente la filosofía latinoamericana requiere de una respuesta de la misma comunidad filosófica. Considero que está estancada. Que son las mismas ideas las que están circulando. Que es necesario implosionar parte de nuestra comodidad intelectual para que el ejercicio dialógico y de discusión permanente sea más bien una característica y no la excepción. Ya los maestros que idearon asuntos como el decolonialismo, la liberación, están en franca retirada. Están muriendo físicamente. Y siempre los discípulos nunca están a la altura. Las viudas intelectuales son de lo más reaccionario que hay. Eso no significa dejar de reconocer sus aportes valiosos y, en su momento, provocadores, acaso forzosos. Pero el horizonte no es muy alentador si fueran lo único que tenemos, en cualquiera de sus variantes.

Lo que sí es claro, en ese nubarrón académico, que es momento de que las nuevas hornadas de filósofos latinoamericanos planteen las agendas, que la salud del filosofar está prácticamente en sus manos y cerebros.

Rubén Quiroz Ávila

Director

Dossier Filosofía en México

José Gaos y el repensar latinoamericano José Gaos and Latin American rethink

Eduardo Santiago Pérez¹

CELA/UNAM

eduardosantiagoperez@outlook.es

Resumen: Como parte de la conmemoración del 80 aniversario del exilio español hacia América, es importante retomar las ideas que los pensadores españoles trajeron a nuestro continente, así como las que desarrollaron a partir de la interacción con los intelectuales y pensadores americanos. En este sentido, el presente artículo tiene la finalidad de retornar las ideas del filósofo José Gaos enfocadas al pensamiento hispanoamericano y en la discusión sobre la existencia de una filosofía original mexicana y latinoamericana, además de observar como el trabajo que Gaos realizó desembocó en la creación de los Estudios Latinoamericanos, encargados de analizar y repensar a América Latina desde sus propias condiciones históricas, políticas y culturales para el desarrollo de un pensamiento original y propio.

Palabras clave: Exilio español; Filosofía mexicana; Filosofía latinoamericana; Estudios Latinoamericanos; América Latina

Abstract: As part of the commemoration of the 80th anniversary of Spanish exile to America, it's important to take up the ideas that the Spanish thinkers brought to our continent, as well as those that they developed from interaction with American intellectuals and thinkers. In this sense, this article aims to return the ideas of the philosopher José Gaos focused on Hispanic American thought and in the discussion of the existence of an original Mexican and Latin American philosophy, as well as observing how the work Gaos carried out led to the creation of Latin American Studies, responsible for analyzing and rethinking Latin America from its own historical, political and cultural conditions for the development of an original and own thought.

1 Pasante de la licenciatura en Estudios Latinoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México.

Keywords: Spanish exile; Mexican philosophy; Latin American philosophy; Latin American Studies; Latin America

Introducción

En 2019 se cumplen 80 años del exilio español en América Latina luego de la caída de la Segunda República y la instauración del Franquismo; como parte de la conmemoración de este acontecimiento en el siguiente ensayo voy a hacer un estudio sobre las aportaciones de José Gaos a la filosofía mexicana y latinoamericana.

Los republicanos españoles que llegan a América Latina son en su mayoría profesores, investigadores, doctores e intelectuales, que rápidamente se insertan en el ambiente intelectual; sus aportaciones permiten que los estudios que se realizan en nuestro continente tengan un fuerte impulso hacia nuevos horizontes.

En el caso de México, con la llegada de José Gaos la filosofía tiene un nuevo paradigma de estudio, pues el instrumental con el que llega nuestro filósofo permite observar los trabajos hechos a lo largo de la historia desde una óptica diferente, donde se revaloriza el pensamiento latinoamericano y deviene en un campo de estudios importante, logrando, además, que se desarrollen más trabajos filosóficos originales.

Alrededor de él va a estar la filosofía de toda una época e influirá en sus jóvenes discípulos que se encargarán de recuperar las aportaciones intelectuales que se dan en nuestro continente y de trabajar en el estudio de la historia, la filosofía y la literatura como fuentes del pensamiento latinoamericano.

En este ensayo se dividirá en tres secciones: En la primera se hará una recopilación de la filosofía mexicana de principios del siglo XX para explicar su panorama general; la segunda parte se hace se enfoca en explicar las condiciones del exilio español y el trabajo que realizó José Gaos en México; en la tercera se hace un estudio de las aportaciones conceptuales de nuestro filósofo para el estudio y el desarrollo de la filosofía latinoamericana

Filosofía mexicana en el siglo XX

Desde mediados del siglo XIX, en México se había instalado el positivismo como la corriente filosófica dominante, su introducción se dio

el 16 de septiembre de 1867, durante la conmemoración del inicio de la lucha de independencia, cuando el filósofo Gabino Barreda pronuncia su *Oración Cívica*, en donde hace un recuento de la historia mexicana a través de la óptica positivista.

-En la *Oración Cívica*, Gabino Barreda encuentra que el edificio colonial que tenían sometido a los pueblos americanos, en especial al pueblo mexicano, comenzó a tambalearse porque se dio una evolución en los paradigmas político, científico y religioso, lo que trajo consigo un cambio en el pensamiento sobre la dominación, que desembocó en la lucha de independencia.

Asimismo, da cuenta de que la joven nación se vio en problemas en su constitución porque se trataba de: 1) Regenerar una nueva nación en un periodo de tiempo muy corto, desapareciendo las instituciones coloniales y 2) Los malos manejos de los jóvenes gobiernos. Paralelamente, las clases privilegiadas intentaban mantener un estado en el que se vieran beneficiadas, es por ello que se opusieron a las leyes de reforma, a pesar de que estas significaban un progreso en la legislación mexicana.

Las intervenciones militares de naciones como Estados Unidos y Francia fueron constantes en la corta historia de México, sin embargo, los triunfos que habían conseguido los mexicanos les dieron esperanzas de la consolidación de una nación libre y fuerte. Frente a este paradigma se encontraba Barreda, pues veía en el positivismo un medio para alcanzar la grandeza nacional; así lo expresa cuando dice:

Conciudadanos: que en lo de adelante sea nuestra divisa LIBERTAD, ORDEN Y PROGRESO; libertad como MEDIO; el orden como BASE y el progreso como FIN; triple lema simbolizado en el triple colorido de nuestro hermoso pabellón nacional, de ese pabellón que en 1821 fue en manos de Guerrero e Iturbide el emblema santo de nuestra independencia; y que, empuñado por Zaragoza e 5 de mayo de 1862, aseguró el porvenir de América y del mundo, salando las instituciones republicanas.²

El positivismo fue tomado como la corriente filosófica dominante porque se sostenía en postulados científicos, era, pues, como una filosofía que podría llevar a México hacia un progreso económico y científico, alejado de la escolástica que había dominado en el pasado.

2 Barreda, Gabino. «Oración Cívica», p:1048

Es así que la dictadura del general Porfirio Díaz, a través del grupo político de los científicos, justificaba su política enfocada en la industrialización del país y en la fascinación por el estilo de vida europeo, en especial el francés. Sin embargo, esta corriente filosófica no se vio exenta de críticas por parte de sus opositores; por lo que fue duramente atacada.

De esta manera, se genera una reacción en contra del positivismo, los principales críticos van a ser los filósofos Antonio Caso y José Vasconcelos, quienes eran parte del *Ateneo de la Juventud* junto a otros filósofos como Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña, quienes contaban con el apoyo de Justo Sierra, uno de los grandes pensadores de la época.

En Caso y Vasconcelos, con diferentes acentos, se expresa una crítica al positivismo comteano y la transición hacia una concepción bergsoniana que reivindica, a nombre de la metafísica, el espiritualismo. No se trata, entonces, de continuar por la vía del impulso de la ciencia sino de reivindicar los problemas relegados por el positivismo y que atañen a la interioridad de la conciencia y la metafísica.³

La nueva propuesta que van a desarrollar nuestros filósofos se opone a los temas del positivismo como son el científicismo y la industrialización; en su lugar proponen la recuperación de los valores culturales de la realidad mexicana y latinoamericana, partiendo de su historia y sus valores éticos y estéticos, se nota aquí la influencia del filósofo español José Ortega y Gasset.

Con el inicio de la Revolución Mexicana y la caída de la dictadura del general Díaz, el positivismo pierde su influencia dominante porque, a pesar de que la Revolución Mexicana no tiene una base filosófica determinada, hay una serie de corrientes de pensamiento que lo contrastan, por ejemplo el anarquismo que ejercen los hermanos Flores Magón, que ponen en tela de juicio la validez del positivismo como filosofía y, por ende, como justificante de las políticas gubernamentales.

Es así que, los miembros del *Ateneo de la Juventud* abren un espacio para desarrollar nuevos temas filosóficos enfocados en la realidad

3 Vargas Lozano, Gabriel. «Esbozo histórico de la filosofía mexicana del siglo XX», p:16

mexicana, dando inicio a la filosofía del mexicano y lo mexicano.

Esta vertiente que inauguran los ateneístas se va a convertir en una problemática que se discutirá a lo largo de la segunda mitad del siglo XX en México y América Latina, en donde se ponen sobre la mesa los temas de la cultura mexicana y de Latinoamérica, el papel de la historia en la filosofía y la búsqueda de la originalidad en el pensamiento que se desarrolla en América Latina.

Es así que en 1934 aparece el libro *El perfil del hombre y la cultura en México*- del filósofo Samuel Ramos, quien fuera discípulo de Antonio Caso, en el cual se pregunta sobre el ser del mexicano y el sentimiento de inferioridad, a través de la psicología de Adler, en donde también hay influencias del circunstancialismo de Ortega y Gasset, y una preocupación por las circunstancias históricas que se desarrollan alrededor del ser humano y su evolución intelectual.

Este libro, sin embargo, no será bien recibido en la esfera intelectual mexicana porque consideran que no se puede tomar como una obra filosófica debido a que su objeto de estudio es un ser concreto y no lo universal, por lo que lo consideran como una obra de corte antropológico o psicológico pero no filosófico.

A pesar de las críticas, Ramos logra, « [...] abiertamente, la conjunción de lo universal con lo concreto de la cultura y la filosofía»⁴, a través del historicismo, que notará José Gaos al llegar a México.

Este es el panorama general en México en la primera mitad del siglo XX, pasa de una filosofía enfocada en la ciencia y a técnica industrial a una filosofía que se pregunta por el ser concreto dentro de la universalidad y en donde comienzan a hacer eco los postulados de la filosofía de José Ortega y Gasset como lo son el circunstancialismo y el historicismo.

José Gaos en México

José Gaos llega a México en 1938, después de pasar por Francia y Cuba, junto a miles de exiliados españoles que huían de su tierra natal luego de la caída de la Segunda República y el triunfo del general Francisco Franco durante la Guerra Civil que se desarrolló entre 1936 y 1939. Éstos eran perseguidos para desaparecer todo rastro de la llamada

4 Zea, Leopoldo. José Gaos. El Transterrado, p:48

España Roja.

De acuerdo con José Luis Abellán⁵, salen de España aproximadamente un millón de españoles que buscaban un lugar en donde refugiarse de las hostilidades de la persecución que sufrieron con el triunfo del franquismo, por lo que algunos emigran hacia Francia, por su cercanía a España y en donde fueron recibidos por un tiempo, y de ahí partían hacia los países americanos.

El lenguaje fue parte fundamental en la llegada de los españoles a América porque les permitía adaptarse mejor a la vida en los países a que llegaban, además de que les daba mayores facilidades para insertarse más rápido en los campos laborales e intelectuales; otro factor a resaltar es que en Europa comenzaban las hostilidades de previas la Segunda Guerra Mundial, por lo que decidieron salir del viejo continente para buscar un ambiente tranquilo, en paz y neutral.

Es así que llegaron a diferentes países de América como Argentina, Cuba, México, Venezuela e, incluso, Estados Unidos, en donde encontraron las condiciones óptimas para establecer una vida tranquila y continuar con sus labores de docencia, investigación e intelectuales.

En el caso mexicano, el exilio español había coincidido con el gobierno del general Lázaro Cárdenas; quien mantuvo relaciones con la Segunda República. En los momentos de la Guerra Civil les había mostrado su colaboración con el envío de apoyo militar, manteniendo las relaciones diplomáticas, en consonancia con su oposición a la política de no intervención. Marcelino Domingo, ministro de Educación español dio instrucciones para que, en caso de que la República fuera derrotada, anunciara que México tenía las puertas abiertas para todos los españoles que decidieran llegar.

En el momento que se produce el exilio español, se dan instrucciones a las embajadas mexicanas de Francia, Berlín y Roma para que anuncien que México recibiría a los exiliados españoles, manteniendo su política de tener las puertas abiertas y el apoyo total a la Segunda República.

En la política interna decide abrir espacios en los que se les permitirá continuar con sus trabajos de docencia y de investigación, como La Casa de España en México, la cual después se convertiría en El Colegio de México, fundada en 1938, y las universidades mexicanas en las

5 Abellán, José Luis. El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939.

que se permitió que los españoles pudieran dictar cátedras y realizar sus investigaciones con toda libertad.

La Casa de España en México fue una institución privada sin fines de lucro que acogió a los exiliados republicanos y les permitió seguir con sus trabajos en la investigación y docencia y, posteriormente cuando cambia su nombre a El Colegio de México, en 1940, permitió la cooperación mutua entre españoles y mexicanos, lo que dio un impulso importante a los trabajos intelectuales que se desarrollaban en México.

Este es el panorama que encuentra José Gaos al llegar a México, en donde no se siente ajeno, pues este país contaba con valores culturales e históricos similares a los de España, por lo que de inmediato se sintió acogido, llegando a decir que en México «no se sentían “desterrados”, sino “transerrados”, pues su nueva vida se experimenta como una prolongación de la anterior.»⁶

José Gaos se inserta rápidamente en el ambiente intelectual mexicano, en donde impartió clases y conferencias en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, en la Universidad Nacional Autónoma de México y La Casa de España en México, Gaos se volvió el maestro de los jóvenes intelectuales mexicanos, entre los que se encontraba Leopoldo Zea, a quienes les enseñó nuevas herramientas para elaborar trabajos filosóficos originales, como el *circunstancialismo* y el *historicismo*, además de incitarlos a hacer estudios en torno a la filosofía latinoamericana.

Otro de los grandes aportes de Gaos a la filosofía fue el de continuar con labor de traductor de obras filosóficas e históricas alemanas y grecolatinas. Antes de la Guerra Civil Española, Gaos ya se había encargado de traducir algunas obras por encargo de García Morente para la Editorial Calpe, las cuales se publicaron en «La Colección Universal».

Las obras que Gaos se encargaría de traducir estarían enfocadas a la Fenomenología, el Historicismo y la Existencialismo; entre las obras que traduce se encuentran *La Fenomenología del Espíritu* de Hegel; *Las meditaciones cartesianas* de Husserl; *Esencias y formas de la simpatía* de Scheler; y *Ser y tiempo* de Heidegger, con el que se considera que llegó al punto más alto en su labor como traductor.

Aunque sus traducciones en la actualidad se encuentran superadas por nuevas ediciones y enfoques, en su momento permitieron que

6 Ibídem, p: 28

parte de la filosofía alemana fuera conocida en México y América Latina, ya que no había traducciones al español de muchas de estas obras.

Su paso por América influyó en su producción de filosofía original porque comenzó a interesarse por la producción intelectual de los pensadores latinoamericanos, tomándola como un objeto de estudios, a la par que continuaba con sus obras enfocadas en la historia de la filosofía, la fenomenología y la filosofía de la filosofía.

De esta forma es que parte de sus obras filosóficas se enfocó en el pensamiento que se desarrolla en Hispanoamérica, entre estas encontramos: *El pensamiento hispanoamericano* (1944); *Antología del pensamiento de la lengua española en la edad contemporánea* (1945); *En torno a la filosofía mexicana*. “-México y lo mexicano-” (1952) y *Filosofía mexicana en nuestros días* (1954).

La labor sobre el pensamiento hispanoamericano fue uno de los grandes aportes de nuestro autor a la filosofía mexicana y latinoamericana; desde sus obras y sus cátedras influyó en muchos jóvenes como Leopoldo Zea para que realizaran obras originales desde sus circunstancias y emprendió la revalorización del pensamiento en español, que entonces era menospreciado y considerado una mala copia de la filosofía europea.

José Gaos consideraba esta labor como lo mejor de su trayectoria filosófica; de ahí que trabajara en esta hasta el final de su vida.

El pensamiento hispanoamericano en Gaos

Al llegar los exiliados españoles a América Latina se dan cuenta de que la filosofía latinoamericana, en especial la mexicana, llevada de la mano por Antonio Caso, José Vasconcelos y Samuel Ramos, pasa por un momento en el que se preguntaba por un ser concreto (mexicano, latinoamericano) y sobre la originalidad de su pensamiento.

La pregunta sobre la originalidad del pensamiento latinoamericano se hizo presente a lo largo del siglo XX, ya que, a partir de cuestionarse sobre lo propio y el ser latinoamericano, algunos pensadores habían llegado a la conclusión de que no existía una filosofía original en América Latina, que solo había importaciones de filosofías extranjeras y malas copias que no se podían adaptar a la realidad latinoamericana.

Estas dudas eran similares a las que habían tenido en España *la Generación del 98* y *La Escuela de Madrid*; de ahí que de inmediato encon-

traran un paralelismo entre la filosofía española y la filosofía latinoamericana. Es en estas circunstancias en la que nuestro filósofo comienza a interesarse por el pensamiento que se origina en Latinoamérica.

Es difícil precisar si Gaos antes de llegar a México había tenido algún acercamiento con el pensamiento latinoamericano, sin embargo, este se convertirá en uno de sus objetos de estudio desde los primeros instantes en que pisó territorio mexicano; uno de sus primeros trabajos fue una crítica al libro *El perfil del hombre y la cultura en México*, en donde revalorizaba la obra de Samuel Ramos y encontraba que en ella había un tema original y digno de ser estudiado.

Armado con el circunstancialismo heredado de su maestro Ortega y Gasset, nuestro filósofo se percató de que para conocer el desarrollo de la filosofía en México había que remitirse a las raíces de la cultura mexicana, su historia y su cosmovisión porque en ellas se hallaban los fundamentos de las preocupaciones que se enfrentaban en esta parte del mundo.

El circunstancialismo fue una propuesta de Ortega y Gasset, enunciada a través de la premisa «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo», que se encuentra en *Las Meditaciones del Quijote*, con la cual se preguntaba sobre el ser y el sentido de lo español. Sin embargo, esta filosofía fue llevada más allá para preguntarse sobre la realidad a partir de las condiciones de cada individuo, de esta manera, se enfocaba en conocer los problemas universales partiendo desde las condiciones de un ser concreto y situado en contexto histórico-social determinado.

Así, para aprehender la verdad, era necesario preguntarse por las condiciones en la que se encontraba el sujeto que se pregunta sobre el mundo, partir de la vida individual o realidad radical, -pero, para conocer las circunstancias en que se encontraba el individuo había que recurrir a la historia.

La preocupación de la circunstancia humana, que es siempre histórica, lleva lógicamente a filosofar sobre esa historia, y dado que la circunstancia más próxima a la filosofía es su propia historia, ello supone una historia de las ideas tanto como de las circunstancias.⁷

7 Ibídem, p:147

Aun cuando Gaos siguió la doctrina del circunstancialismo de Ortega y Gasset y contribuyó en su teoría, el primero tiene una ruptura con su maestro en cuanto a los objetivos a los que se encaminaban, mientras en Ortega y Gasset el circunstancialismo se dirigía hacia una filosofía individualista, en la que las circunstancias limitan la vida de cada individuo y su visión del mundo, en Gaos hay una reinterpretación en la que se plantea un problema central: «el problema de la unidad y la pluralidad de la filosofía, que es el problema de su historia.»⁸

Así lo había manifestado José Gaos desde el momento en que se interesó en el pensamiento que se realizaba en América Latina, en consecuencia, desde el principio se preocupó por conocer cuáles habían sido las condiciones históricas y sociales que habían originado la filosofía concreta de esta parte del mundo.

En la ponencia *El Pensamiento Hispanoamericano*, presentada en el Seminario Colectivo sobre «La América Latina», en el Colegio de México en 1944, partía de la premisa de ver a América Latina como un objeto histórico para poder situar los procesos históricos en la consolidación de sus naciones y comprender las circunstancias que sirvieron como caldo de cultivo para el pensamiento hispanoamericano.

Aún más, en esta ponencia, nuestro autor da cuenta de que el acceder al pensamiento hispanoamericano desde la historiografía no solo permite conocer el pasado y sus circunstancias, sino que también sirve como un medio para construcción del presente y del futuro, así como que el futuro se construye a partir del pasado y el presente y el presente se construye a partir del pasado y el futuro hacia el cual se plantea seguir.

En suma: presente, pasado y futuro están cada uno en relación de construcción o reconstrucción mutua con los otros dos —e historiográficamente es reconstrucción del pasado constructiva del presente y del futuro.⁹

La historia dentro de la filosofía de Gaos ya no solo sirve para dar a conocer los acontecimientos que dieron origen a la formación del presente del individuo y de las naciones, sino que también funcionan como el punto de partida para crear las condiciones y las circunstan-

8 Ibídem, p:153

9 Gaos, José «El Pensamiento Hispanoamericano», p:25

cias del presente, asumidas desde una actitud libre y responsable, para la construcción de un futuro colectivo.

Es así que la historia juega un papel importante en el aporte de Gaos a la filosofía latinoamericana, ya que, a través de sus obras en torno al pensamiento en América Latina y de las enseñanzas a sus discípulos, logró que la historia del pensamiento y la filosofía mexicana y latinoamericana tuvieran mayor interés entre los intelectuales y se las estudiara dándoles mayor importancia.

De esta forma, José Gaos inaugura una nueva rama de estudio para la filosofía latinoamericana que es la *Historia de las ideas*, en donde la historia colabora con la filosofía para desentrañar las obras del pensamiento latinoamericano, conociendo las circunstancias en las que se originaron y, al situarlas dentro de sus circunstancias histórico-sociales, poder explicar cuáles son los objetivos que persiguen.

La historia de las ideas permite la toma de conciencia del ser latinoamericano, como un ser situado dentro de un contexto histórico y social por lo que, la conciencia de ello, deja de lado el sentimiento de inferioridad y el querer-ser-otro, ajeno a sus circunstancias. Aún más, la toma de conciencia permite que el ser no se quede estancado en sus circunstancias, sino que a través del trabajo libre y responsable, potencie la necesidad de expandir sus horizontes y construir un futuro en el que logre mejores cambios para su entorno.

El legado de nuestro filósofo llega en un momento importante de la filosofía latinoamericana porque había un menosprecio hacia la producción filosófica que se había hecho hasta este momento, se decía entonces que las obras del pensamiento latinoamericano no eran más que obras literarias porque se enfocaban más en el estilo y la forma que en un contenido filosófico.

Asimismo, las críticas opinaban que no había el planteamiento de una filosofía original, sino solamente copias de la filosofía europea, principalmente por su carácter político, ya que se creía que la filosofía auténtica solamente era universal en tanto se preocupara por objetos universales; en este sentido, el carácter político se enfocaba solamente en objetos y situaciones concretas, lo que les negaba el carácter de universal.

Ante esto, las aportaciones de Gaos se volcaron a revalorizar lo hecho en Latinoamérica, resaltando sus características como el carácter

político, estético, pedagógico y como medio para la justificación de los planteamientos de los proyectos nacionales. Gaos decía que estos aspectos eran los que volvían a la filosofía latinoamericana original y auténtica, en la medida en que surgían de circunstancias concretas y que mediante el trabajo podían llegar a ser expresiones de lo universal.

No hay temas inferiores, sin dignidad y calidad: la dignidad, la calidad, la filosofía misma, la pondrá el filósofo al penetrar esos temas en forma radical, autentica, tratando de llegar a ese fondo en que lo circunstancial se desvanece y se expresa el hombre a través de sus obras.¹⁰

Esto desembocará, a lo largo del siglo XX, en el debate acerca de la originalidad y autenticidad de la filosofía latinoamericana, que en sí misma nos aporta toda una filosofía original y que nos dejará obras importantes como *¿Existe una filosofía de Nuestra América?* de Augusto Salazar Bondy y *Filosofía americana como filosofía sin más* de Leopoldo Zea.

José Gaos logra justificar la existencia de una filosofía original, auténtica y propia de América Latina, una filosofía que partía de sus circunstancias, con objetos concretos y que, por lo tanto pensaba que sus preguntas y sus respuestas podía llegar a ser universales.

Este es quizás su aporte más importante a la filosofía latinoamericana porque, aunque ya había demostrado que en América sí se hacía filosofía y se hacía bien, logró que sus discípulos y los intelectuales de la época se interesaran en estudiar lo propio desde una perspectiva universal y revalorizaran lo hecho en esta parte del mundo, sin sentirse inferiores.

Epílogo: Los estudios latinoamericanos

La filosofía que José Gaos había desarrollado en México y presentado a través de sus cátedras y conferencias, influyó en el pensamiento latinoamericano y tuvo representantes en varios países de América Latina, a los que llegaron a partir de sus libros y de los discípulos que se llevaron las enseñanzas de Gaos para preguntarse por las situaciones concreta de sus países.

Las cuestiones sobre Latinoamérica y el ser latinoamericano fue-

¹⁰ Zea, Leopoldo. Op cit, p: 57

ron muy importantes en el desarrollo de la filosofía del siglo XX para dar a conocer el desarrollo del pensamiento latinoamericano y sus objetivos en el campo de la política y la docencia.

De esta forma aparecieron cada vez más obras que se enfocaban en la historia de las ideas para explicar el desarrollo intelectual latinoamericano y, en gran medida, para hacer balances políticos, desde donde denunciaron la dominación de los pueblos latinoamericanos y expresaron sus meditaciones hacia una América Latina más justa y libre.

La filosofía en América Latina no solo se reconocía como original y auténtica, también se reconocía como política porque los temas propios de cada país obligaban a pensar el ser latinoamericano desde la dominación, los proyectos nacionales y las desigualdades sociales.

En México, Leopoldo Zea, quien fuera el discípulo más cercano de José Gaos, trabajó incansablemente sobre el pensamiento latinoamericano, ofreciendo obras en las que se preguntaba por el desarrollo del pensamiento de esta parte del mundo, partiendo desde la historia de las ideas, y en las que buscaba responder a los retos que América Latina tenía hacia el futuro.

Asimismo, trabajó en la compilación de las obras que los pensadores latinoamericanos habían realizado a lo largo de la historia y en las que daban respuestas a los paradigmas políticos y sociales y sobre la integración de una América Latina fuerte y libre.

La influencia de Gaos por conocer el pensamiento latinoamericano, así como sus circunstancias, llevó a Leopoldo Zea a fundar espacios para el estudio y la discusión de América Latina como el Colegio de Estudios Latinoamericano (CELA) y el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCyDEL), hoy conocido como el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC).

Las preocupaciones de José Gaos sobre el pensamiento latinoamericano no se quedan solo como un problema que interesa a los filósofos, sino que se enfoca hacia una profesionalización que permite a los interesados producir obras que analicen la realidad de Latinoamérica desde la filosofía, la historia, la literatura, la política y la sociología.

Aun cuando estos espacios se hayan nutrido de diferentes corrientes de pensamiento y hayan ampliado sus horizontes para presentar trabajos que analizan el pasado y el presente latinoamericano, así como sus propuestas para el futuro, es indudable la huella del trabajo de José

Eduardo Santiago Pérez

Gaos y su aporte para el reconocimiento de las obras latinoamericanas.

Referencias Bibliográficas

Abellán, José Luis. *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. España: Fondo de Cultura Económica, 1998. 461 pp.

Barreda Gabino. «Oración Cívica» en Zea, Leopoldo (Compilador). *Ideas en torno de Latinoamérica*. Vol. II, México: Universidad Nacional Autónoma de México; Unión de Universidades de América Latina, 1986, pp 1035-1048.

Gaos, José. «El pensamiento Hispanoamericano» en Gaos José. *Obras Completas V. El pensamiento Hispanoamericano. Antología del pensamiento de la lengua española en la Edad Moderna*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, pp 23-62.

Vargas Lozano, Gabriel. «Esbozo filosófico de la filosofía mexicana en el siglo XX» en *Proyecto Ensayo Hispánico* [En línea]. <https://www.ensayistas.org/critica/mexico/vargas/> [Consulta: 10 de junio de 2019]

Zea, Leopoldo. *José Gaos. El Transterrado*. México: Centro Coordinador Difusor de Estudios Latinoamericanos; Universidad Nacional Autónoma de México; Facultad de Filosofía y Letras, 2004.96 pp.

Recibido: Setiembre 2019

Aceptado: Octubre 2019

Filosofía de la Educación de Samuel Ramos Philosophy of education by Samuel Ramos

Mario Magallón Anaya¹
CIALC/UNAM
mariom@unam.mx

Resumen: Samuel Ramos (filósofo mexicano) no desarrolló expresamente una filosofía de la educación, aunque sí tuvo algunos acercamientos al problema de la educación mexicana en textos clave para la reflexión sobre una filosofía de la educación mexicana. Su cercanía y colaboración con José Vasconcelos marcarán sus formas de entender la filosofía del continente americano. A través de la lectura de la *Raza cósmica* y la *Indología* le permiten comprender el proyecto de una educación nacional integradora de la identidad; su participación dentro del grupo de los Contemporáneos en las interminables discusiones filosóficas, literarias, estéticas, sobre lo universal y lo particular determina su filosofía, lindante entre el universalismo occidental excluyente y el particularismo nacional relativista.

Palabras clave: Filosofía, Educación, México, Humanismo, Antropología.

1 Licenciado y Maestro en Filosofía y Doctor en Estudios Latinoamericanos (Filosofía), por la UNAM. Especialidad en Filosofía Latinoamericana, Filosofía Política e Historia de las ideas en América Latina. Investigador titular “C” de tiempo completo definitivo en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, CIALC/UNAM; es profesor de licenciatura y posgrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Publicaciones más recientes: *Filosofía y política mexicana en la Independencia y Revolución*, Colección Filosofía: 2. México, Ediciones Quivira, [2013]; *Filósofos en nuestra América a través del tiempo*, México, Editorial Torres Asociados [2015]. Ángel Adalberto Juárez Rodríguez y Mario Magallón Anaya, *La teología política y la filosofía de la liberación de nuestra América*, México, Editorial Torres Asociados [2017]; Mario Magallón Anaya, *Filosofía, historia y eticidad en nuestra América*, México, Editorial FIDES Ediciones, [2017]; Mario Magallón Anaya, *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*, Colección: México, Colección: Filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe, 27. México, CIALC/UNAM, [2017]; Mario Magallón Anaya e Isaías Palacios Contreras [coordinadores] *Caminos del pensar de nuestra América*, Colección: Filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe, 29. México, CIALC/UNAM, [2018].

Abstract: Samuel Ramos (Mexican philosopher) did not expressly develop a philosophy of education, although he did have some approaches to the problem of Mexican education in key texts for reflection on a philosophy of Mexican education. His closeness and collaboration with José Vasconcelos will mark his ways of understanding the philosophy of the American continent. Through the reading of the *Cosmic Race* and the *Indology* they allow you to understand the project of a national education integrating identity; his participation within the group of Contemporaries in the endless philosophical, literary, aesthetic discussions about the universal and the particular determines his philosophy, bordering on the exclusive Western universalism and the relativistic national particularism.

Keywords: Philosophy, Education, Mexico, Humanism, Anthropology.

Humanismo Antropología filosófica

Es importante señalar que Samuel Ramos (1893-1959) no desarrolló expresamente una filosofía de la educación, aunque sí tuvo algunos acercamientos al problema de la educación mexicana en textos clave para la reflexión sobre una filosofía de la educación mexicana.² Su cercanía y colaboración con José Vasconcelos marcarán sus formas de entender la filosofía del continente americano. A través de la lectura de la *Raza cósmica* y la *Indología* le permiten comprender el proyecto de una educación nacional integradora de la identidad; su participación dentro del grupo de los Contemporáneos en las interminables discusiones filosóficas, literarias, estéticas, sobre lo universal y lo particular determina su filosofía, lindante entre el universalismo occidental excluyente y el particularismo nacional relativista.

Ezequiel Adeodato Chávez (1891-1946) influirá en su pensamiento psicológico y le abrirá las posibilidades para comprender la “-psicología del mexicano-”, la cual combina y cruza con el psicoanálisis de Alfred Adler. Así, *El perfil del hombre y la cultura en México* de Ramos

2 Cfr. Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa-Calpe Mexicana, 1976; Samuel Ramos, *Veinte años de educación en México*, en **Obras completas**, Tomo II, México, UNAM. Nueva Biblioteca Mexicana, 1976.

tiene la huella de los estudios de psicología, educación y filosofía positiva de Ezequiel Adeodato Chávez, aunque no hace mención de esta influencia en esta obra primera. Por otro lado es importante señalar que también su maestro Antonio Caso (1883-1946) recibió la influencia de la teoría psicológico-filosófica del intuicionismo de Chávez, antes que la de Henri Bergson (1859-1941) o Emile Boutroux (1845-1921).

Uno de sus biógrafos más reconocidos, Juan Hernández Luna (1913-2013), al hacer un recuento de la labor filosófica de Ramos, de las influencias e instancias filosóficas fuera de México en la tercera década del siglo veinte señala que en 1926 se encuentra en Francia y viaja a Rusia.

-Samuel Ramos- Ansioso de acrecentar su saber va a Europa en el año de 1926. Su amigo y compañero de la adolescencia, Manuel Martínez Báez, lo encuentra en París y lo describe “asistiendo a los cursos de la Sorbona y del Colegio de Francia, o devorando libros de filosofía en su cuartucho de aquel Hotel de la Soboronne, pomposo de nombre y paupérrimo de realidad. O extasiándose ante la pura belleza de la Victoria de Samotracia, de la venus de Milo o de los cuadros de fray Angélico y de otros primitivos en la galería de los Siete Metros en el Museo de Louvre. O preparándose en la contemplación de ‘Las Ninfas’ de Monet y en la lectura Maeterlinck para gustar mejor a Debussy en la Melisande de Lotta Sechoenne, o embelesado con la fina maravilla de algún concierto sinfónico dirigido por Furtwaegler o Maurice Ravel”. Luego va Rusia y, en Moscú tiene oportunidad de charlar con Isadora Duncan, quien aquel año de 1926 montaba un ballet político.³

En 1927 vuelve a México enriquecido por los estudios y experiencias europeas y torna a sus clases de la Escuela Nacional Preparatoria y a las labores de escritor. En los números uno y dos de la revista *Ulses*, correspondientes a mayo y junio de 1927, Ramos realiza una crítica sobre la personalidad filosófica del maestro Antonio Caso. Empero, este ensayo no pasó inadvertido en el medio cultural y político de la capital mexicana. Se van a publicar en cadena una serie de respuestas

3 Juan Hernández Luna, “Biografía de Samuel Ramos”, en Samuel Ramos, **Obras Completas**, tomo II, México, UNAM Nueva Biblioteca Mexicana 1976, p. XIV.

en contra del texto de Ramos. Destacan *La insinceridad de Samuel Ramos* de Miguel A. Cevallos, el artículo de Luis Garrido *Un censor inoportuno* y sobre todo, el opúsculo de Antonio Caso *Ramos y yo*, escrito por demás ofensivo, muestra de prepotencia y grotesco, sobre todo por la calidad humana del maestro Caso, empero, no acepta la crítica y menos aún tiene la intención o interés por realizar un diálogo racional y filosófico con Ramos. Así, sin un fundamento filosófico ni razones de peso teórico apela al principio de autoridad de carácter escolástico, porque no da razones necesarias y suficientes de sus argumentos y afirmaciones, colocando a Ramos, en una situación de supuesta “desigualdad intelectual” e “incapacidad filosófica”. Empero, esto de ninguna manera es real, porque era un hombre enterado de los últimos acontecimientos de la filosofía y cultura de su tiempo.

Sin embargo, la discusión filosófica con Antonio Caso hace a Ramos asumir una posición de alerta sobre los problemas del conocimiento, de la ontología, la razón, la racionalidad, el arte y la cultura. A la vez, el conocimiento y manejo de la filosofía orteguiana lo habilitan suficientemente para aceptar que la filosofía no puede hacerse de espaldas a la historicidad, allí donde el referente central serán las condiciones de existencia de los seres humanos circunstanciados. Lo cual conjuntado con sus estudios de psicología le permiten descubrir que el ser del mexicano y la mexicanidad están transidos de inmadurez sin fundamento óntico, ontológico, epistémico y de la vida histórica, social, científica y tecnológica. Esto puede ser entendido como negación de la identidad del ser humano como individuo, sujeto racional pensante historizado, para colocarlo en la situación de indeterminación, en el “no ser todavía” de Heidegger, donde el ente se encuentra en la indefinición situacional fenoménica y, por tanto, carece de horizonte histórico-filosófico. Es la permanente espera de “el que vendrá” a salvarnos desde fuera, desde la extranjería de origen arielista-rodoniano fundada en el falso supuesto ontológico de la latinidad de todos los nacidos en nuestra América⁴. Empero, la historia demuestra que sólo podemos salvarnos nosotros mismos con la diversidad humana y de culturas, a través de nuestro hacer y quehacer como seres situados en un horizonte histórico y

4 Cfr. José Enrique Rodó, *Ariel*, México, Biblioteca del maestro/SEP, 1960 José Enrique Rodó, *El que vendrá*, Montevideo, C. García, 1941; Cfr. Arturo Ardao, *América Latina y la latinidad*, México, CCyDEL/UNAM, 1993.

ensayístico en sus diversas expresiones: filosóficas, literarias, simbólicas, políticas, científicas, etc. Esto requiere reconocer nuestras limitaciones, posibilidades, alcances y potencialidades para la realización de propio *proyecto* social humano.

La estancia del michoacano en Francia marcará el filosofar y la filosofía. Se acerca a la filosofía de Nicolai Hartmann, Max Scheler, Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl, Martin Heidegger, José Ortega y Gasset, etc. No sólo esto, sino que, además, de la lengua francesa aprende alemán para una mejor comprensión de la filosofía y la ontológica alemana. Inicia la crítica al capitalismo y la civilización industrial que privilegia la producción, el desarrollo económico, el dinero, la ganancia que potencian el individualismo, la exclusión y la explotación humana.

María de la Paz Hernández Aragón y Roberto Sánchez Benítez (Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo) consideran, en un texto biográfico de Samuel Ramos que fue el iniciador de la “ontología del mexicano”, del movimiento cultural, filosófico, estético y literario, quien asumió “el rostro levantado, seco y doloroso” de quienes, entonces habitaban México. Señalan, con razón, que en los años 20 entra en contacto con el movimiento filosófico español liderado por José Ortega y Gasset, a través de las lecturas de la colección editorial el *Espectador*, la Biblioteca de Ideas del siglo XX traducida por el filósofo madrileño y sus discípulos,⁵ así como con la célebre editorial *Revista de Occidente*, a través de lo cual Ramos pudo conocer las corrientes y pensadores más influyentes de la Europa de la posguerra.⁶

De esta manera, la filosofía de Ramos según estos autores se enriquece

Con el intuicionismo, romanticismo, pragmatismo y bergsonismo aprendidos con Antonio Caso, Ramos agregará a su saber el realismo crítico, el neokantismo, la fenomenología, el historicismo, la filosofía de la cultura, los valores y de la persona de Rickert, Scheler, Hartmann, Heidegger, Dilthey, Husserl, Brentano y otros. Particularmente tomará de Ortega la noción de “perspectivismo” y la doctrina de la “razón vital”

5 Cfr. Juan Hernández Luna, *Samuel Ramos. (Su filosofar sobre lo mexicano)*, México, Ediciones de la FFyL No. 13 UNAM, 1956, p. 15.

6 Cfr. Juan Hernández Luna, *Samuel Ramos. (Etapas de su formación espiritual)*, Morelia, México, Biblioteca de Nicolaítas Notables No. 16, UMSNH, 1982, p. 16.

que harán posible y justificable la elaboración de una filosofía de lo concreto o de las circunstancias, es decir, el derecho de cada cultura de contar con una filosofía propia, un pensamiento nacional.⁷

Empero, esta percepción de los biógrafos de la obra filosófica de Ramos es unilateral y a-crítica, porque es sólo descriptiva, no van a la profundidad de los grandes problemas implícitos en los planteamientos filosófico-antropológicos, ni a las dificultades y conflictos teórico-filosóficos y ontológicos, como son el conocimiento de la realidad mexicana y su historia. La mayoría de sus biógrafos asumen como válido sus supuestos ontológicos, psicológicos, epistemológicos, estéticos desde los cuales reflexiona sobre la realidad sociohistórica y cultural mexicana. Empero, en filosofía nada ni nadie puede aceptarse como definitivo, menos aún en el campo del conocimiento y de los saberes.

Por lo mismo, deben ponerse en cuestión los fundamentos filosóficos, políticos, sociales, éticos, estéticos y culturales de un filósofo y de una época histórica, como de cualquier forma de filosofar y de hacer filosofía desde cualquier horizonte histórico de sentido. La filosofía como duda radical es problematizadora y antidogmática, tránsito dialéctico, proceso permanente de pensar, actuar, experimentar, vivir y ensayar. Porque ensayar es una epifanía que restaura el sentimiento de comunidad que rearticula un sentido de la vida y del estar en el mundo y que ha sido fracturado en nuestra época, especialmente, en nuestros espacios geográficos y culturales, en dispersión de signos fragmentados que apelan a la mirada lúcida del ensayista para remontarse en una particular lectura del mundo susceptible de ser comunicado.⁸

La filosofía, en la medida que es una duda radical, es un preguntar y repreguntar sobre la Realidad, Ser, ente, existencia, esencia, historicidad, simbolismo, semántica, formas discursivas; sobre las relaciones intercontextuales entre filosofía y práctica, la existencia y la historia. Todas estas son formas filosófico-ideológicas de entender al ser humano y sus productos espirituales y materiales, pero de ninguna

7 Ma. De la Paz Hernández Aragón y Roberto Sánchez Benítez, *Samuel Ramos Magaña*, Morelia, Archivo Histórico Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1998, pp. 47-48.

8 *Cfr.* Liliana Weinberg, *El ensayo, entre el paraíso y el infierno*, México, UNAM/FCE, 2001, p. 11.

manera es un ejercicio del pensar sin compromiso con el mundo y la realidad existente de los seres humanos situados en el tiempo.

En consecuencia, la existencia sólo adquiere valor y sentido desde el propio horizonte histórico de comprensión, porque existencia, vida e historia sólo son *siendo* en la finitud del ser, del ente. Por lo tanto, el ente no se encuentra en la realidad, como las cosas y los objetos inertes e insensibles, que sólo están, sino que sólo pueden ser *siendo* en el proceso histórico, allí donde la existencia y la esencia realizan la síntesis en la unidad del ser humano, pues en él se constituye y conforma la identidad de “ser en el mundo” aunque no de forma definitiva, sino dialécticamente abierta. El ser humano como existencia o como ente social es la unidad en la multiplicidad y diferencia del ser humano que se constituye en la historicidad. Porque, como escribe Dilthey, si el hombre tiene alguna “esencia”, ésta se constituye en la historicidad, es decir, la finitud, en el límite de lo tangible y de lo intangible que se expresan en la totalidad del ente.

Desde este horizonte histórico-filosófico, colocamos a Samuel Ramos en este estudio, Así, en sus escritos filosóficos primarios, previos a *El perfil del hombre y la cultura en México*, nuestro autor realiza una crítica a la modernidad filosófica, ética, política y arte europeos y como al capitalismo mundial de la época de la posguerra.

En *Hacia un nuevo humanismo* (1940) efectúa una crítica a las influencias de la filosofía occidental e intenta refundamentar el sentido del humanismo, del hombre y la vida. Es una crítica a la modernidad y el capitalismo europeos, donde asumen el compromiso teórico, epistemológico y ontológico sobre la crítica de la modernidad actual.

Así lo expresa Ramos al señalar:

La vida instintiva, que representa a la naturaleza dentro del hombre, adquiere conciencia de sus derechos y se sobrepone al espíritu con aire de venganza por la humillante servidumbre en que éste la había mantenido a lo largo del tiempo. Un nuevo tipo de hombre se yergue orgulloso y dominador, despreciando la antigua moralidad, ansioso y expansiona la vida de un cuerpo por medio de los atractivos que le ofrece la civilización. El disfrute del dinero como instrumento de poder, y como medio para obtener el bienestar material y la vida confortable, los placeres

sexuales, el deporte, los viajes, la locomoción, y una multitud de diversiones excitantes constituyen la variada perspectiva en que se proyecta la existencia del hombre moderno.⁹

Para Ramos el concepto de civilización, el desarrollo de la ciencia y la tecnología en la Segunda Guerra Mundial se separan de la cultura hasta generar, según nuestro filósofo, una tensión “dramática” y “trágica” que hace sentir en la conciencia de los hombres modernos sus efectos dolorosos de destrucción. A la vez que les hace tomar conciencia de las consecuencias: positivas y negativas del culto a la ciencia y a la técnica. Hace una crítica a estos dos campos del conocimiento de la civilización occidental, lo cual le hará decir: “la consecuencia determinada por el culto de la técnica es la *sobreproducción* que multiplica innecesariamente la variedad y el volumen de la cultura y la civilización hasta agobiar al hombre bajo su peso abrumador”.¹⁰

El desencanto de Ramos con la modernidad europea para 1940 le permite señalar con fuerza, la crisis de los valores fundamentales del humanismo, donde se agita no sólo el problema estético y académico, sino también el profundamente moral, ese que toca en lo profundo a la metafísica, la antropología, a la filosofía del hombre. Por lo tanto, según él se requiere de la reorganización social y económica, si se buscan cambiar las condiciones de existencia del ser humano y su felicidad, sin distinción de clases, grupos ni de género, etc., es desde allí donde deberán considerarse la totalidad de las aspiraciones humanas, las cuales para realizarse demandan plantear *un nuevo humanismo*. Esto es, de proponer un nuevo concepto de humanismo que busque ir más allá del humanismo tradicional que deberá presentarse como el ideal para combatir la “infrahumanidad engendrada por el capitalismo y el materialismo burgués”.

Este nuevo humanismo es un ensayo antropológico, filosófico que reflexiona no sólo sobre la libertad del hombre sino sobre sus condiciones de existencia como ser situado en el mundo en su condición de ser siendo en el mundo. Es un ejercicio opuesto a toda forma cerrada, es una actitud comprometida del ensayista y del ensayo como forma

9 Samuel Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, **Obras Completas** tomo II, México, UNAM Nueva Biblioteca Mexicana, 1976, p. 4.

10 *Ibid*, p. 9.

expresiva con un sujeto del discurso en una relación entre la subjetividad y las demás relaciones humanas, sociales, políticas, científicas y filosóficas. Pero el ensayo *Hacia un nuevo humanismo* no es un ejercicio autobiográfico, sino una reflexión con profundidad filosófica.

Esto mueve a una interrogante: ¿Cómo *debe ser* el hombre en el nuevo humanismo de Samuel Ramos? El hombre, el ente, como ser en el mundo, solo *es siendo con los otros, en la historia y desde un horizonte de sentido*. Éste es el lugar límite desde donde Samuel Ramos toma conciencia de sí y de su situación en la realidad en la cual se encuentra inmerso. Esto es un primer preguntar sobre lo inmediato que busca trascender e ir a lo profundo, a lo ontológico y el conocimiento.

Esta es la primera mirada del inicio de una reflexión intencional, fenomenológica, de una “intuición primera” sobre la existencia que en su proceso dialéctico de comprensión logra y permite mostrar lo que el sujeto es como ente, como *Dasein* (ser y estar allí). Es el ejercicio teórico filosófico, donde el hombre toma conciencia de sí mismo, tanto en lo cognoscitivo y lo ontológico.

Para Ramos el ser humano no es un ser definitivo.

El hombre no es nunca un ser acabado, sino un proceso en camino de realización cuyo impulso nace de sí mismo [...]. El hombre es un ser que actualiza constantemente propósitos que es capaz de representarse en la idea. Ahora bien, en tanto que la filosofía puede predeterminar estos propósitos, ella aparece como una función vital que contribuye a la realización del ser humano. La filosofía es en este sentido una investigación de la conciencia normativa, y su misión no se limita a comprender al hombre empírico, sino además al hombre como idea, lo que *el hombre debe ser*.¹¹

Este *deber ser* del hombre de Samuel Ramos, nos ubica en el *ser como proyecto*, con sentido ontológico existencial. Este es el hipotético categórico de raíz metafísica kantiana que demanda una construcción gnoseológica, una teoría del conocimiento, en el ejercicio del filosofar que problematiza desde diversas reglas teóricas, ontológicas y

11 *Ibid*, p. 16.

epistemológicas, las cuales son concebidas por Ramos, a partir de un principio ético-metafísico prescriptiva y dialógica del *deber ser kantiano*. Empero, *el deber ser* sólo puede darse y cumplirse en un acto de autonomía y libertad. El hombre en la modernidad se define por la libertad como atributo central antropológico y profundamente humano.

El ensayo filosófico *Hacia un nuevo humanismo* de Ramos es un ejercicio del pensar del yo hermenéutico al yo crítico y genera un nuevo ámbito de la actividad humana, de las costumbres de la vida y la existencia. De esta manera se puede decir que el ensayo filosófico de Ramos es un ejercicio dialógico, dialogante, constructivo de un hacer y quehacer del ser humano.

El ensayo de Samuel Ramos puede leerse como en dialéctica entre el yo y el nombre. “Quien habla está adscrito a un orden determinado, carga con señas de identidad social, nacional, regional. El nombre reproduce de forma íntima e individualiza la historia de nuestra familia, el orden jerárquico de nuestra sociedad, nuestra propia posición en el mundo cultural que heredamos”.¹² Empero nuestro filósofo se resiste, aunque no conscientemente, a ser llamado ensayista, porque su filosofar busca un sentido de verdad sobre una antropología filosófica del hombre.

De la antropolgía filosófica a la Filosofía de la Educación

Desde esta propuesta prescriptiva de origen kantiano, sostenida por Samuel Ramos es posible derivar una filosofía de la educación concebida como idealización de un *proyecto* sobre el ser humano individual y colectivo que se desea educar. Empero, esta filosofía de la educación no obstante partir de juicios *a priori*, desde una idealización, no cancela la empiricidad del ser humano, sino que es referente en la construcción de las categorías filosófico-antropológicas, pero, no como algo definitivo o fijo, sino en permanente construcción y mejoramiento. Para nuestro filósofo “existe un pluralismo acertado de categorías y de órdenes” que rigen a cada uno de los entes con su tipo peculiar de leyes.

Según Samuel Ramos, las categorías filosóficas cambian con el tiempo:

12 Liliana Weinberg, *El ensayo...* Edición citada, p. 40.

Sabemos que el repertorio de categorías no es fijo ni inmutable, sino que cambia con las épocas de la historia. Las categorías no son, como suponía Kant, una pura emanación del sujeto que, al elaborar el conocimiento, actúa como “legislador del universo”. Hay que suponer a la inteligencia como un instrumento plástico susceptible de una reforma constante, modelado por la experiencia misma que dicta las formas de intelección apropiadas. El sujeto no hace más que seleccionar y emplear estos principios dados conforme a las exigencias científicas del momento. Los marcos del conocimiento resultarían de un compromiso entre ciertos intereses y demandas particulares de la inteligencia, por una parte, y la realidad con su propia manera de ser, por la otra.¹³

Sin embargo, Ramos no pretende desconocer la existencia de una estructura lógica común al género humano, pero existen modalidades peculiares de acuerdo con los lugares geográficos y los momentos históricos; “o cuando menos –según nuestro autor- al tipo de hombre civilizado, y de las normas objetivas del conocimiento”.

Sin embargo, esta es una forma excluyente, selectiva y diferenciadora entra *La Cultura* y las culturas. Esto es algo que genera una gran nostalgia a nuestro autor y que muestra, su no aceptación del modo de ser del mexicano, del latinoamericano y caribeño.

Pero es innegable también que existen modalidades peculiares según los lugares del planeta y según los momentos de la historia, problemas específicos de toda índole que surgen de las circunstancias variables de la vida humana. Ahora bien, todo este conjunto de circunstancias particulares presionando a los individuos hace que éstos se interesen de y de preferencias por determinados conocimientos que a otros son indiferentes. La circunstancia vital práctica, pues, una selección de intereses conforme a los cuales la inteligencia orienta a sus objetivos. Por sí sola esta selección basta para a nuestro repertorio científico y filosófico su fisonomía particular. Debe entenderse que este punto de vista individual puede referirse a una persona, a un pueblo o a una época. De hecho, así se ha practicado siempre la ciencia y la filosofía y esa relatividad del punto de vista es una

13 *Ibid*, p. 22.

condición fatal a la que nadie escapa por más que lo procure.¹⁴

Como puede observarse, en Ramos, los abordajes para construir una filosofía de la educación se pueden hacer desde diversos supuestos ontológicos y epistemológicos concebidos como una construcción plural de categorías filosóficas, donde el ser humano es un ente de gran plasticidad y capaz de ajustarse a los múltiples problemas que la realidad le plantea para su transformación. Pero el objetivo central de su filosofía de la educación sería el conocimiento y la formación armónica del ser humano, a partir de ciertos supuestos o principios antropológicos en una situación armónica e integral que posibilite el desarrollo de las capacidades, habilidades e inteligencia humana, en situación abierta y compleja que relativiza el sentido del “ser en el mundo” y de “ser con los otros”. Esto no es otra cosa que el ejercicio intencional del ensayar, del experimentar como un trabajo proyectivo del ser humano a educar.

Educación es construir y desarrollar la inteligencia y la razón de los educandos, para resolver los problemas inmediatos y trascendentes de la existencia en una unidad omniabarcante de la realidad, la cual sólo puede comprenderse si se divide en territorios, donde a cada uno de los cuales corresponde, según Husserl, “una ontología regional”.

Dentro de los territorios ontológicos de Husserl y Heidegger propuestos por Ramos, se encuentran a destacar cuatro: 1) el de los objetos reales, el cual comprende tres capas: a) hechos fisicoquímicos, b) hechos biológicos, c) hechos psicológicos. 2) Objetos ideales que a su vez se dividen en: a) relaciones, b) objetos matemáticos, c) esencias. 3) el mundo de valores. 4) la existencia humana.¹⁵

Por existencia humana –según Ramos– no se entiende, como ya se explicó antes, sólo la del sujeto humano, sino al mismo tiempo la de los objetos reales, ideales y valores que están en relación directa con ella. La existencia humana comprende pues al hombre y su mundo y por eso las otras tres categorías ontológicas quedan incluidas y referidas a esa existencia. Solo comprendiendo dentro de la “existencia humana” al sujeto y al

14 *Ibid*, pp. 20-21.

15 *Cfr. Ibid*, pp. 24-25.

objeto es posible superar la antítesis del idealismo y el realismo.¹⁶

En consecuencia, Samuel Ramos plantea una fenomenología del hombre, porque éste se constituye y conforma en la historicidad de la existencia humana, como ser permanente y situado en la temporalidad en situación, como ser de necesidades humanas, sociales y materiales.

De esta forma, puede decirse, según Samuel Ramos, que

La tarea primordial de la antropología filosófica es analizar lo que necesariamente pensamos en la idea del hombre, antes de tomar cualquier posición doctrinaria, antes de adherirnos a esta o aquella teoría antropológica. Así pues, el objeto de esta primera investigación no es el hombre como realidad, sino más bien, la representación ideal que de él nos hacemos.¹⁷

Desde aquí puede observarse qué en el proceso de argumentación de Ramos, la filosofía de la educación podría considerarse como antropología filosófica, porque su núcleo teórico, ontológico y sistémico constituye un proyecto de formación del ser humano integral. Es la concepción del hombre planteada a partir de la sociedad histórica concreta, la cual tiene implícita una práctica política, imaginarios sociales, cosmovisiones del mundo, la realidad, la vida, los ideales y las utopías historizadas. Es la sociedad la que educa, la escuela sistematiza la educación para producir conocimientos y plantear problemas científicos, filosóficos y culturales. La educación es, por lo menos, de dos clases: educación formal e informal. Destaca la educación formal por la forma racional, consciente, sistematizada y metódica en el proceso de enseñanza-aprendizaje. En cambio, la informal es la que se realiza en la vida cotidiana en sociedad, con los demás seres humanos, sociales, en el trabajo, la política, la religión, la economía, la ideología y la cultura.¹⁸

De esta forma, la antropología filosófica en general, como la antropológica de la educación en particular, remite a una concepción

16 *Ibid*, p. 25.

17 *Ibid*, p. 28.

18 *Cfr.* Mario Magallón Anaya, *Filosofía política de la educación en América Latina*, México, CCyDEL/UNAM, 1993.

del hombre, en un ejercicio del pensar analítico-crítico del proyecto de “hombre nuevo”. Aunque, dicho sea de paso, fue el novohispano José Antonio Alzate, quien en el siglo XVIII habla de una verdadera transformación del humanismo a través de un ejercicio crítico y racional y el que plantea, mucho antes que José Martí y el Ernesto “Che” Guevara, la proposición del “hombre nuevo”, en sus *Gacetas de literatura de México*.¹⁹

El ser humano es un ser psicosomático, una unidad lábil donde la educación imprime en un ejercicio dialógico de análisis crítico selectivo, formas de vida, valores, saberes, cosmovisiones, representaciones, conocimientos filosóficos, científicos, tecnológicos, de la vida, la existencia y el mundo. La educación en general es la que da sentido y dirección a la existencia humana, además, que a través de ella se establecen las directrices axiológicas, ontológicas, estéticas, epistemológicas e históricas que justifican la existencia humana de una época y su sentido. La educación debe ser concebida como entidad productora de conocimientos, símbolos, mitos, rituales y representaciones imaginarias de la sociedad y la cultura.

La cultura como la educación es, según Ramos, siguiendo a Max Scheler, un proceso de humanización que se irradia hacia el hombre se extiende a la naturaleza que lo rodea y en la cual vive. Para Ramos en el ser humano “existe una tendencia incesante hacia objetivos de valor, o para decirlo en una forma técnica, el hombre es una entidad axiológica”²⁰. Esta es la posición desde la cual se ejerce la educación como ejercicio ético, axiológico, político, filosófico, científico y cultural desde un horizonte histórico de sentido y significación.

Todo lo cual, inevitablemente lleva a un problema de la antropología filosófica, porque el ser humano es un crucero en el cual se juntan varias categorías del ser, lo óntico y el fundamento. Sin embargo, este problema nos pone en el camino de solución, si aceptamos, con los nominalistas, que el ser humano es una entidad unitaria e indivisible y diversa, en la que se conjugan dialéctica e históricamente: razón, voluntad, libertad, instinto, sentimientos, sensibilidad y pasión. Lo cual constituye el modo propio del ser humano.

19 Cfr. Rafael Moreno, *La filosofía de la Ilustración en México y otros escritos*, México, FFyL/DGAPA/UNAM, 2000; José Antonio Alzate y Ramírez, *Gacetas de literatura de México*, Puebla Hospital de san Pedro, 1831, 4 tomos.

20 Samuel Ramos, *Op., cit.*, p. 32.

Sin embargo, Ramos pergeña de forma, a veces temerosa y otra segura una concepción unitaria del ser humano, aunque, no obstante, su esfuerzo, no lo logra totalmente. Empero, en la filosofía de la educación estos problemas deberán ser resueltos en, por lo menos, dos vías: la científica y la filosófica dentro de un proceso complejo y combinado entre disciplina, interdisciplina, transdisciplina y metodología, constituido por lenguajes, semánticas, simbólicas, formas expresivas, representaciones, imaginarios, etc., que constituyen estructuras dialécticamente abiertas e incluyentes. Es, en esta vía, que es posible conformar, por la educación y la cultura, el proyecto del “hombre nuevo” y de un “nuevo humanismo”.

El ensayo de Ramos *Hacia un nuevo humanismo*, como se puede observar, está obligado a la construcción de sentido, a una resemantización conceptual y a la construcción de nuevos lenguajes, todo lo cual es consecuencia del trabajo de interpretación, de una hermenéutica que reactualiza procesos simbólicos y conceptuales a partir de la confrontación con aquello que es exterior al propio discurso filosófico, pero que es un elemento de prueba, aunque muchas veces es fallida o inaceptable por su autor.

En este sentido el concepto antropológico de Ramos no obstante su esfuerzo por unifica esencia y existencia no lo logra. Considero que el ser humano, como escribe Marx, es una totalidad genérica²¹ que busca trascender e implantar los seres humanos concretos en la historicidad de la colectividad y la comunidad social. Lo cual implica una relación de interdependencia entre ideal y realidad, individuo y comunidad, filosofía, ciencia y tecnología, historia del arte y estética, filosofía, ideología y religión.²²

En Ramos no coinciden esencia y existencia, menos aún realiza la síntesis de la unidad del ser humano, a pesar de su esfuerzo por mostrar que esencia y existencia son una unidad, como diría Hegel. Ante esta dificultad y desde una perspectiva diferente, puedo decir con Herbert Marcuse, que, al filósofo dialéctico en la historicidad, le es indispensable captar y distinguir el proceso aparente de la realidad y sus relaciones, donde la apariencia, esencia y existencia no se resuelven en la unidad,

21 Cfr. Erich Fromm, *Marx y su concepto de hombre. Manuscritos económico-filosóficos de Karl Marx*, México, FCE, 1990.

22 Cfr. Carlos Marx, *La ideología alemana*, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras Escogidas*, Tres volúmenes, México, Ediciones de Cultura Popular, 1973.

sino se complica. Empero, dicho en otros términos, es el problema de las filosofías dualistas de muy diverso carácter y tradición, en las cuales no se da la relación en la unidad de lo diversos, entre esencia y existencia. En cambio, en las filosofías unitarias como el marxismo y las filosofías críticas, es en el proceso histórico donde la existencia se realiza en la esencia y al mismo tiempo, el existir es una vuelta dialéctica a la esencia.²³

El ser genérico en Marx es una unidad integradora en la cual se sintetiza el ser del hombre. Porque sólo “así el *hombre* sigue siendo el sujeto” histórico, que se produce y reproduce en la transformación de la naturaleza a través del trabajo. Allí donde, según Marx, “el hombre como ser natural y la naturaleza como realidad humana, se ha hecho evidente en la vida práctica, en la experiencia sensible, la busca de un ser *ajeno*, un ser por encima del hombre y la naturaleza (una busca que es el reconocimiento de la irrealidad del hombre y la naturaleza) se vuelve imposible en la práctica”.²⁴

De tal forma, el dualismo metafísico-religioso de la antropología filosófica de Ramos se constituye en una limitación para la concepción del hombre, de la educación y la cultura, porque privilegia la esencialidad, la cual es producto y productor; se privilegia pues, universalidad metafísica, por encima de la existencia y la realidad social y de la universalidad, por encima de la particularidad; lo europeo por encima de lo americano. Así, en Ramos, se da una cadena interminable de valores axiológicos, metafísicos, prescriptivos y excluyentes que limitan la práctica de la existencia y del pensamiento, en un ejercicio libre y autónomo en la historia.

La cultura y la educación, vistas desde la filosofía de Samuel Ramos son el despertar de la conciencia de lo que el ser humano es, su lugar en el mundo y como productor y reproductor de conocimientos filosóficos, científicos, ontológicos, axiológicos, simbólicos y tecnológicos.

Es importante señalar que tanto el filosofar como el educar tiene implícitos un deber ser y un compromiso con el conocimiento, con la práctica axiológica. Empero, concebidos desde la unidad integral del ente. Allí donde realidad, mundo, vida, existencia y valores se

23 Cfr: Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, Nueva York, Oxford University, 1941.

24 Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, Op. Cit, p. 146.

complementan en la totalidad del ser humano histórico social.

Ramos tiene razón cuando señala:

El mundo del valor y el de la realidad son esferas -para Ramos- que se complementan. El hombre es el mediador entre esos dos mundos. Puede proponerse los valores como fines de su acción y realizarlos en la vida. [...] El deber ser de los valores es como un puente tendido entre no-ser y el ser. Constituye una dimensión peculiar de valor, su tendencia hacia la realidad. [...] La finalidad de la cultura es despertar la más amplia conciencia posible de los valores, y no como se supone erróneamente la simple acumulación del saber. Cultura y conciencia de los valores son expresiones que significan la misma cosa.²⁵

Coincido parcialmente con Ramos, que la reflexión filosófica, de la cultura, la educación y los valores son expresiones que significan dentro de la totalidad humana, la misma cosa. Sin embargo, se requiere ir más allá del ejercicio axiológico del *deber ser* de nuestro filósofo, porque esta forma metafísica es contraria al universalismo antropológico incluyente, allí donde todos los seres humanos formen parte y participen en una relación horizontal. En cambio, en Ramos lo antropológico es excluyente y autoritario y que limita las prácticas éticas de la libertad como acto de voluntad política en relación de justicia, equidad y solidaridad. Porque para nosotros, aquí es donde la filosofía de la educación adquiere su sentido filosófico, político, ético, científico, ideológico incluyente, allí donde todos los seres humanos *valen*, cuentan por lo que son como seres humanos, en un ejercicio justo y equitativo de síntesis entre esencia y existencia.

Por esta razón, educar con base en una filosofía de la educación tiene implícito un sentido político, un compromiso ético con la sociedad, de la cual el sujeto forma parte. La reflexión filosófica de la educación es *praxis*, praxología y teoría práctica, porque plantea la necesidad de establecer pedagógicamente, relaciones del hombre con el mundo, en la historia concreta, donde la crítica desempeña un papel destacado al cuestionar los modelos educativos y mostrar los aspectos alienantes y deterministas que constriñen la capacidad creativa de educadores y

25 *Op. cit.* pp. 47-46.

educandos.²⁶

La Filosofía de la Educación mexicana y el sentimiento de inferioridad en la Filosofía de la Cultura de Samuel Ramos

Como se ha podido observarse, el desarrollo de la antropología filosófica de Samuel Ramos se puede derivar de implicaciones dualistas, en la propuesta de *Hacia un nuevo humanismo*.²⁷ Donde, por un lado, presenta un modelo de ser humano que partiendo de lo universal *a priori* constituye un *a posteriori* como ser fáctico e histórico, donde no siempre es posible realizar síntesis unitaria del concepto filosófico de hombre, como ser genérico constituido dialéctica e históricamente.

Sin embargo, Ramos insiste en superar la dualidad alma-cuerpo, al considerar que no son sustancias incomunicadas, como afirmó el “dualismo cartesiano”, cuya unión es precisa explicar en virtud de una “armonía preestablecida”.

Lo cual lleva a Ramos a decir con Max Scheler, que

Alma y cuerpo son elementos que se compenetran de manera de constituir una unidad del ser humano. Un mismo proceso, visto desde fuera, es un fenómeno fisiológico, y visto desde dentro un fenómeno psíquico. Sin embargo, una viciosa actitud del hombre [...] ha tendido a destruir su unidad, enemistando los valores materiales y espirituales. Lo único que puede hacer la filosofía, es demostrar que esta división interna no es una ley necesaria de la existencia humana, sino un accidente de la historia.²⁸

Sin embargo, con esto Ramos no resuelve la dualidad, sino más bien, la sustancializa teórica y metafísicamente, al pretender unificar en la espiritualización metafísico-religiosa la unidad de alma-cuerpo. De tal manera, el problema del dualismo no se resuelve, no obstante, el esfuerzo conceptual, filosófico y ontológico de Ramos.

Es necesario partir de la unidad del ser humano como ser genérico, resultado del proceso de progresión evolutiva del “ser humano

26 Mario Magallón Anaya, *Op. Cit.*, p. 8.

27 Cfr: Samuel Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, edición citada. 1941, pp. 113-146.

28 *Ibid*, p. 75.

natural” en la historia.

Pero el hombre –según Marx- no es simplemente un ser natural; es un ser *humano* natural. Es un ser para sí y, por tanto, un *ser genérico* y como tal tiene que expresarse y confirmarse en el ser y en el pensamiento. En consecuencia, los objetos *humanos* no son objetos naturales como se presentan directamente, y el *sentido humano*, tal como se *da* inmediata y objetivamente, no es sensibilidad *ni objetividad humanas*. Tampoco la naturaleza objetiva ni la naturaleza subjetiva se presentan directamente en una forma adecuada al ser *humano*. Y como toda cosa natural debe tener su origen, el *hombre* tiene su proceso de génesis, la *historia*, que es para él, sin embargo, es un proceso consciente y, como tal, que se supera conscientemente a sí mismo.²⁹

El ser genérico se humaniza y humaniza los objetos y las cosas en el proceso del trabajo, producción y reproducción historizado. Es la transformación de la naturaleza, que iría en el proceso dialéctico del *ser en sí* al *ser para sí* hegeliano en la “historicidad humana natural”. Es un ir en la historia, del *homo faber* al *homo sapiens*, del *homo sapiens* al *homo economicus*, al *homo ciberneticus* y al *homo ludens* de Sartori.

Sin embargo, existencia y esencia son concebidas por Marx, como unidad de un fenómeno natural en progresión, la cual ha sido fragmentada y dividida en el final del siglo XX por algunas filosofías posmodernas y por la globalización. Es decir, el desarrollo del ser humano como unidad de la razón y la naturaleza diferenciada, a través de la historia, ha desaparecido en inconsistencia y el desencanto. De tal manera, las filosofías que reflexionan por el ser humano material e histórico son vistas desde el horizonte de algunos intelectuales que han llegado a su fin. Así lo han creído filósofos e intelectuales posmodernos europeos, mexicanos y latinoamericanos.

Por otro lado, la forma antropológico-filosófica planteada, en lo general por Ramos, no considera el ámbito histórico cultural del estatus del mexicano, no obstante que busca por todos los medios hacerlo, parte de supuestos filosóficos del modelo europeo desde el cual se analiza y juzga el ser y la cultura mexicana. Esto es lo que le permite mirarlos

29 Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, Ed. citada, p. 189.

en una relación comparativa desigual entre lo europeo, lo mexicano (latinoamericano) para mostrar los aspectos más negativos, de lo nuestro; parcializa dividiendo la unidad cultural mexicana, a la vez que no acepta la diversidad y la diferencia de las culturas que la constituyen, aunque no siempre, en una relación horizontal de alteridad de la equidad en la igualdad. La cultura, en general, se funda en afirmaciones y negaciones dentro del proceso de producción social, política, cultural, económica e histórica. Todo lo cual da un sentido de ser e identidad a sus creadores.

Tradicición, historia, cultura, realidad, filosofía, educación, imaginarios sociales, representaciones, simbolismos y mitos mexicanos son concebidos por el filósofo michoacano, como entidades incapaces, insuficientes e inmaduras comparadas con el modelo europeo. Esta concepción de Ramos limita, por no decir que niega las potencialidades y las prácticas humanas ejercidas desde el horizonte histórico y cultural del mexicano.

Como consecuencia de la percepción de lo propio, Ramos considera necesario difundir en México la convicción de la existencia de valores intrínsecos universales, cuya “realidad es inalterable”, porque no depende de nuestros puntos de vista. Lo cual obstruye la posibilidad de descubrir, con autonomía y libertad, las peculiaridades de lo propio de la filosofía y cultura del mexicano. Esto, no permite a Ramos “discriminar cualidades originales que autoricen a proclamar la existencia de un estilo vernáculo”.

Así, desde esta concepción de cultura -a partir de de Max Scheler-, Ramos considera que “lo esencial de la cultura está en un modo de ser del hombre, aun cuando en éste no exista impulso creador”, como sería el caso de la cultura mexicana. Más aún, si alguna cultura posible se pudiera tener, ésta “sería derivada”. Porque “los mexicanos imitan mucho”. Es decir, según Ramos, “en último término, la imitación ha determinado en la vida mexicana un efecto que no ha llamado mucho la atención a los historiadores, y que es, sin embargo, fundamental para entender nuestro inmediato pasado. Consiste en el desdoblamiento de nuestra vida en dos planos separados, uno real y otro ficticio”.³⁰

Es decir, esta forma de entender el conocimiento y la filosofía (metafísico-ontológica) se constituye en una visión universalista totalitaria

30 Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa Calpe Mexicana, 1976, p. 24.

excluyente que modeliza la humanización del hombre desde el horizonte de los valores y la cultura europea. Porque, para Ramos: “no se puede ser moral, en el noble sentido de la palabra, mientras no se es culto”, pero entiéndase esto, en el sentido culto europeo. Por lo tanto, el mexicano por no encontrarse dentro del círculo de la cultura por excelencia sólo es una existencia marginal excluida del centro económico y cultural. El mexicano al sentirse fuera de la esfera de la cultura totalizadora europea va a generar, según Ramos en su conciencia un “sentimiento de inferioridad”, autodenigración y menosprecio de todo lo mexicano.

Las tesis de una filosofía de la educación desde Ramos tienen exclusiones y contradicciones flagrantes, porque si lo humano y la libertad es algo común al género humano, entonces ¿Por qué este principio no lo aplica Ramos al estudiar al mexicano y su cultura, menos aún, a las culturas indígenas, a las que denigra y menosprecia?

Es necesario advertir que la concepción de la educación de Samuel Ramos se expresa, explícitamente, en el texto de la historia de la educación del México posrevolucionario. Ramos hace un recuento en *Veinte años de educación en México* (1941). Analiza veinte años de la historia de la educación nacional, considera que ésta ha estado determinada por la cultura externa, impuesta o autoimpuesta. Sin embargo, su análisis de la educación no responde a las exigencias peculiares del carácter y el ambiente de la educación mexicana de aquella época.

Así, la educación del pueblo mexicano, según Samuel Ramos, debe depender del carácter y capacidad del mexicano para adaptar la educación importada. Es decir, el pueblo mexicano es concebido por nuestro filósofo, como receptáculo del modelo educativo occidental, que Paulo Freire concibe como “educación bancaria”. No obstante que advierte que la adaptación de los métodos y las formas pedagógicas impuestas deberá hacerse de acuerdo con la idiosincrasia de la nación mexicana desconoce ¿niega? historia, tradición y legado educativo mexicano.

Samuel Ramos cae en una contradicción al considerar que “el único proyecto educativo más mexicano, más justo”, es el de José Vasconcelos.

En la obra educativa de Vasconcelos –según Ramos- hay que distinguir la intención de la realización. Su plan de

educación es seguramente el más acertado, el más justo, el más mexicano de los planes que pueden pensarse. Él creó la escuela de pequeña industria, la escuela técnica destinada a la capacitación de especialistas técnicos y obreros calificados, que respondan a las demandas del desarrollo industrial de México. Creó también la escuela agrícola, para arrancar al campesino de sus procedimientos primitivos del cultivo. La escuela rural corresponde también a sus planes de difusión de la enseñanza. Ideó, además, inspirándose en el ejemplo de los grandes misioneros españoles que trajeron a América la cultura europea, lo que llamó “el maestro misionero”, para llevar la enseñanza a aquellas regiones del país más alejadas de toda civilización. [...] Su obra es por eso genuinamente mexicana, nacional. Pero al mismo tiempo su ideal se cifraba en ampliar los límites estrechos del nacionalismo.³¹

Esta última afirmación no sólo es una cuestión de método, sino también, de formas de percibir y entender la realidad educativa mexicana y de claridad sobre lo que entiende por educación armónica e integral. Es por la educación que se construye la nación y la identidad en la diversidad.

Quisiera pensar que Ramos, seguramente ignoraba la rica tradición educativa mexicana de la segunda mitad del siglo XIX, dentro de la cual destacan de forma notable: Carlos A. Carrillo, Abraham Castellanos, Gregorio Torres Quintero, Enrique Rébsamen, Enrique Laubscher, etc. Los cuales tomaron como base de sus proyectos educativos, a todos los mexicanos y la realidad en la cual viven y vivencian o recrean su pasado.

Acaso ¿No existía en México y, por consiguiente, en nuestra América una tradición filosófico-educativa antes del proyecto educativo vasconcelino? Más aún, ¿José Vaconcelos realmente desmodeliza la tradición educativa europea en su proyecto educativo? La historia de la educación mexicana del siglo XIX muestra que antes del proyecto educativo de Vasconcelos, había grandes educadores y gobernantes preocupados por la educación nacional, porque ésta era el único medio para integrar la nación mexicana. Más aún, los referentes y las influencias en la obra del filósofo oaxaqueño vienen de muy diversos horizontes históricos, filosóficos, políticos, estéticos y culturales. El mérito de la

31 Samuel Ramos, *Veinte años de educación en México (1941)*, *Obras completas*, Tomo II, Ed. citada, pp. 81-82.

obra educativa de Vasconcelos es innegable y su trascendencia también, pero no partió de cero, pues realiza una síntesis teórico-práctica, a la vez que marca un horizonte y una ruta de comprensión de la realidad mexicana.

Sin embargo, es necesario desmodelizar las concepciones educativas culturalistas impuestas a la realidad educativa mexicana, Samuel Ramos, en continuidad con Vasconcelos, aceptó sin cuestionar, la tradición y el legado europeo, negando la historia de la educación mexicana, reducida prácticamente, a cero o, en su defecto, a una “mala copia de la europea”. Es por ello, según Ramos, el escepticismo y la arbitrariedad reinante en la nación mexicana en todos los órdenes, especialmente, en el educativo, donde los valores éticos, sociales y políticos son arbitrarios, consecuencia de la inmadurez moral de los mexicanos.

La filosofía de la educación de Samuel Ramos parte de una concepción del hombre universal europeo. Percepción y raciocinio de valor ontológico del hombre por excelencia: el europeo, concebido como el modelo, donde su temporalidad pocas veces está circunstanciada y, por lo tanto, en nada afecta su sentido y significación ontológica. Ante esta situación, a los mexicanos no les quedaría sino asumir los parámetros establecidos previamente, por otros hombres, bajo otras circunstancias y motivados por otros intereses, por otras necesidades.

La tesis de la filosofía del hombre o antropología filosófica de Samuel Ramos consiste en concebir a la cultura y la educación en México como de “invernadero” y que tiene sus raíces en Europa. A pesar de que “el mexicano se ha empeñado sistemáticamente en contrariar su destino”, como su decisión e incapacidad para asimilar la cultura europea. No obstante, ello, “nuestras perspectivas de cultura están encerradas dentro del marco europeo”.

La cultura, a la que agregaría la educación, según Ramos, no se eligen “como una marca de sombrero”, se asume como europeo, a pesar de su empeño por no serlo.

Tenemos sangre europea, nuestra habla es europea, son también europeas nuestras costumbres, nuestra moral y la totalidad de nuestros vicios y virtudes nos fueron legadas por la raza española. Todas estas cosas forman nuestro destino y nos trazan

inexorablemente la ruta. Lo que ha faltado es sabiduría para desenvolver ese espíritu europeo en armonía con las condiciones nuevas en que se encuentra colocado. Tenemos sentido europeo de la vida, pero estamos en América, y esto último significa que un mismo sentido vital en atmósferas diferentes tiene que realizarse de diferente manera³².

De acuerdo con Ramos, la forma como percibimos la realidad concreta, material tiene consecuencias teóricas, metodológicas, filosóficas, psicológicas, históricas y prácticas en los nacidos en México (América Latina, donde están incluidos los mexicanos y latinoamericanos: criollos, mestizos, indios, negros y blancos). Lo cual, seguramente será diferente del modelo. Por lo mismo es necesario ir en contracorriente en diálogo abierto con las filosofías euro y logocéntricas europeas, pero sin asomo de autocolonización. Ello requiere cancelar la autodenigración y afirmarnos en nuestro ser, en contra de la vieja tesis hegeliana, que consideraba a los americanos del Sur y sus culturas como “reflejo de ajena vida”.

En la historia de la filosofía, literatura, ciencia, tecnología, etc. mexicana y latinoamericana ha hecho demasiado mal los términos importados e impuestos, sin análisis y críticas previos de origen europeo como: imitación, transculturación, autenticidad, originalidad, peculiaridad, en la medida que constituyen modelos conceptuales a los cuales se deberá aspirar, pero como reflejo que debemos seguir y repetir. Empero, la realidad es reacia a toda imposición. Es necesario invertir el método e ir de lo particular a lo universal, de lo propio a lo externo y realizar el proceso de síntesis, lo cual dará como resultado una nueva forma de ser, de interpretar y de entender la realidad mexicana, como su explicación crítico-racional abstracta, simbólico-significativa sobre lo que *somos* y desde allí, construir los propios proyectos filosóficos, históricos, sociales, científicos y culturales.

La cultura no sólo se trasplanta o aplica, sino, además, se crea y produce, se vive y vivencia en el ejercicio de la relación social, económica, política y filosófica hasta convertirse en una forma de vida cotidiana. Es aquí donde juega un papel relevante la educación. Porque es a través de la educación que se construye y proyecta la identidad

32 Samuel Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, *Op. cit.*, p. 67.

nacional e individual diferenciada y antialienante, porque es un ejercicio y una práctica consciente. Allí donde los seres humanos desarrollan sus capacidades, habilidades de su propio ser.

La cultura es un producto artificial de la labor humana y, por lo mismo, no es posible aceptar ningún modelo. Porque, aunque se quisiera, no se puede imitar ningún modelo de cultura, la producción cultural crea, adecua, resemantiza y carga de sentido simbólico e icónico los productos culturales de una comunidad humana.

Leopoldo Zea considera que quien no puede captar la relación existente entre las ideas y las circunstancias históricas no podrá ver sino contradicciones en la historia de la filosofía y de la cultura.

La filosofía en general, desde el horizonte de Zea, es un esfuerzo por dar respuesta a las interrogantes que el ser humano se hace ante determinados problemas y dificultades. De aquí que sus soluciones no puedan ser definitivas, ni iguales al modelo de filosofía y cultura europeas. Porque cada filosofía y cada filósofo, según el maestro Zea, crean su propio modelo.

Las soluciones que un hombre, una generación, un pueblo o cultura han dado a sus problemas, no pueden ser siempre soluciones para los problemas de otro hombre, generación, pueblo o cultura. Este ha sido uno de los errores de nuestra América. Hemos visto cómo América no ha hecho otra cosa hasta nuestros días, que querer adaptarse a las soluciones de la cultura europea. Esto ha hecho de los americanos hombres inadaptados: las ideas de la cultura europea no se adaptan del todo a las circunstancias americanas.³³

La respuesta de Zea no puede ser más reveladora y contundente, al abrir camino para la aceptación y la síntesis de historia y tradiciones, concebidas como algo diferente de Europa.

33 Leopoldo Zea, *América como conciencia*, México, Cuadernos Americanos, 1953, pp. 40-41.

Referencias Bibliográficas

Antonio Alzate y Ramírez, José, *Gacetas de literatura de México*, Puebla Hospital de San Pedro, 1831, 4 tomos.

Ardao, Arturo, *América Latina y la latinidad*, México, CCyDEL/UNAM, 1993.

Fromm, Erich, *Marx y su concepto de hombre. Manuscritos económico-filosóficos de Karl Marx*, México, FCE, 1990.

Hernández Luna, Juan, *Samuel Ramos. (Etapas de su formación espiritual)*, Morelia, México, Biblioteca de Nicolaítas Notables No. 16, UMSNH, 1982.

Hernández Luna, Juan, *Samuel Ramos. (Su filosofar sobre lo mexicano)*, México, Ediciones de la FFyL No. 13 UNAM, 1956.

Juan Hernández Luna, “Biografía de Samuel Ramos”, en Samuel Ramos, **Obras Completas**, tomo II, México, UNAM Nueva Biblioteca Mexicana 1976.

Ma. De la Paz Hernández Aragón y Roberto Sánchez Benítez, *Samuel Ramos Magaña*, Morelia, Archivo Histórico Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1998.

Magallón Anaya, Mario, *Filosofía política de la educación en América Latina*, México, CCyDEL/UNAM, 1993.

Marcuse, Herbert, *Reason and Revolution*, Nueva York, Oxford University, 1941.

Marx, Carlos, *La ideología alemana*, en Carlos Marx y Federico Engels, **Obras Escogidas**, Tres volúmenes, México, Ediciones de Cultura Popular, 1973.

Moreno, Rafael, *la filosofía de la Ilustración en México y otros escritos*, México,

FFyL/DGAPA/UNAM, 2000.

Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa-Calpe Mexicana, 1976.

Ramos, Samuel, *Hacia un nuevo humanismo*, **Obras Completas** tomo II, México, UNAM Nueva Biblioteca Mexicana, 1976.

Ramos, Samuel, *Veinte años de educación en México*, en **Obras completas**, Tomo II, México, UNAM Nueva Biblioteca Mexicana, 1976.

Rodó, José Enrique, *Ariel*, México, Biblioteca del maestro/SEP, 1960.

Rodó, José Enrique, *El que vendrá*, Montevideo, C. García, 1941.

Weinberg, Liliana, *El ensayo, entre el paraíso y el infierno*, México, UNAM/FCE, 2001.

Zea, Leopoldo, *América como conciencia*, México, Cuadernos Americanos, 1953.

Recibido: Setiembre 2019

Aceptado: Octubre 2019

La Hermenéutica Analógica, Filosofema Latinoamericano **The Analogical Hermeneutics, latin american phylosophema**

Mauricio Beuchot Puente¹
UNAM, Cd. México
mbeuchot50@gmail.com

Resumen: En este artículo se trata de presentar la hermenéutica analógica como un producto filosófico latinoamericano. No solamente es mexicano, ya que está siendo cultivado por varios investigadores en América Latina. Se relacionan los conceptos de hermenéutica y de analogía, para que se combinen como hermenéutica analógica. Ésta sirve para llegar a una interpretación equilibrada o proporcional en los campos de las humanidades.

Palabras clave: hermenéutica, analogía, hermenéutica analógica, humanidades.

Abstract: This article intends to present the Analogical Hermeneutics as a latin american philosophical product. Indeed, it is not only mexican, because it is studied bay several researcers in Latin America. The concepts of hermeneuticas and analogy are related, in order to be combined as Analogical Hermeneutics. This conceptual tool is provided to get an equilibrated or proportional interpretation in the various fields of the Humanities.

Key words: Hermeneutics, Analogy, Analogical Hermeneutics, Humanities.

¹ El Dr. Mauricio Beuchot es doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de la ciudad de México. Es profesor en el Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es investigador en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, donde fundó el Seminario de Hermenéutica, del cual fue el primer coordinador. Es el creador del movimiento de la Hermenéutica Analógica.

1. Introducción

Trataré de hacer en estas páginas una exposición muy sucinta de la hermenéutica analógica, la cual ha sido considerada como propuesta filosófica mexicana (por el historiador de la filosofía de México, Guillermo Hurtado), pero también latinoamericana (por Mario Magallón, del Centro de Investigaciones de América Latina y el Caribe). Es una hermenéutica, esto es, una teoría de la interpretación de textos, pero que usa el concepto de analogía para estructurarse. Como sabemos, la analogía está entre la univocidad y la equivocidad. La univocidad es la pretensión de claridad y distinción completas; la equivocidad es la caída en la oscuridad y la confusión; por eso la analogía está intermedia, no alcanza la claridad y la distinción de lo unívoco, pero tampoco se derrumba en la oscuridad y confusión de lo equívoco. Alcanza la suficiente claridad y distinción dentro de lo que de suyo tiende a la oscuridad y la confusión.

Veremos primero en qué consiste interpretar analógicamente, y eso nos llevará a algunos rasgos y aplicaciones de la hermenéutica analógica, para terminar considerando cómo se da en ella la búsqueda del significado, que es el objetivo de toda hermenéutica, pero que en la hermenéutica analógica no se dará con la obsesión de la univocidad ni con la desesperación de la equivocidad. Se da en un punto intermedio, que es suficiente para conocer de manera claroscuro y con suficiente distinción, arrebatada a la confusión, o con una distinción construida a partir de la confusión misma.

2. Hermenéutica y analogía

Conozcamos, en primer lugar, cuál puede ser este uso de la analogía aquí, qué puede ser una hermenéutica analógica, que nos haga interpretar con analogía en este texto tan complejo como es el de la diversidad (de religiones, de pensamientos, de valores).² Al hablar de una hermenéutica analógica, hablamos de interpretar con la analogía, o analógicamente. ¿Qué es una interpretación analógica? ¿Qué es interpretar analógicamente, o basados en la analogía, o utilizándola?

Es interpretar un texto buscando la coherencia interna, una

2 M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México: UNAM-Itaca, 2005 (3a. ed.), pp. 187 ss.

coherencia proporcional (sintaxis) entre sus elementos constitutivos. La analogía misma es orden, o el orden es analógico. Y la sintaxis es orden, coordinación. Pero la analogía no es un orden unívoco; tampoco es un desorden equívoco. Es un sentido analógico.

También es interpretar buscando la relación proporcional del texto con los objetos o hechos que designa (semántica). Es la correspondencia o adecuación entre el texto y el mundo que designa. Mundo, aquí, no necesariamente es realidad, sino que puede ser un mundo posible. Es una referencia analógica, no unívoca, pero tampoco una irreferencialidad equívoca.

También es interpretar buscando proporcionalmente el uso del autor, su intencionalidad expresiva y comunicativa (pragmática). La lectura del intérprete debe ser proporcional (no unívoca, pero tampoco equívoca) a la escritura del autor.

De esta manera, podemos decir que, en una hermenéutica analógica, la interpretación, en relación con el texto, busca el significado sin univocismo ni equivocismo, sino de manera proporcional. Se trata de que surja una interpretación o un conjunto de interpretaciones proporcionadas al texto.

Caben varias interpretaciones, una principal a las otras, y las otras jerarquizadas con un orden de mejor a peor. Aquí, la intención del autor es proporcionalmente alcanzada por el lector. Y la intención del lector se proporciona a la del autor.

Por eso, también puede decirse que, a nivel sintáctico, hay un orden de coherencia proporcional, una proporción entre los elementos, un conjunto proporcionado (u ordenado), un orden proporcional, de proporción.³

A nivel semántico, hay una correspondencia proporcional, que señala la interpretación, entre el texto y el mundo del texto (tanto el que señala como el que crea, el que encuentra y el que construye).

Y, a nivel pragmático, hay una relación proporcional entre la intencionalidad del autor (más allá de lo que dice el texto) y la intencionalidad del lector (más allá de lo que cree interpretar en el texto).

De esta manera, interpretar con el modelo de la analogía, con el modelo de la proporción, es evitar una interpretación unívoca y otra

3 J. L. Blasco, T. Grimaltos y D. Sánchez, *Signo y pensamiento*, Barcelona: Ariel, 1999, pp. 81 ss.

equivoca, para alcanzar una analógica o proporcional.

Una interpretación unívoca es la pretensión de alcanzar la literalidad del texto, su significado o sentido literal, entender la textualidad como literalidad, lo cual mata la contextualidad, el uso de los contextos, y el contexto es lo que se necesita en hermenéutica. Es la ilusión de encontrar o captar la coherencia interna plena del texto, el sentido sintáctico diáfano. Es la búsqueda del sentido literal o histórico, pero entendido como coherencia o consistencia completa.

Una interpretación equivoca es la desilusión o renuncia a alcanzar el sentido literal, quedándose en un sentido puramente alegórico, que es el contrario. Incluso no es una lectura metafórica, en sentido exacto, sino más bien equivocista, irreductible, ambigua. Desecha la posibilidad de alcanzar una coherencia a veces indispensable, para entender algún sentido del texto. Renuncia, ciertamente, a toda referencialidad, dada la fragmentación de la referencia que conlleva. También renuncia a rescatar la intencionalidad del autor y se queda únicamente (o demasiado privilegiadamente) con la intencionalidad del lector.

Una interpretación analógica trata de evitar la obsesión de la univocidad y la desazón de la equivocidad. Es consciente de que no puede alcanzar (sintácticamente) el sentido literal, pero sin hundirse en un sentido puramente alegórico, sino, aun privilegiando el sentido alegórico, tender idealmente (con conciencia de que es inalcanzable) al sentido literal. También es consciente de que no puede darse una referencia rígida, unívoca, biunívoca entre el texto y el mundo del texto, aunque tampoco renuncia a toda referencia (equivocista) para quedarse del solo lado del sentido, porque faltaría uno de los elementos de un binomio; lucha por manifestar de alguna manera la referencia, de una manera analógica. Igualmente, no se hace demasiadas ilusiones de atrapar la intencionalidad plena del autor (clara y distintamente), pero tampoco se abandona a la sola intencionalidad del lector, enterrando la del autor, pues sería como un diálogo sin interlocutor, sino que, privilegiando el lado del lector, trata lo más que se pueda de recuperar el lado del autor.

Lo universal no es nada sin lo particular.⁴ Por eso, a partir de las diferencias particulares, se trata de llegar a las semejanzas que propician el universal, al menos una universalidad analógica. No una universalidad absoluta, de los universales unívocos, pero tampoco una universalidad

4 M. Beuchot, *El problema de los universales*, Toluca: UAEM, 1997 (2a. ed.), pp. 462 ss.

atomizada o rota de la equivocidad, sino una universalidad fragmentada de la analogía.

Es algo intermedio entre la lectura histórica y la lectura mítica, pues entiende la mítica como no negadora de la histórica. En efecto, si hemos de privilegiar la lectura mitológica, no puede ser negando completamente la histórica. Es un híbrido en el que se busca el significado mítico y se trata de pasar, luchando, al mundo referencial del mismo, la realidad o conjunto de realidades (o significados) que vive el hombre y que el mito manifiesta, señala, alude. Pero esto solo se da luchando por acercarse lo más posible al mundo referencial de la historia, que tampoco es unívoco.

Igualmente, en el hombre se da una identidad múltiple, plural, hasta borrosa. No se cree ya en una identidad como la de la univocidad; tampoco en una identidad equívoca, porque no sería identidad ninguna; sino en una identidad analógica, como es la de la realidad. Hay identidad plural, con muchas intersecciones, es decir, con varias identidades reunidas, interactuando.

La analogicidad se ve también en la recepción de los textos. La misma recepción no es uniforme. Juan Rulfo, inicialmente, fue recibido con más dificultades en México que en otros países. Es una recepción llevada por la analogía. Hay una teoría de la recepción analógica. No recibimos unívocamente los textos; tampoco, por supuesto, equívocamente, sino que los recibimos con predominio de las lecturas sobre el autor.

3. Hermenéutica analógica

La hermenéutica es la disciplina de la interpretación de textos, y la hermenéutica analógica pretende estructurar la interpretación con el esquema de la analogía, la cual es un modo de significar que se coloca entre la univocidad y la equivocidad.⁵ La univocidad es la significación idéntica de un término con respecto a sus significados, como “-hombre-” designa unívocamente a todos los hombres, a todos por igual. La equivocidad es la significación completamente diferente de un término con respecto a sus significados, como “-osa-”, que significa diversamente al animal y a la constelación. En cambio, la analogía es la significación en parte idéntica, en parte diferente, predominando la diferencia, como “-ente-”, que significa a diversos entes (la substancia y los accidentes) y “-bueno-”, que

5 M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: UNAM, 2005 (4a. ed.), pp. 21 ss.

significa lo bueno útil, lo bueno deleitable y lo bueno honesto. De esta manera, una hermenéutica analógica evita los excesos e inconvenientes de una hermenéutica unívoca, que pretende una interpretación totalmente clara y distinta, así como los de una hermenéutica equívoca, que se hunde en una interpretación totalmente relativista; se coloca como algo intermedio, aun predominando la diferencia.

Con esta idea de procurar abrir la interpretación más allá de la cerrazón de la univocidad sin caer en los problemas de la equivocidad, la hermenéutica analógica se ha mostrado útil para temas filosóficos y otros, como se ve en algunos ejemplos que presentaremos a continuación.

Un ejemplo puede ser el tema, fundamental para la hermenéutica, del concepto de tradición. Allí se ven las teorías sobre la tradición que emitieron Popper, Kuhn, Laudan y Gadamer, a lo que se añade algo que se infiere de la hermenéutica analógica en diálogo acerca del tema de la tradición. Todos pensamos dentro de una tradición, pero eso no quiere decir que estemos condenados a ser prisioneros de ella, sino que existe la posibilidad y aun la obligación de hacer avanzar la tradición o incluso de superarla.

Otro tema es la aplicación de la hermenéutica analógica a la relación de la poesía y la ontología. Parecería que es difícil encontrar la conexión de esos dos correlatos, pero cada vez más se está considerando y estudiando. Se da mucha importancia a la metáfora, que es una de las formas de la analogía, y que conecta la razón con la imaginación. Con esto se puede obtener un material muy rico, desde la poesía, para elaborarlo y alambicarlo hacia la ontología. Por eso se pueden revisar las conexiones entre poesía, mística y metafísica. Allí se obtiene la ayuda de la hermenéutica analógica.

Además, otro tema es el de la relación de la hermenéutica analógica con la metafísica, por ejemplo la de Emmanuel Lévinas. Como es bien sabido, para Lévinas la mayor importancia la tiene el otro, la otredad. Ni siquiera, como Buber, el yo y el tú, sino el yo y el él. Esa alteridad es la que se recoge en la metafísica, la cual va más allá de la ontología, sobre todo más allá de la ontología fundamental en Heidegger, su maestro. Al privilegiar la diferencia u otredad sobre la identidad, la hermenéutica analógica es, de cierta manera, una hermenéutica del Otro, a la manera de Lévinas.⁶

6 F. X. Sánchez Hernández, *La verdad y la justicia. El llamado y la respuesta en la filosofía de*

Por otra parte, se puede continuar con el tema del otro levinasiano, estructurado aquí mediante la categoría de la promesa, y examinado a la luz de la hermenéutica. Para Lévinas, la promesa rompe la tragedia, va más allá de lo trágico, lo supera. Claro está que por medio del cumplimiento de la promesa misma, al cual se opone muchas veces la tragedia, el destino. Y, dado que Lévinas da un lugar central a la ética, se concluye con una ética hermenéutica, edificada, precisamente, con una hermenéutica analógica.

Asimismo, se puede usar la hermenéutica analógica en el urbanismo, como para la interpretación simbólica de la Atlántida en Platón, para la que utiliza la hermenéutica analógica. La Atlántida es una ciudad perdida y, más aún, que pierde sus límites. Eso la hace ocupar un espacio sagrado. Es una ciudad concéntrica y con un centro sacro. Pero, también, la Atlántida se vuelve, de ciudad perdida, ciudad recuperada, gracias a la analogía. Por la analogía con el templo, la ciudad sagrada Atlántida es una ciudad que tiene vida, calor, fuego.

Tenemos también la contribución de la hermenéutica analógica en su aplicación a la historia, en forma de filosofía de la historia. Es una hermenéutica que trata de poner límites a la interpretación, para que no se vuelva, como la hermenéutica equívoca, una interpretación infinita, pero en el sentido de no llegar a ninguna interpretación que nos acerque al significado del texto. Es una interpretación que se esfuerza por ponernos en relación con la realidad. Para hacerlo, es indispensable que tenga límites, que evite el relativismo desmesuradamente abierto. Esta posición de límites a la equivocidad es lo más propio de la analogía; por ello, poner límites a la interpretación relativista es lo propio de una hermenéutica analógica. Aplicada a la historia, la hermenéutica analógica nos da una idea de la historicidad que no rigidiza el devenir histórico en la univocidad, porque es destruir el tiempo, pero tampoco lo disuelve o diluye en el torbellino de la equivocidad, porque es destruir el ser, y necesitamos a ambos: ser y tiempo, tiempo y ser.

En esta variedad de temas se ve el enriquecimiento que puede dar la hermenéutica analógica, tanto en su construcción como en sus aplicaciones. Temas de su propia estructura teórica y temas relativos a su aplicación práctica. Todo esto puede resultar interesante y útil para la filosofía.

4. El significado, objeto de la hermenéutica

¿Qué es el significado de un signo (en este caso, de un texto)? Esta ha sido una pregunta fundamental, que ha interesado a la filosofía del lenguaje, a la semiótica, a la lingüística y ahora a la hermenéutica. Hemos recibido muchas enseñanzas de esas disciplinas, para que ahora podamos aplicarlas a la hermenéutica y lo que ella necesita saber acerca de este arduo problema.

Hay toda una tradición semiótica en la que nos ubicamos, la tomista.⁷ Para ella, el signo es algo que representa algo distinto de sí para alguien. Por su parte, el significado puede ser sintáctico, cuando se refiere a la corrección, que es el aspecto formal, o puede ser semántico, cuando se refiere a la interpretación o a las cosas, ya que es el aspecto material. Esta última acepción es la que tomamos aquí, a saber, como la relación del signo con el significado, o como la relación del signo con el objeto o los objetos que designa. Desde el lado ontológico, la tradición distinguía el ente real y el ente de razón. El ente real es el que encontramos fuera de la mente, el ente de razón es el que solo se da dentro de ella. También era llamado intención, y era una intención primera cuando se refería a cosas reales, y era una intención segunda cuando se refería a intenciones primeras, esto es, a conceptos, era concepto de concepto, o concepto de segundo orden. También se llamaba concepto directo (como el de una casa y el de un color blanco que se le atribuye) o concepto reflejo (como el de sujeto y el de predicado). En efecto, la intención primera se refiere a substancias primeras y la intención segunda se refiere a substancias segundas.

El concepto es doble: subjetivo y objetivo.⁸ El concepto subjetivo o formal, es la representación psíquica de la cosa (la *Vorstellung* tanto de Frege como de Husserl), o especie del intelecto, aquella cualidad en la que y por la que se conoce un objeto (es un ente *quo*), como mi concepto de triángulo; y objetivo o material, y es el objeto o cosa que se conoce (es un ente *quod*), como el triángulo en sí. El concepto objetivo es propiamente el significado, tomado como sentido (el *Sinn* de Frege y de Husserl). Se contrapone al objeto real, que es el supuesto o referente

7 M. Salvioi, “-Il problema del significato in J. M. Bochenski, in riferimento a Tommaso d’Aquino, Frege e Husserl-”, en *Sapienza* (Bologna), 59/3 (2006), pp. 305-339.

8 *Ibid.*, pp. 316-322.

(*Bedeutung* de Frege o *Gegenstand* de Husserl), como todo triángulo. Y el signo materialmente tomado era como el significante de Saussure, a saber, el vocablo “-triángulo-” o su imagen de la voz), y que es usado por el que lo impone para significar algo. También se llamó al concepto objetivo connotación, como opuesta a la denotación. Algo distinto es la intensión como opuesta a la extensión; pues la intensión es el contenido ideativo que tiene el concepto, y la extensión es el conjunto de objetos a los que se aplica. Por ejemplo, el concepto de hombre tiene como intensión el ser animal racional, y como extensión todos los hombres o individuos humanos. Así, el concepto objetivo tiene intensión y extensión. La extensión es su universalidad, su intensión universal.

En el caso del enunciado, lo que fungiría como concepto subjetivo es el juicio o proposición mental, y lo que fungiría como concepto objetivo es el *enunciable*. Es lo que los escolásticos llamaban el *enuntiabile*, y los estoicos el *lektón*, o el *dictum*. También se lo llamaba *dictum propositionis*, pero se trataba de evitar la connotación platónica que tenía en los estoicos y la que tiene en algunos lógicos modales anglosajones que lo llaman *proposition*, pero en el sentido de enunciado en sí o de proposición subsistente por sí misma. Y, también en el caso del enunciado, lo que fungiría como referente no sería solo el objeto, sino el hecho o el estado de cosas que designa.

En el caso del término, el sentido es el concepto objetivo y la referencia es el objeto al que alude. Y, en el caso del enunciado, el sentido es el enunciable (o el contenido judicativo) y la referencia es el hecho o estado de cosas que designa.

El sentido también era llamado por los escolásticos *significación* y la referencia *suposición*.⁹ La significación es el concepto objetivo o la forma de la cosa que se significa (el *Sinn* de Frege, o sentido). La suposición es la cosa que se significa (la *Bedeutung* de Frege, o referencia); la acepción del término por algo de lo que se verifica según la exigencia de la cópula del enunciado. La significación la tenía el término siempre, mientras que la suposición la tenía el término solo cuando estaba en el seno del enunciado. Había varios modos de referencia o suposición: suposición material, cuando el término se refería a sí mismo o a los de su misma forma, como en “-Casa-”es bisílabo-”, “-Casa-” es sustantivo-”. La suposición formal se daba cuando el término se refería a los objetos normalmente,

9 *Ibid.*, pp. 323-324.

como en “-La casa es blanca-”. A su vez, la suposición formal era simple o personal. La simple se daba cuando el término se refería a su significado, esto es, a la forma que representa inmediatamente; y la personal se daba cuando el término se refería a los supuestos o referentes, a los que representa mediatamente. La suposición simple, a su vez, tiene otra división en real y lógica. La real se da cuando el término supone por el significado inmediato, en cuanto es capaz de propiedades de primera intención o en la realidad, como en “-El hombre es risible-”. La suposición lógica supone por el significado inmediato, en cuanto es susceptible de propiedades de segunda intención o sólo en el intelecto, como en “-el hombre es una especie-”. al concepto mental, como en “-El hombre es una especie-”. A su turno, la suposición personal puede ser determinada o confusa. La determinada se da cuando se refiere a un solo individuo, como en “-El hombre se escapó-”; la confusa cuando no se refiere solo a uno, como en “-El hombre es mortal-”. La confusa se parte en distributiva y no distributiva. Es distributiva cuando descende o se instancia válidamente, como en “-Todos los hombres son racionales-”, pues se puede decir, “-Luego Pedro es racional, y Juan es racional, etc.-”. Es no distributiva cuando no se puede instanciar así, como en “-Todos los apóstoles son doce-”, pues no se puede decir “-Luego Pedro es doce, y Juan es doce, etc.-”.

Asimismo, hay que recordar que para esta tradición el significado va del signo al objeto pasando por el intelecto, es decir, y como se ha visto, el término “casa” no va directamente al objeto casa, que significa, sino que atraviesa por el concepto de casa que tenemos en la mente.¹⁰ Esto ciertamente ha sido muy discutido, tanto por los psicólogos conductistas como por los filósofos del lenguaje referencialistas, como Putnam. Para ellos no hay nada en la mente que pueda servir a la significación, incluso como puente. El término designa al objeto sin necesidad de un concepto mediador. Con todo, me parece que el concepto es necesario para orientarnos hacia el significado del signo, es un sentido que nos lleva a la referencia, y ya en la misma teoría de Frege el sentido era el puente hacia el referente.

De esta manera, en un signo tenemos significación y suposición, sentido y referencia. (Esto en situación normal, pues hay casos anómalos en los que solo tiene sentido o solo referencia. Lo primero se da, por

¹⁰ *Ibid.*, pp. 325 ss.

ejemplo, en los nombres vacíos, o descripciones vacías, como “-El rey de México-”, pues, aunque podemos entender lo que significa, no tiene objeto alguno que sea su significado o referencia; lo segundo se da en los particulares egocéntricos, como “-yo-”, “-aquí-”, “-ahora-”, que no tienen sentido, sino solo referencia.) Por lo tanto, en una situación normal, hemos de suponer que un texto tiene sentido y referencia, y esforzarnos por encontrarlos. Cuando es un relato de ficción, habrá sentido y no referencia, pero cuando no es relato de ficción, además del sentido, tenemos que encontrar la referencia, aunque a veces sea anómala, como en el caso del discurso metafórico o alegórico (referencialidad que ha estudiado Paul Ricoeur).¹¹ Solo así podremos decir que hemos hecho nuestra tarea hermenéutica.

La significación analógica está a mitad de camino de la unívoca, que tiene un solo significado, correspondiente a un solo concepto o razón, y la equívoca, que tiene varios significados dispersos, que no corresponden al mismo concepto o razón; en cambio, la significación analógica tiene varios significados, pero no irreductibles, sino reducidos o aglutinados por el mismo concepto o la misma razón que les da así cierta unidad, solo proporcional. Por ejemplo, “-ente-”, que se predica de varias cosas: la substancia y los accidentes, pero bajo la misma razón de entes, o “-sano-”, que se predica de varias cosas, como el organismo, el alimento, el medicamento, el clima, la orina, etcétera., pero bajo la misma razón de la salud, con la que están relacionados.

En una hermenéutica analógica, se dará cabida a una referencia analógica, además del sentido.¹² Es decir, cuando se trata de un discurso científico, procuraremos buscar el referente unívoco; pero cuando se trate de un relato de ficción, solo alcanzaremos un referente analógico, impropriamente llamado referente. Pero incluso en el relato histórico también llegamos solo a un referente analógico, porque nunca se da tan clara la referencia en la historia, en el relato histórico; siempre está ajustado a la interpretación del historiador.

11 P. Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid: Eds. Europa, 1980, pp. 332 ss.

12 Sobre la noción de referente analógico, cf. M. A. González Valerio, “Consideraciones sobre la hermenéutica analógica”, en Varios, *VII Jornadas de Hermenéutica*, México: UNAM, en prensa.

5. Conclusión

La hermenéutica, considerada en general, se nos ha mostrado como vinculada con el significado. Ella busca el significado en los textos, ya sea escritos, hablados u otros. Y el significado es algo que nos elabora la semiótica, por lo que hemos de acudir a ella. En la tradición tomista se coloca una semiótica realista, para la que hay referencia a los objetos además de sentido, para la que el sentido es el concepto, por el que atraviesa el significado para ir al objeto.

Además, esta semiótica distingue varios tipos de significación y de suposición o referencia. Entre ellos, está el significado analógico, que no tiene el significado único de la univocidad ni el significado múltiple y disperso de la equivocidad, sino un significado que va a varias cosas pero a través del concepto o razón que le da cierta unidad. Y este significado analógico es el que se requiere en la hermenéutica, por lo que se desea una hermenéutica analógica. Esta hermenéutica analógica proviene de toda una tradición, y puede rendir muchos frutos en la actualidad.

Sobre todo, espero que sea útil para la filosofía latinoamericana, ya que pensando en ella ha sido elaborada, pues en nuestros países se debaten los extremos univocistas y equivocistas, y hace falta la mediación analogista, que es la que puede sacarnos de ese impasse y llevarnos a terrenos más promisorios para la filosofía nuestra.

Referencias Bibliográficas

- Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM, 2019 (6a. ed.).
- Ferraris, Maurizio, *Historia de la hermenéutica*, México: Siglo XXI, 2000 (2a. ed.).
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método. Fundamentación de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme, 1977.
- Grondin, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona: Herder, 2002.
- Ricoeur, Paul, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de discurso*, México: Siglo XXI, 1995.

Recibido: Setiembre 2019

Aceptado: Octubre 2019

Emeterio Valverde Téllez y Carmen Rovira: dos estudiosos de la Historia de la Filosofía Mexicana

Emeterio Valverde Téllez and Carmen Rovira: two academics of the History of Mexican Philosophy

Dr. Luis Aarón Patiño Palafox¹

FFyL UNAM, México

lapp1979@gmail.com

Resumen: El artículo hace una comparación entre la obra de Emeterio Valverde Téllez y María del Carmen Rovira Gaspar, desde la perspectiva de la Historia de la Filosofía en México, a la que ambos contribuyeron de manera clave, el primero, iniciando los estudios y la segunda, desarrollando el área como la principal estudiosa de la actualidad. En la obra de Valverde Téllez se anunciaban ya algunos de los problemas que se desarrollaron en la obra de Rovira, en concreto, en relación a la historia de la filosofía mexicana del siglo XIX. Con posturas ideológicas y filosóficas distintas, la obra de Rovira lleva a la práctica el que para Valverde Téllez iba a ser uno de los principales problemas a trabajar por la historia de la filosofía mexicana. Por ello, la obra de ambos debe ser analizada en sus relaciones de continuidad, diferencia y complementariedad.

Palabras clave: filosofía mexicana, Carmen Rovira, Emeterio Valverde Téllez, historia de las ideas, siglo XIX

Abstract: The article makes a comparison between the work of Emeterio Valverde Téllez and Maria del Carmen Rovira Gaspar, from the perspective of the History of Philosophy in Mexico, to which both contributed in a key way, the first, initiating the studies and the second, developing the area as the main studious currently. In Valverde Téllez's work some of the problems that developed in Rovira's work were already announced, specifically, in relation to the history of Mexican phi-

1 Dr. en Filosofía por la FFyL UNAM. Profesor en la Licenciatura en Filosofía en la FFyL UNAM y en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Su línea de investigación es la Historia de la Filosofía en México y Latinoamérica, además de la divulgación filosófica. Es autor del libro Juan Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista (México, 2007 y 2013) y diversos artículos y capítulos de libro.

losophy of the 19th century. With different ideological and philosophical positions, Rovira's work puts into practice what for Valverde Téllez was going to be one of the main problems to work for the history of Mexican philosophy. Therefore, the work of both must be analyzed in their relations of continuity, difference and complementarity.

Key words: Mexican Philosophy, Carmen Rovira, Emeterio Valverde Téllez, History of ideas, XIX century.

Introducción

En 1896 se publica la *Bibliografía Filosófica Mexicana*, de Emeterio Valverde Téllez, que daría a luz otros trabajos sobre el tema. Se trató de un acontecimiento editorial, pues, con esto se ponían las bases de una línea de investigación que ha tenido lo mismo defensores que detractores, aunque dentro de sus promotores ha habido filósofos y filósofas de gran lucidez como Samuel Ramos, José Gaos, Leopoldo Zea y otros hasta llegar a la obra de Carmen Rovira, la última gran estudiosa del área. Si bien se ha insistido principalmente en la relación entre la obra de Gaos y la de Rovira, una lectura más detallada de la obra de Valverde Téllez nos muestra una relación fuerte entre el trabajo del autor de la *Bibliografía Filosófica Mexicana* y la autora de *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, relación que, a pesar de las diferencias ideológicas entre ambos, nos permite ver que es Rovira quien, tomando los principales planteamientos de los antecedentes de Valverde Téllez, Samuel Ramos y José Gaos, ha culminado los problemas abiertos por la reflexión de estos y principalmente las del primero sobre la necesidad y forma de elaborar la historia de la filosofía mexicana del siglo XIX, como lo intentará mostrar el trabajo.

La filosofía en México. Antecedentes del problema.

Los estudios de Historia de la Filosofía en México tienen una historia de discusión alrededor de su existencia o inexistencia, sobre su validez e incluso sobre la necesidad de darles espacios dentro de los planes de estudio. Esto no ha sido distinto con las discusiones sobre la filosofía

latinoamericana, en la que participaron filósofos de la talla de Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy con obras monumentales como *La filosofía americana como filosofía sin más*, del célebre latinoamericanista mexicano, o bien, la obra ¿Existe una filosofía en nuestra América?, del filósofo peruano, publicadas en 1968 y 1969, respectivamente.

Debemos recordar que ya en 1941, Samuel Ramos, uno de los principales filósofos mexicanos de su época y en ese tiempo director de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, funda e inicia los trabajos de la Cátedra de Historia de la Filosofía en México, sin duda, uno de los proyectos académicos más importantes de la carrera de Ramos. Con ello daba un lugar especial a los estudios sobre la filosofía desarrollada en México, y él mismo publicaría en 1943 su obra *Historia de la Filosofía en México*, en el que además de los temas analizados y la sistematización que daba de los autores y obras a analizar en un curso semejante, proporcionaba una explicación detallada de los pormenores académicos y logísticos detrás del desarrollo de la cátedra.

Esto hizo de Ramos el fundador de estos estudios dentro de la enseñanza universitaria, lo que sin duda era una aportación extraordinaria para su época. Sin embargo, su trabajo tiene un antecedente que él mismo reconoce y menciona en su *Historia de la Filosofía en México*. Dicho personaje fue el obispo de León, Emeterio Valverde Téllez, que inició como línea de investigación, si bien no dentro de las aulas de las facultades de filosofía, -la historia de la filosofía en México. Su labor no puede considerarse de otra manera que no sea extraordinaria, principalmente si ponemos atención al contexto académico e intelectual que él mismo describió en algunas de sus obras, como veremos más adelante.

Vida y obra de Valverde Téllez

Valverde Téllez nació el 1 de marzo de 1864 y murió el 28 de diciembre de 1948. Hombre de iglesia, fue obispo de León, Guanajuato, entre otros cargos eclesiásticos, aunque también fue miembro con el número 22 de la Academia Mexicana de Historia, como justo reconocimiento a sus obras sobre filosofía mexicana.

Su pertenencia al mundo católico tuvo claras implicaciones en sus análisis sobre la historia de la filosofía mexicana, sin que ello demeritara en modo alguno su elaborado trabajo y rigor, hecho sobre prácticamen-

te bases nulas en tanto que no se habían escrito historias de la filosofía mexicana, estas llegarían posteriormente, en parte por la recepción de su obra.

Para los estudios filosóficos mexicanos sus principales obras son:

- *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México*, Herrero Hermanos, México 1896.
- *Crítica filosófica o Estudio bibliográfico y crítico de las obras de filosofía escritas, traducidas o publicadas en México desde el siglo XVI hasta nuestros días. Concluyen las «Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México»*, Tipografía de los Sucesores de Francisco Díaz de León, México 1904.
- *Bibliografía Filosófica Mexicana*, Tipografía de la Viuda de Francisco Díaz de León, México 1907.
- *Bibliografía Filosófica Mexicana, segunda edición notablemente aumentada*, Imprenta de Jesús Rodríguez, León 1913.

Desde un inicio esto muestra que su trabajo se puede ubicar desde finales del siglo XIX y que tuvo continuidad hasta parte del XX, e incluso, que una de sus obras dedicada a la filosofía mexicana tuvo reediciones, es decir, tuvo una recepción favorable- Esta conllevó la correspondencia entre Valverde y otros autores de su época, indistintamente de su pertenencia a las mismas corrientes intelectuales del obispo de León, como lo evidencia la segunda edición de la *Bibliografía Filosófica Mexicana*, en que se integran las respetuosas menciones de positivistas como Agustín Aragón sobre Valverde, no obstante las fuertes críticas que este último hizo al positivismo mexicano, del cual Aragón fue un representante de primer orden.

Esto nos da claves para localizar su obra dentro de la producción filosófica mexicana. Si ya desde 1943 Samuel Ramos afirmó que la cultura filosófica había tenido lugar en México desde al menos cuatro siglos, planteando la importante pregunta sobre la existencia de un pensamiento filosófico prehispánico, esto nos llevaba a que la filosofía había tenido un lugar en la cultura y la vida intelectual mexicana, por lo que resultaba necesario documentarlo, como -lo haría primero Valverde Téllez y posteriormente una serie de investigadores que han llevado la batuta de estos estudios en distintos momentos, como lo fueron Ramos, Gaos y

finalmente la filósofa Carmen Rovira (que ha dedicado su investigación filosófica a esta área, llegando a ser la principal estudiosa de ella en la actualidad), que acabaría por llevar a la práctica algunas de las previsiones más agudas de Valverde Téllez, principalmente en lo relativo a la historia de la filosofía mexicana del siglo XIX, como trataremos de mostrar en este texto.

La obra de Valverde Téllez. Bibliografía y Crítica

Los textos de Valverde Téllez se mueven principalmente en dos vetas centrales, que son, primero, la documentación bibliográfica, y segundo, la crítica o comentario a dichos autores u obras. Llama la atención que el orden de publicación de sus obras se enfocó primero en los comentarios y hasta el final en la compilación bibliográfica, cuando a primera vista tuvo que haber sido a la inversa. Sin embargo, una vez revisada la obra, es claro que el autor conocía bien la bibliografía analizada, siendo el trabajo de compilación de obras una tarea mucho más extenuante y trabajosa, que dio en un grueso texto con, literalmente, cientos de referencias bibliográficas que abarcaban cuatro siglos de producción intelectual novohispana y mexicana, dispersa en diversas bibliotecas, documentada sin las sofisticadas herramientas con que se cuenta hoy en día para la investigación.

Previo a su trabajo, lo único que podía compararse a la *Bibliografía Filosófica Mexicana* de Valverde Téllez era el trabajo del célebre Juan José de Eguiara y Eguren, quien en respuesta a las prejuiciosas y difamatorias ideas de Manuel Martí, dean de Alicante sobre una supuesta incapacidad de los habitantes americanos para la labor intelectual, escribiría la *Bibliotheca Mexicana*, de 1755, desarrollada en forma de diccionario, logrando abarcar solo hasta las letras a-c, que son las únicas publicadas. Cabría indicar que la diferencia entre la obra de Eguiara se centra en el conjunto de la producción intelectual hispanoamericana, hasta su época, incluyendo referencias a obras prehispánicas, mientras que la obra de Valverde Téllez se centraba directamente en la producción filosófica (variada y con distintas maneras de manifestarse a lo largo de varios siglos en el país), aunque en el contexto del positivismo mexicano, plenamente instaurado y en el papel de filosofía dominante, fuertemente criticada en varios aspectos por el obispo de León (incluso antes del Ateneo de

la Juventud, que consideraría a la superación del positivismo como uno de los objetivos centrales de su labor intelectual). Analicemos primero lo expuesto por Valverde Téllez en la *Bibliografía Filosófica Mexicana*, utilizando la segunda edición de la obra, publicada en 1913.

Lo primero a resaltar es que Valverde Téllez consideraba la obra como un texto incompleto, no obstante, la gran extensión del libro, que incluso se conformó de dos tomos; esta idea aparece los Prólogos de ambas ediciones, explicado con mayor o menor detalle. Veamos ambas explicaciones:

En la primera edición encontramos esto:

A pesar de lo extenso de este catálogo formado en más de veinte años de paciente a la par de afanosa curiosidad, creemos que todavía está muy lejos de ser completo. ¿Cuántos manuscritos habrá por ahí en bibliotecas públicas y privadas, además de los que hayan aparecido? ¿Cuántos libros y folletos y periódicos no conoceremos salidos de las prensas de los Estados? (Valverde Téllez, 1913: XXXI)

En la segunda la idea reaparece de la siguiente manera:

Hemos sido los primeros en reconocer y confesar honrada, leal y paladinamente que, no obstante, la recta intención y el decidido e infatigable empeño que en nuestra humilde labor hemos desplegado, no es, no puede ser aún completa la *Bibliografía Filosófica Mexicana*. La obra tenía que ir a los tórculos acompañada de los naturales e irremediables defectos de que adolece, presupuestas las escasas luces del autor, el triste abandono y desdén en que yacen los estudios filosóficos, y el punto menos que omnímodo desbarajuste que respecto a libros domina en nuestra patria. (Valverde Téllez, 1913: I)

También debe resaltarse que en la segunda edición del libro se hace una compilación de opiniones sobre el mismo vía cartas de personajes como el cardenal Desiderio Feliciano Francisco José Mercier (rector de la Universidad de Lovaina), Marcelino Menéndez Pelayo (filósofo, intelectual político español), Trinidad Sánchez Santos (intelectual

y periodista mexicano) y Porfirio Parra (filósofo positivista mexicano), todos con comentarios halagadores a la obra. En estos autores estaban representadas diversas ideologías políticas, lo mismo conservadores que liberales y positivistas, esto muestra dos cosas muy importantes, que son la recepción del libro no solo entre lectores mexicanos sino también entre extranjeros, además de la apreciación de su contenido más allá de las claras diferencias políticas entre Valverde Téllez y algunos de ellos.

Mucho más detallado era en matices de suma importancia el *Prólogo de la primera edición*, que se mantiene en la segunda edición. En esta primera presentación del libro, Valverde explica cosas como su concepción de la filosofía, su vinculación con la escolástica (a la que llama “-filosofía genuinamente cristiana-”) y su apreciación general sobre la importancia de la historia de la filosofía en México.

A la filosofía la va a entender de manera general de la siguiente manera:

Es la Filosofía, la mayor y más poderosa manifestación de la congénita actividad de la razón humana. Como genuina y recta razón, como voz imperativa del sentido común, como verdad clara, evidente y fundamental, y hasta como error revestido a veces de galas literarias que oculten el sofisma; cierto es que la Filosofía, verdadera o falsa, ejerce vigoroso influjo en los destinos de los individuos y aún de los pueblos: la historia no deja resquicio a la menor duda. (Valverde Téllez, 1913: XXIV)

Más adelante explica sus criterios de selección de textos y autores, que obedecen a un criterio más abierto que la sola introducción de autores mexicanos. Aunque breve, esto ayuda sobremanera a comprender la conformación del libro.

Mencionaremos en nuestro estudio, no sólo las obras filosóficas originalmente escritas por autores mexicanos, sino las que han sido escritas en México por autores extranjeros, y aún las traducciones y reimpressiones.

Por regla general, quien traduce una obra, quien se toma la molestia de reimprimir un libro de Filosofía, es casi seguro que acepta las doctrinas que en él se expresan, cree útil la difusión de sus ideas, y, siquiera sea por mero espíritu de especulación, espera encontrar lectores. (Valverde

Téllez, 1913: XXX)

Para posteriormente presentar el objetivo de la obra:

El objeto y fin de esta obra exigen que demos cuenta de toda clase de libros de Filosofía, aún de los peligrosos y de los malos que no pueden andar en manos de todos, puesto que se trata de una *Bibliografía*, más, cuando a esta precede la crítica imparcial de autores, libros y sistemas, y cuando la acompaña una explícita clasificación de escuelas.

Respecto a cada escritor, nos hemos extendido a mencionar aun los trabajos que no sean de índole filosófica; porque habiendo distintos caracteres, no perjudica a la unidad del plan, y sí contribuirá a que de cada autor nos formemos idea más completa, y, sobre todo, tales datos aun dispersos y ahora reunidos, no serán inútiles a los continuadores de nuestra Bibliografía, principalmente en la parte tan complicada que se refiere al siglo XIX. (Valverde Téllez, 1913: XXX)

Esta referencia a la necesidad y complejidad de estudiar la filosofía mexicana del siglo XIX debe verse como uno de los comentarios centrales del texto, pues, muestra la perspectiva a largo plazo de la historia de la filosofía en México como un proyecto que debía trascender al propio Valverde Téllez y que va a conectar su trabajo con los estudios posteriores, como mostraremos más adelante. En otras palabras, el autor era consciente de que su trabajo abría por primera vez la puerta a un área de investigación con pocos antecedentes. Esta conciencia de lo incompleto e inacabado de su trabajo también la tuvo Samuel Ramos en 1943 en el célebre Prólogo de su *Historia de la Filosofía en México*, -en la que apuntaba que el futuro de los estudios sobre la historia nuestra filosofía debía pasar por etapas que fueran desde lo monográfico y por un trabajo que requeriría grupos de investigación hasta conformar una visión general sobre la relación entre la cultura y la filosofía mexicana, todo esto bajo la premisa de que a lo largo de la historia mexicana, en sus momentos claves, hubo siempre una base filosófica, sea o no conocida esta por los mexicanos, siendo la labor de rescatar esta historia una de las grandes aspiraciones tanto de Valverde Téllez como de Ramos. Para comprender esto es fundamental leer con detalle dicho Prólogo, en el que el autor de

El perfil del hombre y la filosofía en México decía lo siguiente:

Me ha parecido siempre que una de las formas de hacer filosofía mexicana es meditar sobre nuestra propia realidad filosófica, la de los filósofos mexicanos y sus ideas, para averiguar si existen rasgos dominantes que pudieran caracterizar un pensamiento nacional. Para la realización de aquel proyecto me había detenido la idea de que una historia general de nuestro pasado filosófico sólo podía establecerse después de hacer una serie de trabajos monográficos sobre épocas y filósofos especiales. Naturalmente esta es una labor que sólo un esfuerzo colectivo puede consumir, pero no sin antes despertar el interés por ese género de estudios, muy poco apreciados en nuestro medio filosófico. (Ramos, 1990: 99)

En cuanto a contenidos seleccionados por Valverde Téllez para su *Bibliografía*. En el libro se compone de dos tomos, que abordan lo siguiente: en el primero de ellos vemos recopiladas las obras de la escolástica de los siglos XVI al XVIII, la reforma de los estudios del XVIII, el recuento de ediciones mexicanas de obras filosóficas generales, textos de apología y controversias filosóficas, una sesión especial a la obra de Clemente de Jesús Munguía, otra a autores de temas diversos, cerrando el primer tomo con una sección dedicada a innovaciones filosóficas y un apéndice en que se compila la obra de diversos autores, principalmente novohispanos. El segundo abordará a propugnadores e impugnadores del positivismo en México, la filosofía espiritista en México, filosofía de las leyes, la filosofía escolástica en México durante el XIX; de todo esto queremos resaltar que ya se menciona incluso a Antonio Caso y a la Escuela de Altos Estudios, que serían tan importantes para la filosofía mexicana del siglo XX.

Junto a esto, que por sí mismo representa un trabajo monumental, también se desarrolla la crítica, entendida como el análisis y exposición de parte de los temas que se presentan en la *Bibliografía*. Esto da una dimensión doble a la investigación de Valverde Téllez, que no solo nos da un mapa de las obras sino también un análisis e interpretación de ellas, aplicándoles de manera precisa su lectura, no meramente expositiva, al presentar su propia visión de esos autores y obras. A mi parecer, esto da al obispo de León dos posibles lecturas dentro de los estudios de

historia de la filosofía mexicana, por un lado, como compilador, y por el otro, como comentarista. Su trabajo de crítica es un esfuerzo de síntesis y comentario de los autores y obras que menciona, trascendiendo ampliamente el papel de mero historiador de la filosofía, desarrollando su análisis desde sus propios presupuestos filosóficos, que nunca niega aunque sin olvidar el necesario rigor que le permita incluir, objetivamente, las obras que desde una perspectiva personal criticaría. Su segunda faceta está expuesta claramente en la *Crítica o Estudio Bibliográfico y Crítico de las obras de Filosofía escritas ó publicadas en México desde el siglo XVI hasta nuestros días*, que tuvo su única edición en 1904. En esta vemos, a partir de sus comentarios, al Valverde Téllez representante de la filosofía católica mexicana y crítico del positivismo:

Acariciamos aún la grata ilusión de que estas humildes faenas, podrán contribuir a despertar en nuestros seminarios y colegios, la afición al estudio de la verdadera Filosofía. Y ¡ojalá! que el uso de un recto criterio en la juiciosa e imparcial comparación, sea parte a suprimir de las escuelas el positivismo, en lo que tiene de ridículamente exclusivista como método científico, y en su volteriano desdén a la metafísica y a la Religión; porque esa doctrina, que se afana en adjudicarse los progresos científicos alcanzados, no sólo por ella sino a pesar de ella, con sus negaciones sistemáticas precipita a los ingenios en el materialismo, los enerva para la Filosofía, para la ciencia, para el arte y esteriliza los corazones para el bien y la virtud. (Valverde Téllez, 1903: II).

A partir de esto, podemos decir que al autor solo le faltó para cerrar su trabajo la publicación de las antologías que dieran una dimensión triple a su trabajo de investigación, además de que su análisis vislumbrara la necesidad de desarrollar la historia de la filosofía mexicana del siglo XIX; ya nos había anunciado antes la existencia de archivos y bibliotecas tanto públicas como privadas por estudiar para seguir su trabajo. ¿Lo continuó alguien? Sabemos que posteriormente hubo algunos filósofos que se dieron a estudiar la filosofía mexicana, como Samuel Ramos, José Gaos, Abelardo Villegas, José María Gallegos Rocaful, Bernabé Navarro, Mauricio Beuchot, Leopoldo Zea, Guillermo Hurtado y otros de gran talento, en distintos momentos, pero pocos como línea especial de su investigación filosófica, más allá del mero trabajo monográfico, que

tanto Ramos como Valverde Téllez vieron como el primer paso para una posterior historia crítica de nuestra filosofía. Fue hasta la aparición de Carmen Rovira y la consolidación de su investigación que se cumplieron las previsiones de Valverde Téllez, siendo la filósofa naturalizada mexicana quien se convertiría en la principal especialista del área en nuestro tiempo a lo largo de décadas de docencia e investigación, ella considera que , incluso han llevado un paso más allá la estructuración del trabajo de Valverde Téllez, centrado en lo bibliográfico y lo crítico, dándose en la obra de Rovira el tercer elemento que faltaba en el obispo de León, esto es, la publicación de antologías que apoyaran el trabajo de análisis y búsqueda bibliográfica.

Samuel Ramos y José Gaos. Historia intelectual e Historia de las ideas como ejes de interpretación de la filosofía mexicana

Es sabido que Samuel Ramos es el fundador de la cátedra de Historia de la Filosofía en México, un paso determinante en la consolidación del área como parte de la formación académica de los estudiantes de la FFyL UNAM. En su caso, la relación entre la cátedra y su libro *Historia de la Filosofía en México* es muy clara, pues, él mismo señala el vínculo entre ambas cosas, presentando al autor de la obra como un trabajo inicial, lo que ha afectado a la forma en que ha sido leído, pues, a mi consideración, no es una mera historia de la filosofía sino una historia comentada de la filosofía. Ahora ahondaré en la diferencia entre ambas categorías.

Una mera historia de la filosofía se concentra en compilar y mostrar, de la manera más objetiva posible, una serie de temas, autores y obras para presentarlos al lector en un primer acercamiento a ellos. Textos de este tipo son, prácticamente, las primeras lecturas de quienes podrían interesarse en la filosofía y constituyen parte de la formación básica de todo estudiante de nuestra área de conocimiento. Sin embargo, no esto lo que vamos a encontrar en Ramos, que, si bien elabora un esquema general de la filosofía mexicana que en mucho sigue manteniéndose, en dicho ejercicio una parte medular son sus comentarios a los diversos temas y autores incluidos. Estos iban desde el primer planteamiento sobre la posible existencia de una filosofía náhuatl (todo esto antes del trabajo monumental de Miguel León-Portilla), pasando por la filosofía novohispana, la filosofía durante la independencia de México y de ahí, al siglo XIX y los inicios del siglo XX, siendo este último periodo en que analiza

el desarrollo de la filosofía en la FFyL UNAM, de la que él mismo fue director y figura emblemática en la que se considera, hasta ahora, la mejor administración que ha tenido dicha facultad.

Ramos, que hacia la década de 1940 había publicado ya su obra más conocida, *El perfil del hombre y la cultura en México* (en concreto, en 1934 y luego la versión que se sigue leyendo, en 1938), era ya uno de los principales filósofos mexicanos, junto a Antonio Caso y José Vasconcelos, al punto de ser considerados los tres como los más importantes de la primera mitad del siglo XX.

Con este antecedente, Ramos desarrollaba en su *Historia* un análisis de la filosofía mexicana desde la pregunta central de su obra en conjunto, que era la cultura mexicana, de forma que en esa obra se relacionan de manera profunda y constante la filosofía, la historia y la cultura mexicanas. Esto no es casual si consideramos que el propio Ramos afirmaba que la filosofía había tenido un lugar en la cultura mexicana desde al menos cuatro siglos antes, desde el siglo XVI con la fundación de la Real y Pontificia Universidad de México, e incluso antes, con la inclusión de la filosofía prehispánica en la discusión.

La tesis no se limitaba a esto, sino que iba más lejos, al explicar que en cada momento importante del país había también una base filosófica, es decir, la filosofía tenía plena presencia en nuestro país desde hacía buen tiempo, por lo que para entenderla debíamos partir de un modo especial de entender esta filosofía particular. Es entonces que Ramos planteaba la relación entre historia, cultura y filosofía, de manera que, para los mexicanos, hacer filosofía consistiría fundamentalmente en reflexionar sobre su propio desarrollo filosófico y los rasgos particulares de esta filosofía, si es que se podían encontrar. De aquí deriva una de las ideas más peculiares de Ramos: lo que correspondía a nuestros estudios era una especie de *sociología del conocimiento filosófico*, que podemos ejemplificar con el propio trabajo de Ramos, que por momentos tejía un análisis sobre las ideas filosóficas dentro de momentos claves en México, de forma que se entrelazaban los niveles de análisis mencionados antes. En mi opinión, el momento en que esto se ve con mayor claridad es en la sección dedicada a analizar y explicar la independencia de México y las ideas que pudo haber detrás de ellas. Todo esto se hace, sin que Ramos lo diga explícitamente, desde las ideas que podemos encontrar en *El perfil del hombre y la cultura en México*, base conceptual desde la cual, considero, se

desarrolla buena parte del trabajo de Ramos, que con su *Historia* dejaba para los lectores un buen panorama general de la filosofía mexicana, incluso hasta su propia época, haciendo de su análisis una discusión tanto con el pasado como con el presente del autor. La *Historia de la Filosofía en México* de Ramos bien podría ser definida como su exposición crítica de la filosofía mexicana hasta su época, es decir, un diagnóstico del estado de la filosofía mexicana mucho más que tan solo una recopilación de autores y obras.

Por su parte, Gaos, apenas llegó a México tras el exilio provocado por la Guerra Civil española, inició inmediatamente su labor filosófica. En este país en que desplegó buena parte de su trabajo, principalmente el relacionado con filosofía mexicana, al a cuál contribuyó de manera definitiva formando alumnos, planteándola teóricamente y formulando el enfoque de *historia de las ideas* que dominó al área por bastante tiempo.

Gaos, formado por Ortega y Gasset, tendría una sólida formación en la historia de la filosofía, lo que le permitiría replantear presupuestos de análisis y conceptos que se suelen dar por hecho, por ejemplo, el concepto de originalidad y de historia de la filosofía, entendido en general. A Gaos le llamaba la atención el hecho de que los mexicanos no consideraran a sus exponentes filosóficos plenamente filósofos sino pensadores, con la consecuencia de que ni los máximos exponentes de la filosofía mexicana fuesen vistos como tales sino como pensadores y quizás, a lo mucho, expositores de otras corrientes y filosofías que se consideraban realmente rigurosas, originales y sistemáticas. Frente a todo esto, Gaos optaría por invertir los presupuestos de esta postura, poniendo en la mesa de discusión la idea de que para poder incluir de manera justa a la filosofía mexicana y en general a la hecha en lengua española, dentro de la historia de la filosofía en general, esta última tenía que ser puesta en cuestión y poder considerar como parte de ella doctrinas y corrientes que estaban, habitualmente, fuera del canon filosófico, centradas casi exclusivamente en la filosofía europea.

Visto esto, pasaremos a analizar la obra de Carmen Rovira, como continuadora más plena del proyecto de historia de la filosofía en México iniciado por Valverde Téllez.

Carmen Rovira y la Historia de las ideas filosóficas en México

La larga trayectoria académica de Carmen Rovira ha resultado en una lista amplia de publicaciones que son, sin lugar a dudas, determinantes para quien quiera conocer la historia de la filosofía en México. Para este análisis, la más importante es el libro *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, publicado por la UNAM en 1997 y reeditado y ampliado después, en dos tomos, por las universidades de Querétaro, Guanajuato, la UNAM y la Universidad Autónoma de Madrid. Cabe mencionar que junto a dicha obra se publicó una antología de textos que apoyara los estudios que contenía la obra *Una aproximación*.

Es importante considerar algunos datos biográficos que nos permitan entender la obra de Rovira. Llega a México, dejando España por la Guerra Civil, desarrolla su formación filosófica en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en donde estudia, entre otros, con José Gaos. Llega a formar parte del célebre Seminario para el estudio del pensamiento en los países de lengua española, que funcionaría en la Casa de España, después conocida como Colegio de México y por momentos en la FFyL UNAM, desde 1941 hasta 1969, año en que muere Gaos. Por dicho seminario pasaron muchos personajes relevantes para la filosofía mexicana; que desarrollaron carreras académicas brillantes en distintos campos de las humanidades, como Leopoldo Zea, Luis Villoro y la propia Carmen Rovira, de cuya estancia en ese seminario surgió, originada por la tesis de maestría, su primera publicación del año 1958 (mismo que se publicaría por segunda vez, con el sello de la UNAM, en 1979), bajo el nombre de *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*.

Se podría creer que de 1979 a 1997, año en que aparece la primera edición de *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México*, el trabajo de Rovira había disminuido, sin embargo, esto es falso si consideramos que la dedicación principal de la autora fue la docencia y que su carrera académica se dio de manera paralela a su vida personal, orillándola a retomar plenamente la investigación hasta tiempo después. Es sistemático desde que aparecieran los siguientes trabajos, que nos permiten ver la línea de continuidad en la investigación de la filósofa mexicana.

Emeterio Valverde Téllez y Carmen Rovira: dos estudiosos de la de Historia de la Filosofía Mexicana

- *Bibliografía filosófica y polémica. Primera mitad del siglo XIX*, México, UNAM, 1993.

- *La tarea de Samuel Ramos y José Gaos. A 50 años de la apertura de la cátedra de Filosofía en México en la Facultad de Filosofía y Letras*, México, UNAM, 1994.

Para 1997 se publica la primera edición de *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México*, que se apoyó en los tres tomos titulados *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, publicados por la UNAM en 1998, 1999 y 2001, respectivamente.

El libro *Una aproximación*, escrito principalmente desde la perspectiva de la *Historia de las ideas* (sin duda, herencia de Gaos en Rovira), tiene capítulos de diversos autores, es decir, cumple la previsión de Ramos sobre la necesidad de equipos de trabajo que realizaran la titánica labor de investigación sobre el siglo XIX, estructurándose además en “-Discursos-”, de manera que tenemos una división temática más que un cronológica o por autores (que además se pueden relacionar entre sí de acuerdo a sus ideas filosóficas), presentándose los siguientes discursos:

- Discurso preindependentista y postindependentista
- Discurso liberal
- Discurso positivista
- Discurso escolástico
- Discurso cosmológico
- Discurso lógico-epistémico
- Discurso de la filosofía del derecho
- Discurso contemporáneo, anarquista, antisocialista y nuevas rutas del discurso filosófico.

Es notorio que se trata de una estructura distinta a la de Valverde Téllez, no siendo la única diferencia entre ambos autores, pues, la obra de Rovira no buscaba defender un tipo concreto de filosofía e incluso se trata de una obra laica y secular, Sin embargo, no fue capaz de dar un lugar justo a la escolástica dentro del complejo siglo XIX mexicano, siendo de nuevo una figura central la de Clemente de Jesús Munguía. El libro tiene el siguiente objetivo:

El interés primordial de este estudio se centra en ofrecer una

visión general de las principales ideas filosóficas dominantes en México en el siglo XIX y primeros años del XX, sin olvidar su relación con la circunstancia histórica en la que surgieron y se desarrollaron.

En dicha época se produce en México un pensar filosófico relacionado primordialmente con los problemas político-ético-educativos que se presentaban y que requerían una inminente y rápida solución. (Rovira Gaspar, 1997: p. 1)

Como se ha indicado, el libro tuvo una reedición ampliada que agregaba de manera no solo cuantitativa sino también cualitativa la discusión que ya de por sí planteaba, con otros diez autores y tres prólogos, uno de ellos por José Luis Mora, investigador de la Universidad Autónoma de Madrid (institución que también colaboró en la reedición del libro) y especialista en el pensamiento iberoamericano. Los discursos se complementaron de la siguiente manera:

Tomo I

- Discurso preindependentista y postindependentista
- Discurso liberal y conservador
- Discurso positivista y antipositivista
- Discurso escolástico
- Discurso cosmológico

Tomo II

- Discurso lógico-epistémico
- Discurso de filosofía del derecho
- Discurso socialista, anarquista y sus opositores. Nuevas rutas de la filosofía mexicana

Con todo esto como fondo podemos confirmar que este trabajo fundamental en los estudios de historia de la filosofía en México ha llevado a su realización las grandes aspiraciones de la obra de Valverde Téllez, de Samuel Ramos y de Gaos, en el sentido de estudiar la filosofía mexicana del XIX, de desarrollar la investigación grupal y del despliegue

de una historia de las ideas filosóficas en México, como lo planteó Gaos en trabajos como *En torno a la filosofía mexicana*, sumando además a esto la incorporación de textos directos de los autores, que ninguno de los demás estudiosos había estipulado con plena claridad. Desde el punto de vista metodológico se trata de un acierto absoluto, que da forma a un modelo muy sólido de estudio para el área. Esto coloca a Carmen Rovira en el mismo nivel de los tres anteriores grandes estudiosos de la filosofía mexicana y como la última gran investigadora al respecto, creando una escuela que además se ha sostenido sobre el pilar fundamental de la docencia y la dirección de tesis tanto de Licenciatura como de Posgrado.

La obra Carmen Rovira es, con matices propios y posturas filosóficas distintas, la continuadora del primer proyecto de investigación sobre la historia de la filosofía mexicana, al mismo tiempo que su última gran representante y próxima referencia de análisis.

Conclusión

En este análisis se ha buscado exponer de manera general (un trabajo exhaustivo rebasa los límites de un artículo) la aportación de Valverde Téllez al surgimiento de los estudios de historia de la filosofía en México, los cuales prácticamente fundó, dejando abierta una serie de problemas y retos que tardaron décadas en ser resueltos y desarrollados a cabalidad. El avance de estos estudios dio a la luz la obra de otros autores de primer nivel y el replanteamiento de la comprensión de la historia general de la filosofía que ha solidado fundamentar nuestros estudios filosóficos, siendo una de las principales aportaciones de aquellos que han tratado de estructurar de manera medianamente acabada estos estudios. Sin duda, hay una continuidad en estas discusiones que obliga al estudioso a analizar como un conjunto plural y variado de posturas e interpretaciones de la historia de la filosofía y el papel de la filosofía mexicana, la filosofía latinoamericana y la filosofía iberoamericana en este conjunto. Dentro de esta historia que bien podría llamarse “-la historia de la historia de la filosofía en México-”, el papel de Carmen Rovira es fundamental al culminar varios de los complejos problemas históricos, metodológicos e historiográficos que la propia pregunta por la historia de la filosofía en México dejó abiertos. La dimensión y relevancia de su obra, analizada aquí solo parcialmente, no puede ser entendida sin el contexto intelectual.

tual generado por otros autores.

Referencias bibliográficas

Valverde Téllez, Emeterio (1904): *Crítica filosófica o Estudio bibliográfico y crítico de las obras de filosofía escritas, traducidas o publicadas en México desde el siglo XVI hasta nuestros días. Concluyen las «Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México»*, México, Tipografía de los Sucesores de Francisco Díaz de León.

Valverde Téllez, Emeterio (1913): *Bibliografía Filosófica Mexicana, segunda edición notablemente aumentada*, León, Imprenta de Jesús Rodríguez.

Ramos, Samuel (1990): “-Historia de la Filosofía en México-”, en Obras completas, Tomo II, México, UNAM.

Rovira Gaspar, María del Carmen (1997): *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, México, UNAM.

Recibido: Setiembre 2019

Aceptado: Octubre 2019

El pensamiento estético de Antonio Caso: primer estudio sistemático realizado en México

The aesthetic thinking of Antonio Caso: the first systematic study conducted in Mexico

Carlos Tapia Segura¹

UNAM

carlostapias@comunidad.unam.mx

Resumen: Este artículo se concentra en dar cuenta de la estructura y significado generales de los *Principios de Estética*, libro escrito por el filósofo mexicano Antonio Caso hacia 1925. -Además de su carácter precursor de los estudios estéticos en México, este libro se remonta a la filosofía desarrollada por su autor desde 1913 y mostrada, también, en escritos anteriores a su publicación. -La inevitable referencia al curso de las ideas estéticas en Europa compele a dimensionar los planteamientos ofrecidos por Caso y a valorarlos desde las perspectivas éticas, epistemológicas y, desde luego, las propiamente estéticas.

Palabras clave: Antonio Caso, filosofía en México, estética, historia de la filosofía.

Abstract: This article focuses on accounting for the general structure and meaning of the *Principles of Aesthetics*, a book written by the Mexican Philosopher Antonio Caso about 1925. -In addition to its precursor to aesthetic studies in Mexico, this book dates back to the philosophy developed by its author since 1913 and also shown in writings prior to publication. -The inevitable reference to the course of aesthetic ideas in Europe competes to dimension the approaches offered by Caso and to assess them from ethical, epistemological and, of course, aesthetic perspectives.

¹ Doctor en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. -Sus temas de investigación se orientan principalmente al pensamiento de Antonio Caso, la historia de la filosofía en México, la historiografía mexicana y universal, así como la teoría y filosofía de la historia.

Key words: Antonio Caso, philosophy in Mexico, aesthetics, history of philosophy.

I. Introducción

Antonio Caso, filósofo nacido en la Ciudad de México en diciembre de 1883, es poseedor de una vasta obra filosófica, realizada casi en su totalidad a través de artículos periodísticos que cubren un periodo de 40 años (de 1906 a 1946) hasta su muerte. Tradicionalmente categorizado como un filósofo cristiano, o bien, cultivador de un cristianismo filosófico², su impronta se expandió también y, creemos, de manera más importante, al pensamiento estético, reunido en su obra *Principios de Estética*, publicada por vez primera en 1925³, y de la cual puede decirse que representa el primer estudio serio sobre esta temática, llevado a cabo en México.⁴ -A lo largo del resto del siglo XX, se publicarán diversas obras sobre el tema; empero, el estudio del maestro Antonio Caso se sitúa como precursor en este ámbito.⁵

A diferencia de sus artículos periodísticos, Antonio Caso siguió un

-
- 2 La razón de caracterizar así a su filosofía descansa en el hecho de que *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* (1919) fue, hasta finales de los años veinte, el libro más importante de Caso, obra que en su primera edición en 1916 llevó el agregado de *Ensayo sobre la esencia del cristianismo*. Véase (Hernández Prado, 2019, p. 139).
 - 3 Existen dos ediciones de esta obra. La primera, que nos ocupa aquí, se publicó en 1925; la segunda vio la luz recién en 1944. El capitulado de la primera edición queda organizado en 16 apartados bajo los siguientes títulos: 1. La demasía vital o potencia superflua, 2. El juego y el arte, 3. Teoría de la intuición estética, 4. Teoría de la intuición estética (continuación), 5. Teoría de la intuición estética (conclusión), 6. Teoría de la proyección sentimental, 7. El misticismo platónico y la *Einfühlung*, 8. Crítica de la *Einfühlung* y teoría de la intuición poética, 9. La intuición poética y su expresión, 10. Lo bello y lo sublime, 11. La división de las artes, 12. Las artes impuras, 13. La crítica de arte y la significación del humanismo, 14. La psicología del placer estético, 15. El arte como fenómeno social, y 16. El mundo irreductible a la belleza.
 - 4 “-Antes de Caso, puede decirse que la Estética no existía en México, y quienes tenían noticia de ella no le concedían la categoría que merece dentro del conjunto de las disciplinas filosóficas. Las otras partes de la filosofía de más renombre, como la lógica, la metafísica, la ética, etc., figuraron en nuestros estudios desde la época colonial. Por lo que concierne a la estética, puede afirmarse que Caso es de un modo absoluto el iniciador de su estudio en la historia de la filosofía en México.” (Gómez Robledo, 1947, p. 268)
 - 5 María Rosa Palazón ubica a Antonio Caso y a Alfonso Reyes como precursores simultáneos de la disciplina estética en México. Véase (Palazón, 2006, p. 15) Raúl Cardiel señala que el verdadero precursor del estudio académico de la estética en México fue don Justo Sierra, reconocido como tal por el mismo Caso. Véase (Cardiel, 1986, p. 87)

orden lógico muy preciso para la elaboración de los *Principios de Estética*. Las ideas plasmadas en este libro se originan, no obstante, en aquellos artículos; no solo eso, también deben mucho a los cursos y cátedras impartidos desde 1913. No es el propósito de este artículo delinear el camino de sus ideas estéticas desde sus primeros escritos hasta este año; sí lo es, por lo contrario, delinear su desarrollo interno, la lógica interna de los *Principios de Estética*, para así relacionar su contenido con obras previas y llegar, de este modo, a establecer las líneas generales que lo hacen un libro pionero en el estudio sistemático de la estética. Para ello, hemos seleccionado los aspectos que consideramos más destacados pero que, de ningún modo, agotan la proyección real de esta obra tan importante.

II. Los orígenes de la estética casista y la función del juego

El origen de este libro se sitúa en 1913, año en que Caso ocupa desde muy joven la cátedra de Estética en la Escuela de Altos Estudios en la Ciudad de México y a partir de cuyo programa hilvanó el índice para los *Principios*...⁶ Doce años después, por encargo de Bernardo Gastélum, para ese entonces Secretario de Educación Pública a nivel nacional, Antonio Caso se resuelve a redactar una obra articulada en torno a la estética y al arte.

Caso ofrece, en “-La demasía vital o potencia superflua-”, primer apartado del libro, una explicación del surgimiento de la conciencia estética; realizando analogías entre los fenómenos naturales y los históricos, el autor argumenta que todo excedente en la naturaleza, así como en la

6 De hecho, los *Principios de Estética* son un encargo de la Universidad que el autor completó siguiendo un orden sistemático, en muy gran medida, basándose en el esquema que años atrás había empleado para su curso. -Rosa Krauze señala que el curso estaba organizado de la siguiente manera: 1. Puntos relativos a la filosofía en general, 2. Clasificación de los problemas filosóficos: ¿qué es el ser?, ¿qué vale el ser?, 3. Teoría de la intuición estética de Bergson, 4. El porqué de la diversidad de las artes y la clasificación de ellas según Hegel y Lessing, 5. Exposición de las ideas de Benedetto Croce acerca de la expresión estética, 6. Factores que concurren en la elaboración de la obra de arte, 7. Discusión de las ideas de Taine y Carlyle, 8. Conceptos nietzscheanos sobre la inspiración, 9. Estudio sobre la colaboración y no totalización de las bellas artes en la tragedia griega y en el poema sinfónico de Wagner, 10. De lo que debe entenderse por genio y talento, 11. Discusión de las ideas llamadas esteticismo y moralismo en el arte, 12. Sobre la imposibilidad absoluta de progreso en el arte, 13. Lo que es y cómo debe hacerse la crítica de arte, y razones para desechar las llamadas crítica retórica y científica, 14. Lo que debe entenderse por belleza y sublimidad en el arte, 15. Historia de la estética. En (Krauze, 1985, pp. 128-129)

cultura, se convierte, a fuerza de la costumbre, en algo necesario. (Caso, 1925, p. 22). La primera autoridad convocada por Caso es Gabriel Tarde, a quien debe las nociones de imitación e invención.⁷ Para Caso, la cuestión del excedente (o la demasía vital) es en verdad un principio cosmológico que enuncia en estos términos: “[E]l incremento cuantitativo de la causa, produce no sólo la multiplicación correlativa de los efectos, sino su diferenciación cualitativa.” (Caso, 1925, p. 23).

De hecho, la humanidad es como un gran individuo, biológica y psicológicamente; se excede constantemente, y vuelve a normalizarse (individuarse) para después realizar la demasía de nuevo. La voluntad humana “espolea” al ser humano todo el tiempo en aras de que se exceda a sí mismo. La historia de los hombres se desenvuelve en este frenesí dramático de triunfos sucesivos y demasías constantes. Las únicas derrotas parciales, dice Caso, vendrían a ser la muerte y la enfermedad. -Y en este proceso, del cual el hombre mismo es un ejemplo, la naturaleza lo engendró como un superhombre, declara Caso, apoyándose en la tesis de la *potencia superflua* de Schiller, pues el hombre es el resultado de esta potencia que es solo relativamente superflua, y es el corolario de numerosos intentos (también relativamente) fallidos.

Es de esta manera que Caso llega a la base de la cual quiere partir: el concepto de abundancia de la vida, que permite el estudio de los problemas estéticos. Con base en estos planteamientos de Caso, podemos decir que el hombre, como ser histórico, tiene su origen en esta sobrea-bundancia. El hombre capaz de crear arte es un ser emergido de las condiciones del lujo provisto por la vida civilizada.

En el segundo capítulo, “El juego y el arte”, Caso establece las similitudes entre ambas actividades⁸; empero, más importante aún, determina

7 Con base en la teoría psicosocial de Gabriel Tarde, Caso propone a lo largo de los escritos que abarcan la primera mitad de la década de 1920, la imitación y la invención como categorías históricas. -Caso no parece tener problema en asumir esta versión científicista de la realidad social como clave para entender y explicar algunas actitudes de los pueblos y los individuos en la historia. -El mismo Tarde, cuya vida intelectual productiva se situó hacia finales del siglo XIX, llegó a afirmar: “¿-Cómo fue que de la mera elaboración gradual de las sensaciones se llegó al establecimiento de nociones y leyes? -¿A partir de qué proceso nuestro conocimiento de dichos fenómenos se volvió cada vez más científico?”- En (Tarde, 1899, p. 11) [How has this gradual elaboration of mere sensations into notions and laws come about? By what process has our knowledge of such phenomena become more and more scientific?].

8 Desde sus años de juventud, compartiendo inquietudes con sus amigos ateneístas, Caso tomó como base de sus planteamientos estéticos las teorías de Herbert Spencer: “No

El pensamiento estético de Antonio Caso: primer estudio sistemático realizado en México.

que entre las dos existe una diferencia sustancial. Juego y arte surgen a partir de la sobreabundancia que la vida dispensa en el hombre y que, de este modo, implica la existencia de un tipo de libertad; con base en las ideas de Schiller, Caso señala que el instinto del juego acaba por imponerse moral y físicamente, dejando de lado toda necesidad al tiempo que otorga toda la libertad moral y física.

En su interpretación, Caso señala que este punto intermedio sugerido por Schiller se basa, a su vez, en el pensamiento de Kant: “*La Crítica del juicio define el punto intermedio entre la teoría de la razón, que en la obra kantiana se llama Crítica de la razón pura, y la teoría de la voluntad, que se denomina Crítica de la razón práctica.*” (Caso, 1925, p.35).

Caso hace aparecer al tercer personaje en escena: Herbert Spencer, quien afirma que todo acto que llamamos juego y todo aquel que se define como estético se ligán entre sí por el hecho de que ni uno ni otro sirve a los procesos útiles de la vida. (Caso, 1925, p. 36). Sin embargo, a decir de Caso, Spencer mutiló el continuo Kant-Schiller al despojar a la unión de juego y acto estético del sentido trascendental que se extendía hacia los conceptos de creación y libertad, pues para el positivista inglés, tanto el juego como el acto estético tienen una finalidad, un interés, y estos se producen de modo mecánico, predeterminado. Esto quiere decir que entre el juego y el arte sólo media una diferencia de grado. Caso no está de acuerdo con esta propuesta; más que diferencia de grado, hay una diferencia profunda, cualitativa.

La finalidad del juego es la victoria, sin ella perdería sentido y sustancia. Caso continúa con su disertación sobre las diferencias y similitudes entre el juego y el arte haciendo entrar un tercer caso: la actividad práctica. Con actividad práctica se entiende, pues, siguiendo al filósofo, toda acción con un fin económico, útil para la existencia. Pero se pregunta si en realidad es más parecida la actividad práctica al arte que el arte al juego: su respuesta es que no. El juego y el arte siguen estando más vinculados. A partir de las posturas de Karl Groos y de Étienne

se pretendía arar en campo virgen, en donde no hubiese reflexiones sobre los sentidos del arte. Había cuando menos dos grandes teorías que explicaban el origen y los fines de las actividades artísticas. Por una parte, la teoría del juego, sustentada por Spencer, cuyo positivismo biológico y evolutivo se había impuesto en la última década del siglo [XIX] y la teoría más bien historicista y sociológica de Hipólito Taine, que representaba el positivismo crítico que ofrecía un puente, para muchos inesperado, hacia una síntesis entre empirismo e idealismo.” En (Cardiel, 1986, pp. 89-90)

Souriau, quienes sostienen que en el juego subsiste la finalidad, (Bayer, 1965, pp. 414-424) a veces oculta, a veces no, Caso concluye que: “-*El juego delata en sus formas su naturaleza biológica; el arte, en las suyas, nos habla, con claridad, de la contingencia de la ley biológica y de la espiritualidad triunfante.*” (Caso, 1925, p. 44).

Lo dicho por Caso en este capítulo nos hace pensar en lo expuesto en su libro *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*⁹, en el que establecía tres órdenes de posibles acciones humanas en función de los objetivos que para la existencia representaban.¹⁰ Sin embargo, Caso no se detiene en la acción desinteresada que él relaciona con el arte; va un poco más allá, estableciendo el puente entre esta acción desinteresada y la comprensión del mundo que se derivaría de una acción tal. Refiere que “-*[L]a mayor parte de los hombres no sabemos intuir la realidad, sino con relación a un propósito, no paramos mientes en algo, sino en cuanto que puede saciar algún fin. Por esto, precisamente, no entendemos la existencia. Nuestro egoísmo nos lo impide.*” (Caso, 1925, p. 41). Todo lo que podemos comprender estéticamente, opina Caso, es a través de la intuición estética. “-*La belleza, señala, nos llena de alegría, sin que codiciemos las cosas que nos deleitan. El arte puro -sonata, poema, estatua, templo, danza, etcétera-, no tiene jamás finalidad demostrativa ni práctica. Se basta a sí mismo.*” (Caso, 1925, p. 42)

III. La intuición estética

Para deslindar todo lo biológico, perteneciente al juego, que pudiera confundirse con el arte, el filósofo afirma: “-*Lo agradable se refiere a la inclinación, lo bueno a la estimación y lo bello a la contemplación. Por tanto, ‘un objeto que satisface sin interés alguno, es bello’.*” (Caso, 1925, p. 47) Caso prefiere decir intuición estética en vez de “gusto” (Genuss) como fue llamado por Kant, pero da a entender que ambos se estarían refiriendo a una sola

9 Tomando en consideración la cronología de sus obras a partir de las conferencias de 1913, las ideas estéticas de Caso se desarrollan en varias etapas: 1913, 1916, 1919, 1925. Corresponden estos años a...

10 La existencia como economía se refería a un tipo de vida en la que todo cuanto se hace, se hace por un fin utilitario y todo lo que no tenga un beneficio deja de hacerse; el desinterés viene a estar en medio, pues implica acciones que no tienen una finalidad utilitaria, lo que significa que se hacen solo por hacerse. Caso refiere la frase de Schiller que reza *Freude am Können*, que equivale al hacer por el simple gusto de hacer. El último de los tipos de actividad se refiere a todo aquello que reviste un esfuerzo que tiene como finalidad un sacrificio, es decir, lo contrario a un beneficio. Véase (Caso, 1919).

El pensamiento estético de Antonio Caso: primer estudio sistemático realizado en México.

facultad. Al mismo tiempo, señala que el propio Kant habría reconocido el límite del racionalismo y la contingencia de su ley al concebir lo *universal sin concepto*, expresión que se estaría refiriendo a esa facultad del hombre de gusto (o de intuición estética) que contempla la belleza sin querer que una cosa sea bella solamente para él y que, además, no puede ser definido en términos racionales. Ante la aparente paradoja de hablar de lo universal sin concepto, Caso habla de la armonía entre sensibilidad y entendimiento que no consideran al concepto como su fundamento. En sus palabras: “-*El placer universal de la belleza, procede de esta concordancia del espíritu con las cosas; de esta unificación, diríamos nosotros, diversa, esencialmente, del acto lógico*-.” (Caso, 1925, p. 48)

Pero, aunque Caso reconoce que sus reflexiones parten de lo ya dicho por Kant, se asume como espectador de un desarrollo histórico de la idea de intuición estética por quienes darían el segundo y tercer paso, respectivamente: Schopenhauer y Bergson. Ambos realizarían la apo-teosis de la intuición estética totalmente desvinculada de los formulismos lógicos a los que la constreñía Kant. La segunda fase del desarrollo de la idea de intuición estética tiene como protagonista a Schopenhauer. (Caso, 1925, p. 52).

La aportación de Schopenhauer, a decir de Caso, está en perfecta concordancia con su pesimismo. En efecto, si este mundo es el peor de los mundos posibles, y si está simbolizado por la voluntad, el punto medular de la cuestión es cómo habría de concebirse una finalidad sin fin como la que entraña la idea de arte. “-*[E]sta indiferencia de la contemplación, dice Caso, especie de punto neutro en la carrera desalentada de la voluntad, que busca constantemente su bien y no lo encuentra, sino negándose a sí misma*.-” (Caso, 1925, p. 55). En ello precisamente consiste la importancia del arte como renuncia. Caso resume así el parecer pesimista del filósofo de Gdansk:

El mundo es malo, porque su ley es siempre la voluntad insatisfecha, que ensaya todas las formas, para convencerse, por fin, al reflejarse en la representación humana, de que todas son malas y deben abolirse en la renunciación purificadora del justo.

El arte significa un breve descanso, esporádico e incompleto, en la trágica carrera del querer. (Caso, 1925, p. 56)

Lo que Schopenhauer afirma es, desde la lectura de Caso, que la con-

templación de las cosas que se realiza independientemente del principio de razón es la que da como resultado la noción de arte. Por tanto, el genio niega toda relación práctica con el mundo. Es decir, el arte a través del genio da prioridad a la dirección objetiva del espíritu, que estaría opuesta a la dirección subjetiva, favorable a los intereses y finalidades de la persona. De aquí se colige, sigue Caso, que la intuición estética ha de ser una intuición objetiva, pues Schopenhauer la separa de la mera imaginación (intuición subjetiva) de la cual también se sirve el artista, pero que por sí sola no es suficiente para crear la verdadera obra de arte.

Es a partir de estas ideas que Caso llega a la definición de “-hombre vulgar-” desde la perspectiva de Schopenhauer. El hombre conoce porque conocer le es conveniente. Así, el conocimiento común es obtenido solo en razón de la pereza que lo inspira. Caso opina que el hombre vulgar “-[v]e, ciertamente, pero no mira, no atisba, no penetra. Como codicia, como quiere someter a su imperio la realidad, no la entiende. [...] Pero el artista mira, atisba, percibe, es decir, intuye y expresa su intuición-.” (Caso, 1925, p. 60). La contemplación es la liberación momentánea del yugo de la voluntad, pues solo la contemplación permite comprender el mundo. Rüdiger Safranski, quien al igual que Caso, trazó la línea de pensamiento de Kant a Schopenhauer, señala que este último propone que solo lo supraindividual puede emanciparse de los intereses empíricos del individuo. Y escribe entonces: “-El conocimiento liberado de la voluntad, la auténtica actividad metafísica, no es otra cosa que una actitud estética: la transformación del mundo en un espectáculo que puede ser contemplado con placer desinteresado.-” (Safranski, 1991, pp. 301-302).

Caso acude inmediatamente después a Bergson en el ensayo que el filósofo mexicano intitula como *Ensayo sobre la significación de lo cómico* (Le rire). Bergson señala, a decir de Caso, que en todo aquello que extraemos de la realidad está interpuesto un velo que no permite verla con claridad; las impresiones que nos llegan lo hacen a merced de la relación que tenemos con la vida, es decir, de la acción. De modo que lo que llega a nuestros sentidos ha sido ya seleccionado por su utilidad. Solo llega lo que es provechoso, escapándose la verdadera individualidad de las cosas, siempre que no nos sea útil para algo. (Caso, 1925, p. 68)

Sin embargo, Caso identifica una diferencia importante entre Schopenhauer y Bergson, sin duda significativa en el desarrollo de la idea de intuición estética. Para Schopenhauer, piensa Caso, lo importante del

arte se cifra en términos de las ideas platónicas; la obra de arte se eleva a la contemplación de los arquetipos, cuyas copias imperfectas colman el mundo económico. En cambio, Bergson no acude sino a la experiencia habitual, misma que puede proporcionar goce estético sin necesidad de constituirse en los seres supranaturales del platonismo o al mundo superior de las ideas; una experiencia que pueda proporcionar la intuición estética en los actos y seres que la experiencia ofrece sin mediación de preocupaciones pragmáticas.

Pero la estética de Bergson permite a Caso establecer los dos tipos de conocimiento que surgen de su pensamiento estético: 1) el conocimiento por la razón, que se acerca a los fenómenos de la vida por géneros y especies, forma empleada por el filósofo y el matemático; y 2) el conocimiento por la intuición, que es empleado por el poeta y el músico. (Caso, 1925, p. 73).

Lo anterior supone para Caso, una coincidencia más entre Bergson y Schopenhauer: “-*La filosofía, enseña Schopenhauer, tiene tanto de común con el arte como con la ciencia. Y la estética, agregaremos nosotros, halló su verdad fundamental en la intuición kantiana, que Schopenhauer y Bergson, de consuno, corroboran: el arte es desinteres.*” (Caso, 1925, p. 74).

No obstante, para Caso es insuficiente dejar la discusión en el hecho de que el arte se defina como actividad desinteresada; habría que agregar la discusión sobre la esencia de esa actividad. Es claro que, al seguir el curso de las ideas de Caso con respecto al continuo Kant-Schopenhauer-Bergson, el autor encuentra insuficiente considerarlos la última palabra en cuestiones estéticas; habrá de continuar su discurso con la ayuda de las aportaciones de Theodor Lipps.

IV. **Einfühlung y misticismo**

La traducción de *Einfühlung* en español, a decir de Caso, es *proyección sentimental*, y su desarrollo genealógico va de Plotino a Meumann y Herbart. De este último recoge la idea, resumida por Meumann, de que las formas bellas son intuitas gracias a su correspondencia o analogía con las formas internas de nuestro organismo, de modo que la belleza es expresiva de una vida interior y no solo la contemplación de formas externas.

Caso reconoce el concepto de proyección sentimental o empatía (*Einfühlung*) también en el romanticismo alemán; y como tal, se afana

por abordar la experiencia estética en analogía con la experiencia mística. En la contemplación, escribe Caso aludiendo a Novalis, el hombre puede ser tan profundamente atraído que desaparezca la claridad limítrofe entre yo y no-yo, con lo que el objeto artístico (que también puede ser la naturaleza misma) se vuelve símbolo de nuestra vida interior. (Caso, 1925, p. 79).

Aun cuando Robert Vischer introdujo el vocablo al lenguaje filosófico, es Theodor Lipps¹¹ quien desarrolla la idea de *Einfühlung* en un elaborado sistema estético. Lipps opina, refiere Caso, que todo goce estético es también goce ético, pues el valor de la personalidad humana es un valor ético que se encuentra ya en la *Einfühlung*, empatía o proyección sentimental que es positivamente humana, pura y libre de los intereses reales que quedan fuera de la obra de arte. Según Lipps, es posible incluso que el tema de una obra represente al mal, sin que la obra sirva de justificación de ese mal, ni lo legitime de alguna manera.¹² A esta postura se adscribe Caso, aun cuando, señala, Croce opina que asignar al hecho estético un valor moral le resta asimismo valor propio.

Caso escribe:

Pensamos, de acuerdo con Lipps, y en contra de lo aseverado por el filósofo italiano, que el mundo del arte reviste significación moral, siempre, sin proponerse, no obstante, un fin ético; y que toda obra puramente bella es incapaz de contaminarse con el mal, y significa la apoteosis de la persona humana... (Caso, 1925, 83).

Sin embargo, esto no significaría que Lipps opine que el acto estético es acto ético, pues la *Einfühlung* es lo estético que proyecta a la persona sobre el mundo trascendiendo lo moral. (Caso, 1925, 83) El ejemplo de Caso para reforzar esta postura se refiere al Quijote: “-Si fuese un panegírico del bien y no la vida de alucinación de un personaje poético, anularía, a la vez, su significación ética y su valor artístico.” (Caso, 1925, p. 84)

Caso se muestra, con el comentario y uso de la teoría de Lipps, como

11 La influencia de Lipps se extendió ampliamente en Alemania y en muchas regiones de Europa hasta la década de los años 50'. Véase (Bayer, 1965, pp. 414-424 y 431-436). La *Einfühlung*, *empathy* (según la traducción anglófona) o *proyección sentimental*, de la versión española de Eduardo Ovejero y Mauri de 1923 y 1924, llegó a México fundamentalmente por la lectura que hizo de ella Antonio Caso.

12 Véase (Givone, 1999, p. 107).

un cabal esteta; su trabajo se desarrolla paralelamente a lo que en Francia hacía Victor Basch quien, también enterado del concepto de *Einführung*, fundaba la experiencia estética en la revivificación y la recreación. Por su parte, el mismo Bergson, uno de los autores predilectos de Caso, siguió siendo influyente en los años 20's, pero su concepto de arte excluía toda actividad fabricadora, reduciendo la experiencia a la mera contemplación ascética. (Bayer, 1991, pp. 399-402) Caso, no obstante, tuvo un manejo distinto de la estética; no concilió, como Basch, el interés con el desinterés, pues ello habría contradicho su tesis expuesta en *La existencia...*; por otro lado, fue más allá de Bergson al abordar el tema de la expresión, cuestión que fue evadida por el filósofo francés. Ello le condujo, por ejemplo, a someter a escrutinio las ideas de Croce acerca de la expresión.

En el siguiente apartado, “-El misticismo platónico y la *Einführung*-”, Caso da una definición de misticismo¹³ que lo conduce a establecer, de nuevo, una relación cercana con el arte, diversa solamente en grado. “-*La diferencia entre arte y misticismo es sólo de grado, no de esencia, porque su causa eficiente es la misma actitud psicológica.*” (Caso, 1925, p. 93). El misticismo vincula, así, a la religión con las cosas mundanas. Caso ejemplifica la cercanía de arte y la vida común cuando habla de los hombres primitivos que admiraban los atributos de las bestias o los astros, y de la forma en que los hombres modernos, desprovistos ya de la “-ingenuidad-” de admirar tales fenómenos, que vuelven su mirada hacia una actividad tan trivial como los movimientos de un acróbata del trapecio. El espectador se siente maravillado también, y sigue los movimientos de la acrobacia no solo como mero testigo, sino en parte como actor de los mismos. En esta experiencia de admiración, el movimiento se recrea. (Caso, 1925, pp. 95-96). Ante estas líneas de Caso, lo que podría interpretarse es que el misticismo es, más que exclusivamente un acto religioso, una experiencia que puede obtenerse a partir de las cosas del mundo, siempre que se las contemple a través de una proyección sentimental. Escribe el maestro: “-*En suma, la actitud mística en arte es un dato eterno, porque en vez de complicadas ideologías, nos entrega triviales experiencias de la vida.*” (Caso, 1925, p. 96).

Pensamos que Caso intenta reivindicar aquí, mediante el concepto de proyección sentimental, la inserción de dicho concepto en un mapa

13 Definición que mucho se extrañó en sus anteriores trabajos (en su mayoría artículos periodísticos), en los que usaba el término misticismo para designar los más variados fenómenos, incluso los que parecían contrarios.

mental que iría de las experiencias normales hasta las sublimes. De este modo, creemos que el filósofo reúne elementos suficientes para establecer diferencias de grado y no sustanciales entre los distintos tipos de *Einfühlung* o proyección sentimental, dejando fuera todo lo demás.

V. Creación y expresión

Para refutar el principio de que la conciencia se crea por asociación o por evolución, Caso emplea la noción kantiana de la *apercepción trascendental*, para la cual el valor de la asociación y la evolución está supeditado a la síntesis primitiva de la conciencia. Según su lectura, para Kant la *percepción* es pura representación, mientras que *apercepción* implica una representación consciente; consecuentemente, la *apercepción trascendental* es “-la pura conciencia de sí mismo.-” (Caso, 1925, p. 101). La consecuencia de estas distinciones es enunciada por Caso de esta manera:

Sin proyección del yo puro, no hay Lógica. Sin proyección del yo empírico, no hay Estética. La *apercepción trascendental* hace posible la Ciencia. La proyección sentimental hace posible el Arte. En el fondo de la vida espiritual humana está la unión mística del sujeto y el objeto. O lo que es igual, la proyección sentimental es un acto primario del espíritu, irreducible y constante. (Caso, 1925, p. 102).

Pero, Caso, a diferencia de Kant, señala que la proyección lógica del sujeto depende o es al menos antecedida por la proyección total, empírica o sentimental del sujeto. El yo pienso viene a ser una parte de esta proyección universal. Caso incorpora de nuevo el concepto de utilidad de esta manera: “-La lógica nació de estilizar y seleccionar el acto primitivo, místico, de la proyección del yo empírico, por razones de mera utilidad.-” (Caso, 1925, p. 102). Caso no asume, empero, una actitud que conduzca a tomar a la *Einfühlung* como exclusivamente estética: “-Pero si la *Einfühlung* es un hecho primario e irreducible del espíritu, superior a toda asociación, es justo admitir que no toda *Einfühlung* reviste significación estética. Desde luego, la *apercepción trascendental* no es un hecho estético, y la efusión del alma en el mito religioso, tampoco lo es.-” (Caso, 1925, p. 103).

Conviene que nos detengamos un momento para calibrar en su justa

medida la antedicha aseveración de Caso acerca de la religión. Considerado por la tradición como un autor cristiano, vinculado con la religión en su acepción más moral, Caso deja ver que el arte, definido en función del desinterés que le caracteriza, no es superado por la religión, como habría que esperarlo si se toma en consideración que el siguiente paso del desinterés es la caridad.¹⁴ El concepto de caridad está muy lejos de su interpretación más literal; en el pensamiento de Caso, la caridad se deslinda de la creación mítica, de la religión en su faceta social o colectiva. Quien teme y espera con base en una actitud propia, producto de la creación mítica, en verdad es tan interesado como el científico más práctico. El artista supera esta dimensión interesada más que el creyente pues cifra el fenómeno de la proyección creadora. Concluye Caso:

Nos parece quedar dilucidado, en lo anterior, que, primero: la *Einfühlung* es un proceso irreducible por asociación; y segundo: no toda *Einfühlung* es estética.

Pero, hay un punto oscuro en la teoría de los estéticos alemanes, y es, a nuestro modo de ver, el más interesante de todos, porque explicaría, precisamente (hasta dónde puede ser explicable el enigma), ese tránsito de la intuición a la expresión o, en otros términos, la creación misma de la obra de arte. (Caso, 1925, p. 105).

Habiendo explicado lo anterior, Caso se aventurará a definir la “Teoría de la intuición poética”, entendiendo “-poética-” en su acepción de creadora. Para nuestro autor, la intuición poética o creadora, implica un profundo misterio, análogo al que subyace a las relaciones del espíritu con la materia. Caso parte nuevamente, como en el apartado anterior, de la aparición de la apercepción trascendental, señalando que esta se efectúa con fines prácticos exigidos por la vida. Pero existe esa otra proyección, que no es la del yo puro sino la del yo empírico, es decir, la proyección sentimental. Aun cuando la proyección sentimental no esté guiada por los fines utilitarios de la apercepción trascendental, como movimiento espiritual, también propende al acto. Caso señala que la intuición poética es el resultado de dos fuerzas opuestas, aunque no

14 Según la tesis mantenida por el cristianismo filosófico de Caso, primero se encuentran los hechos económicos (interesados), luego los hechos desinteresados y finalmente, en la cúspide moral, los hechos caritativos.

excluyentes: las ideas, por un lado, y la experiencia ordinaria de la vida por otro. (Caso, 1925, p. 109).

El resultado de esa colisión de fuerzas opuestas supone la exteriorización que deviene en el arte. “-No es, por tanto, el arte, una imitación de la Naturaleza-”, escribe Caso, y con ello intenta demostrar que las ideas no están copiando la experiencia de la vida, la Naturaleza, sino en todo caso, reaccionando ante lo que ella misma sugiere. De este modo el arte es un dominio puramente humano y, por añadidura, autónomo.

Al abordar el problema de la expresión, Caso echa mano de los *Principios de Psicología* de William James para argumentar que la emoción es el resultado de que, dichos cambios corporales producidos por la percepción de un hecho excitante producen un sentimiento relativo a estos cambios. (Caso, 1925, p. 117). De este modo, Caso establece, basándose en James, que la intimidad entre expresión y emoción resultante se explica más porque la causa de la emoción se remonta al cambio corporal, consecuencia de la percepción del fenómeno excitante. Es decir, no es una relación directa, sino que se requiere una proyección previa.

Según los postulados de Benedetto Croce, apunta Caso, se afirma la identidad de la intuición y la expresión estética y establece que el conocimiento humano se presenta en dos formas: la intuitiva y la lógica; imaginativa e intelectual; individual y universal; de las cosas y de sus relaciones. (Caso, 1925, pp. 121-122). Más importante es, escribe Caso, conocer cómo define el filósofo italiano la intuición como “-la objetivación de nuestras impresiones, unidad indiferenciada de la percepción de lo real y la simple imagen de lo posible.-” (Caso, 1925, p. 122). Por tanto, la verdadera intuición es simultáneamente expresión, que solo expresando intuye el espíritu; en suma, que el conocimiento intuitivo es el conocimiento expresivo. Así, y siguiendo todavía a Croce, el hombre vulgar sólo puede entender las obras de los genios porque también aquél es capaz de expresar al intuir. Así, afirma Caso: “-La expresión musical del Lied o el Preludio, nos hace copartícipes de la intuición poética que los engendró, dentro de ese ‘libre juego de nuestras facultades’ que, como lo vieron Kant y Schiller, constituye la condición universal del arte.-” (Caso, 1925, p. 124).¹⁵

15 *Lied* (canción) y *Preludio* son categorías musicales asociadas a las creaciones de Schubert y Chopin, que Caso coloca como ejemplos.

VI. La clasificación de las artes

Caso hablará en lo que sigue acerca del sistema de las artes en Hegel, a quien por cierto no considera dentro de la genealogía de la estética alemana.¹⁶ La principal disensión de nuestro autor se centra en la exclusión que realiza Hegel de los llamados sentidos no privilegiados del ámbito de la contemplación artística. Hegel opinó que tacto, gusto y olfato serían a los menesteres de la vida vulgar, a lo que Caso replica que todos los sentidos están involucrados en tal tarea. El filósofo mexicano sostiene que solo por excepción pueden orientarse a fines estéticos; además, opina que el tacto es un sentido fundacional de los demás, los cuales en verdad suponen una depuración del mismo.

Sin embargo, aun cuando Caso concede a los sentidos intelectuales (vista y oído) su importancia estética, se pregunta si habría que negar a los demás sentidos toda participación contemplativa. La conclusión a la crítica de Hegel es resumida por Caso así: “[N]o hay sentidos estéticos y no estéticos; pero la vista y el oído son, sin duda, más propicios a la economía de la belleza.” (Caso, 1925, p. 150).

Más importante es el desacuerdo del filósofo mexicano con Hegel acerca del “Sistema de las Artes Particulares” en Hegel. Parte de la síntesis que queda enunciada así: “-El sistema de las artes de Hegel se construye sobre los principios generales de su síntesis metafísica: la identidad de lo real y lo ideal, por una parte, y la dialéctica, por otra.-” (Caso, 1925, p. 151). Según Caso, las consecuencias de estos supuestos obligan a considerar al arte como la representación de lo ideal, lo que a su vez conduciría a una jerarquización de las artes de acuerdo a qué tan capaces son de expresar lo ideal. A la jerarquización, declara Caso, corresponde asimismo la idea de progreso en el arte, aduciendo a la jerarquía misma. De modo que, a medida que el progreso se desarrolla, las artes que van quedando detrás se desnaturalizan y se convierten en pura metafísica abstracta. (Caso, 1925, p. 151).

Ante la clasificación de Hegel de las artes en arte simbólico, arte clásico y arte romántico, Caso levanta la voz para interceder por todas aquellas artes que quedan al margen de la clasificación hegeliana. De forma breve, su defensa descansa en el desdén que interpreta en las palabras de Hegel al soslayar todas las manifestaciones que no se incluyen en el

16 La genealogía germánica que reconoce Caso es la de Kant-Schiller-Schopenhauer-Lipps.

proceso progresivo del arte. Caso opina entonces que “-*Tal es la paradoja estética del hegelianismo: el Arte negado por el Arte. O, como diría Heráclito: ‘Todo existe y nada existe’*” (Caso, 1925, p. 155).

Lejos, entonces, de aceptar la clasificación hegeliana o, incluso, la propuesta de su hermano¹⁷, nuestro autor ofrece una muy personal, que se escinde en “-Artes Puras y Artes Impuras-”. Declara, en principio, como Artes Puras las incluidas en la clasificación de Hegel, así como las que excluyó el filósofo alemán y que sí contempló Alfonso Caso (y seguramente otros estetas a los que no refiere): Arquitectura, Escultura, Pintura, Música, Poesía, Danza y Teatro¹⁸. Hecho lo anterior, las llamadas Artes Impuras llevan implícito un fin intelectual y práctico que se agrega a su finalidad puramente expresiva. De esta manera, Caso ofrece, como ejemplos, a la Poesía Didascálica, la Oratoria, la Historia, la Crítica y la Caricatura.¹⁹

La disquisición se inaugura con la Caricatura, que según Caso se distingue de la Pintura únicamente en que la primera involucra de manera importante una opinión. Es decir, el caricaturista intuye y opina sobre lo que ha intuido. Y no es una opinión cualquiera, intenta provocar la risa. Pero el ejemplo de la Pintura es solo un caso, pues en verdad la caricatura se manifiesta en otros ámbitos como el de la misma literatura. Caso ofrece los ejemplos de Quevedo o Jules Renard, lo que hace pensar que en verdad también está vinculando su parecer hacia los ironistas y humoristas en general.²⁰ La asociación de la comedia con el arte es de

17 Justino Fernández señala que la información sobre Alfonso Caso se encuentra en la tesis Ensayo de una nueva clasificación de las artes; su clasificación de las artes propuesta se organiza así: 1) artes de la vista, del ser que se ha movido; 2) artes de la vista, del ser que se mueve; 3) artes del oído, del movimiento; y 4) artes de ambos sentidos, del ser y su movimiento. -Véase (Caso, 1971, p. XXXV).

18 El cine pasa inadvertido en las páginas de los Principios...; para este año, algunas de las obras maestras de la cinematografía ya habían sido rodadas. La información de Caso ofrece la imagen de un hombre que no se orienta a las vanguardias en materia de adelantos tecnológicos, como es el caso del arte cinematográfico.

19 Algo interesante puede observarse en esta clasificación: no está la filosofía. Seguramente porque el maestro Caso la consideró más cercana a la Lógica que a la Estética. Es decir, la filosofía no está tan emparentada con la creación artística, al menos en el sentido tradicional en que él la entendía.

20 Caso se encuentra muy cerca de lo que hizo el discípulo de Schopenhauer, Julius Bahnsen, quien escribió *Lo trágico como ley del mundo y el humor como forma estética de lo metafísico*, publicado en 1877. En verdad, se trata de una dimensión estética raramente abordada por la historia de la filosofía estética, pero que reviste un grave significado existencial.

la mayor importancia; sobre todo de la relación que se establecería con la tragedia misma.

Caso continúa con su comentario sobre la Oratoria, que se distingue de la Poesía por sus fines claramente utilitarios. Escribe Caso: “-*El poeta es un espectador de la vida. El orador un actor. Poesía quiere decir creación y contemplación; elocuencia, obra. Una oratoria que no tiende al acto es pura declamación inconsistente, puro verbalismo irreal.*” (Caso, 1925, p. 169).

Por otro lado, con respecto a la crítica, nuestro autor se lamentaba que la autollamada crítica científica hiciera hincapié en las características patológicas del artista, aunque, en realidad, el desacuerdo del maestro no se centra tanto en el hecho de señalar al artista como un enfermo²¹, sino en la posibilidad de una explicación mecanicista de la gestación de la obra de arte. Y para apoyar su postura sostendrá que una cosa bien distinta es la obra y otra el hombre. Dirá así que la obra no es el hombre. De modo que el criterio de la anormalidad, o la demencia para designar el vínculo entre hombre y obra es insuficiente.

Como rasgo compartido por todas las artes impuras, se puede decir que su finalidad define la distinción. En el caso particular de la crítica, señala que esta va mucho más allá de la expresión intelectual, al poder convertirse, incluso en otra obra artística, pues como señala Caso, “-el mejor comentario de la “-*Sinfonía Fantástica*” de Berlioz, es un cuadro de Delacroix.”²²

Por lo que toca a la historia, señala, en su relación con la crítica: las dos artes impuras, convergen en más de un sentido. Caso parece insinuar que la historia del arte es también crítica del arte o historia crítica del mismo. Y aunque lo mismo podría decirse de la historia de manera aislada o de la historia de la filosofía, o de la ciencia, el filósofo mexicano considera al crítico de arte un historiador del espíritu humano. (Caso,

21 En algunos de sus artículos de 1924, Caso ocupó gran parte de sus reflexiones al temperamento del artista o el filósofo y mostró la utilidad que representaba la enfermedad para la creación: “-La vejez de las almas-” del 25 de mayo y “-Los enfermos y la filosofía-” del 7 de septiembre.

22 El asunto es equiparable a lo que sucede con las adaptaciones cinematográficas de obras literarias; o con las variaciones musicales a partir de una novela. Lo mismo ocurre con el proceso inverso, la creación literaria con base en una obra musical, arquitectónica, etcétera. El mismo Caso escribe: “¿[Q]ué cosa fue Mallarmé, sino la síntesis de un espíritu francés con la filosofía de Hegel y la música evocadora e indefinida del simbolismo?” en (Caso, 1925, p. 183). Ciertamente, la literatura ha tenido ese privilegio más ocasiones que las otras manifestaciones artísticas, pero también existen ejemplos de lo contrario.

1925, p. 189).

VII. Conclusiones

A manera de conclusión, hemos de mencionar que Caso declaró a la estética como una disciplina irreductible. Para ello, Caso dejó ver, en principio, que en el conocimiento humano confluyen los datos obtenidos por el pensamiento lógico y por la intuición. Asimismo, el filósofo asocia lo general con el concepto lógico y lo individual con la intuición. Sentadas estas bases, que no son una novedad en el pensamiento de Caso²³, prosigue el maestro con las posibilidades a través de las cuales la idea se vuelve acto, es decir, cómo la proyección sentimental deviene en la obra de arte. Caso demostró la insuficiencia de seguir a los filósofos que fundan el pensamiento estético y declara que ellos (Kant, Schopenhauer y Bergson) han orientado su interés sobre todo a la primera fase de gestación de la obra de arte, y aunque no está en contra de incorporar contenidos morales, filosóficos o de otro tipo, el arte, piensa Caso, esencialmente no los necesita.

Sus ideas estéticas hasta 1925 son el resultado de al menos doce años de reflexiones previas. Se presentaron tres etapas en su pensamiento estético: a) La primera de ellas se ocupa de la contemplación, empleando para ello las lecturas utilizadas en sus cursos en la Escuela de Altos Estudios; b) La segunda tiene como centro de gravedad el concepto de arte como desinterés y que implicaba asimismo el concepto de intuición estética²⁴; c) La tercera incorpora el concepto de *Einfühlung*, tomado de los estetas alemanes, y que dio una dimensión espiritual y moral a la contemplación e intuición estéticas. Estas tres etapas o columnas vertebrales de la estética de Caso, son análogas a las primeramente identificadas por el historiador del arte Justino Fernández.²⁵ (Caso, 1971, p. XXXVIII).

23 Antonio Caso se distinguió, desde sus años de juventud, por una inclinación hacia el conocimiento histórico que, a su vez, era accesible por medio de la intuición de lo individual. La preferencia quedó de manifiesto, sobre todo, en su libro de 1923 *El concepto de la historia universal*.

24 A esta segunda etapa corresponde la influencia que ejerce la existencia como economía, como desinterés y como caridad. Véase (Krauze, 1985, pp. 132-133). Debe reconocerse, desde luego, que la tesis del arte como desinterés es de origen kantiano.

25 Justino Fernández, “-La Estética de Antonio Caso-” en *Antonio Caso, Obras Completas, vol. V*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones, 1971, p. XXXVIII.

El pensamiento estético de Antonio Caso: primer estudio sistemático realizado en México.

Sin embargo, también ha de reconocerse que Caso no alcanzó el grado de desarrollo de la estética en Alemania donde, a decir de Raymond Bayer, se establecieron la *Wirkungsaesthetik* y la *Wertaesthetik* (la estética de la impresión sensible y la estética de los valores, respectivamente), ambas, herederas de la fenomenología. Samuel Ramos señala esta carencia en su maestro: el no haber llevado a sus reflexiones estéticas las conclusiones de Husserl. (Gómez Robledo, 1947, p. 263). No vemos, a diferencia de Ramos, el por qué debía hacerlo; sin embargo, Caso lo haría unos años después.²⁶ De momento, pueden identificarse algunas coincidencias con los filósofos alemanes de la época; Geiger, por ejemplo, al igual que Caso, definió al gusto (*Genuss*) como una contemplación (*Betrachtung*), adaptando el punto de vista de Kant (Bayer, 1965, pp. 431-436), solo que Caso en vez de contemplación la llamó intuición estética, que a la vez era una facultad y un movimiento. Más coincidencias pueden hallarse en la escuela psicologista, que Caso conoció a través de Meumann y Lipps, y que sistematizó la identificación del yo con el no-yo, teoría a la que el filósofo mexicano se adhirió en su gran principio general: la identificación del sujeto con el objeto.

En Alemania se estableció toda una academia de filósofos afiliados al concepto de *Einfühlung*, y su constante comunicación se tradujo en la celebración de congresos y en el surgimiento de diversas corrientes. (Bayer, 1965, pp. 431-436). Esto contrastaba con el aislamiento en que se encontraba el maestro Caso en el México de los años 20's; el medio mexicano se desarrolló después de Caso; Samuel Ramos, quien se cuenta como uno de los filósofos dedicados a la estética, señala que su maestro trabajó aislado, quizás coincidiendo en intereses con José Vasconcelos, pero sin una comunicación académica real entre ambos. Todos estos aspectos confluyen para que podamos considerar la estética de Antonio Caso el primer abordaje serio y sistemático desde México a las cuestiones que en Europa ya tenían una historia recorrida. No debe interpretarse esto, sin embargo, como un paso atrasado de la estética del maestro Caso; su desarrollo es paralelo y sus aportaciones rivalizan con las más originales propuestas estéticas de la época.

26 Caso se interesó por la filosofía de Husserl a partir de la década de los treinta. Véase (Hernández Prado, 2019, p. 141).

Referencias bibliográficas

CASO, Antonio, *Principios de Estética*, México, Publicaciones de la Secretaría de Educación, 1925, 232 p.

_____, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, 2da. Ed., México, Ediciones México Moderno, 1919, 154 p.

_____, *Obras completas, Vol. V*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones, 1971, 238 p.

BAHNSEN, Julius, *Lo trágico como ley del mundo y el humor como forma estética de lo metafísico. Monografías situadas en los márgenes de la dialéctica real*, trad. de Miguel Pérez Cornejo, Valencia, Universitat de València, 2015, 176 p.

BAYER, Raymond, *Historia de la Estética*, Trad. De Jasmin Reuter, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, 476 p.

CARDIEL, Raúl, *Retorno a Caso*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1986, 164 p.

GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y Método I*, Trad. De Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, 9na Ed., Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977, 702 p.

GIVONE, Sergio, *Historia de la estética*, trad. De Mar García Lozano, 2da. Ed., Madrid, Tecnos, 1999, 316 p.

GÓMEZ Robledo, Antonio, *Homenaje a Antonio Caso*, México, Editorial Stylo, 1947, 317 p.

HERNÁNDEZ Prado, José y José Manuel Cuéllar (eds.), *Antonio Caso más allá de su siglo. Filosofía, cristianismo y revolución en México*, México, Pergamino Editora, 2019, 167 p.

JAY, Martin, *Songs of Experience. Modern American and European Variations on a Universal Theme*, Los Angeles, University of California Press, 2005,

El pensamiento estético de Antonio Caso: primer estudio sistemático realizado en México.

432 p.

KRAUZE, Rosa, *La filosofía de Antonio Caso*, 3ra ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, 286 p.

PALAZÓN, María Rosa, *La estética en México. Siglo XX. Diálogos entre filósofos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Fondo de Cultura Económica, 2006, 452 p.

RAMOS, Samuel, *Historia de la filosofía en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1943, 213 p.

SAFRANSKI, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Trad. De José Planells Puchades, Madrid, Alianza Editorial, 1991, 503 p.

TARDE, Gabriel, *Social Laws. An outline of sociology*, translated from the French by Howard C. Warren, New York, The Macmillan Company, 1899, 213 p.

Recibido: Setiembre 2019

Aceptado: Octubre 2019

Violencias de la memoria: La historia como *Utopía* del recuerdo reprimido desde los vencidos de nuestra América.

Violence of memory: The history as a *Utopia* of repressed remember from the defeted of our America.

Orlando Lima Rocha¹

UNAM

orlimarocha@gmail.com

Pues lo que en nuestra cultura estaba oculto, expresado en mil signos y velado por mil equívocos, era la voluntad popular hecha esfuerzo porfiado y persistente por ser. En lucha permanente contra la voluntad de dominio del opresor secular, las masas populares se ponen a sí mismas (actitud tética) en el juicio existencial de la resistencia. Si se les quita la palabra enmudecen, pero inventan otros senderos de lenguaje. Si no pueden cantar, cuchichean; si no pueden gritar, pintan paredes. La tarea es siempre la misma: *ser*. Pues el futuro es de los que esperan contra toda esperanza.

OSVALDO ARDILES, *Vigilia y utopía*, 19892, p. 410.

RESUMEN: El siguiente artículo explora la violencia como un fenómeno antropológico que, al igual que la memoria, se realiza como intencionalidad condicionante de toda humanidad. A partir de un abordaje desde la historia de las ideas, se explora la relación que guarda la violencia con la memoria y su cauce con la historia para realizarse como una memoria histórica, transida de relaciones de poder, hasta imbricarse en lo que aquí llamamos violencias de la memoria. Se exploran así la utopía, la vigilia y la memoria como categorías constitutivas de la realización humana en liberación desde la tradición filosófica latinoamericanista para problematizar la historización de la memoria.

Palabras clave: Memoria, Historia, Utopía, Vigilia, Violencia, Historia de las ideas latinoamericanas.

1 Filósofo latinoamericanista. Profesor en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Colaborador de La Jornada Semanal.

Abstract: The following article explores violence as an anthropological phenomenon that, like memory, is performed as a conditioning intentionality of all humanity. From an approach from the history of ideas, it explores the relationship that violence has with memory and its channel with history to be realized as a historical memory, touted by power relations, to ibred into what we call violence of memory. Thus utopia, vigil and memory are explored as constitutive categories of human realization in liberation from the Latin American philosophical tradition to problematize the historization of memory.

Key words: Memory, History, Utopia, Vigil, Violence, History of Latin American Ideas.

La violencia, como la memoria, puede entenderse como una intencionalidad humana que, a diferencia de ella, permite establecer diferenciaciones y violaciones al constituirse como una “-explosión-” que penetra brutal e irracionalmente donde se dirija desde el sujeto o instrumentos que la ejercen: sea dentro o fuera de ellos mismos. La violencia es así parte de la condición humana, nos torna en *homo violentus* para poder dotar de sentido el propio accionar, material y/o simbólico, de la violencia misma y no se detiene solo en el “-uso de la fuerza-”². Por ello, puede hablarse de la violencia hacia uno mismo y hacia lo externo a sí, a lo otro y los otros; según Erich Fromm, ella se puede realizar con fines lúdicos, de defensa o empoderamiento (reactiva), compensatorios de una ausencia necesaria (sustitutiva), así como de agresión y apoderamiento (de supresión)³. La violencia apunta, siguiendo a Vladimir Jankélévitch, a “-romper las resistencias [...] el violento se encarniza contra el otro; [...] es lo opuesto al recogimiento. La violencia es no sólo penetrante, sino también centrífuga y dispersa-”⁴. Es un fenómeno humano relacionado con el poder y las relaciones sociales verticalizadas, por lo que no

2 Ver Adolfo Sánchez Vázquez considera que la violencia se refiere al “-uso de la fuerza-”, en su “-Praxis y violencia-”, *Filosofía de la praxis*, México, Siglo XXI, 2013, pp. 446-473; Héctor Sevilla Godínez [coord.], *Homo Violentus. Aportes de la filosofía ante la violencia*, México, Colofón, 2018.

3 Erich Fromm, “-Diferentes formas de violencia-” en *El corazón del hombre*, 3ª ed., México, FCE, 2015 [1964], pp. 21-38.

4 Vladimir Jankélévitch, *Lo puro y lo impuro*, Trad. Manuel Fava, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010, pp. 185-186.

es legítima sino solamente justificable y legalizable e instrumentalizada desde las relaciones de poder, con fines al dominio o liberación de un individuo o colectivo determinado. Por lo cual *tiene una dimensión sacrificial* que llega hasta el extremo del chivo expiatorio (en términos girardianos, entendido como víctima sacrificial inocente que no corre el peligro de ser vengada⁵) y que se perfila en las morales de la historia como “-buena-” y “-mala-”. Es por esto que el peligro de la violencia, siguiendo a Girard, estriba en la pérdida de su control y administración, ya sacrificial, ya legal (y que, antropológicamente dicho, tiene una relación directa con lo sagrado, sea sacrificial o legal pues, maldito o bendito, lo sagrado purifica la violencia para la paz, debido a que esta se realiza aparentemente de forma externa al humano y, es obstaculizada por el olvido impuesto y necesario de la colectividad para la realización de la víctima a sacrificar, hasta hacerla aparentemente autosuficiente y asimilarla a la violencia y lo sobrenatural, ámbito de lo sagrado⁶):

Hay una «buena» violencia y una violencia «maléfica». La primera es la controlada, la que no es el resultado de la crisis sacrificial, sino la que mantiene las diferencias entre los clanes, las clases sociales, los miembros de la familia. La violencia buena no es la que destruye las diferencias, sino la que impone jerarquía. La violencia maléfica, la que es perjudicial para la supervivencia de la comunidad, es la que lleva a la crisis de diferencias, la que se contagia y se esparce. El sacrificio ritual tiene esta función restauradora de la armonía y el orden social⁷.

5 René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1983. Para el filósofo francés “-La crisis sacrificial, esto es, la pérdida del sacrificio, es pérdida de la diferencia entre violencia impura y violencia purificadora. Cuando esta diferencia se ha perdido, ya no hay purificación posible y la violencia impura, contagiosa, o sea recíproca, se esparce por la comunidad. [...] *Degree, gradus*, es el principio de todo orden natural y cultural. Es lo que permite situar a unos seres en relación con los otros, lo que ocasiona que las cosas tengan un sentido en el seno de un todo organizado y jerarquizado-” (pp. 56, 58). También en *Veo a Satán caer como el relámpago* (Barcelona, Anagrama, 2002, p. 206) dice que “-la expresión *chivo expiatorio* designa, en primer lugar, la víctima del rito descrita en el Levítico; en segundo lugar, todas las víctimas de ritos análogos existentes en las sociedades arcaicas y denominados asimismo ritos de expulsión, y, por fin, en tercer lugar, todos los fenómenos de transferencia colectiva no ritualizados que observamos o creemos observar a nuestro alrededor-”.

6 Lo cual llevó a Terry Eagleton a su *Terror santo*, Barcelona, Debate, 2008.

7 Joan-Carles Mélich, *Antropología simbólica y acción educativa*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 146-147.

Aquí surge el problema del mal como un producto humano anclado al sufrimiento que pretende “-la pérdida que de sí mismo sufre el hombre en el intento de escapar a la carga de su humanidad-”⁸; del “-mal común-” en términos ellacurianos⁹ o de la “banalidad del mal” en términos arendtianos¹⁰, que estructura a las acciones destructoras respecto de las diferenciadores y jerarquizantes, propias de un bien común. En este sentido, la violencia tiene relación con la dignidad humana y su racionalidad legal asentada en los derechos humanos.

Toda forma de violencia (no sólo la política) conlleva algún grado de violación o, al menos, afectación de los derechos humanos. [...] En este punto, la responsabilidad jurídica del Estado –en cuanto monopolizador de la violencia considerada legítima [según concepción hobbesiana y weberiana]– es mucho mayor que la de quienes ponen en cuestión el orden vigente, y en tal cuestionamiento apelan a la violencia política, incluso armada¹¹.

De allí que pueda decirse que la violencia solo es pensable a partir de su dimensión cotidiana y configuradora de identidades en lucha por su vida desde una condición humana digna. Pensar es necesario ante la violencia colectiva pues, siguiendo a Girard, esta suscita la ignorancia colectiva y borra “-de un plumazo-” los recuerdos del pasado (y que tornan a la violencia en sagrada, como ya indicamos según Girard¹²). Y

8 Fromm, *El corazón del hombre*, op. Cit., p. 198.

9 Ignacio Ellacuría, “-El mal común y los Derechos humanos-” [1989] en *Escritos Filosóficos III*, San Salvador, UCA Editores, 2001, pp. 447-450.

10 Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, México, De Bolsillo, 2016 [1964].

11 Waldo Ansaldi, “-¡A galopar, a galopar, hasta enterrarlos en el mar! Introducción teórico-conceptual a la cuestión de la violencia en América Latina-” en *Ibidem* y Verónica Giordano [coords.], *América Latina: tiempos de violencias*, Buenos Aires, Ariel, 2014, p. 73.

12 Según Girard, “-el saber de la violencia no cesa de aumentar; lejos, sin embargo, de propiciar la paz, este saber que siempre está proyectado sobre el otro, percibido como amenaza procedente del otro, alimenta y exaspera el conflicto. A este saber maléfico y contagioso, a esta lucidez que no es en sí misma más que violencia, la violencia colectiva hace suceder la ignorancia más absoluta. Borra de un plumazo los recuerdos del pasado; a esto se debe que la crisis sacrificial jamás aparezca bajo su aspecto verídico en los mitos y en el ritual [...]. La violencia humana siempre está planteada como exterior al hombre; y ello se debe a que se funde y se confunde con lo sagrado, con las fuerzas que pesan realmente sobre el hombre desde fuera, la muerte, la enfermedad, los fenómenos natura-

pensar es, como dice María Zambrano, “-ante todo, hacer memoria, recordar y revivir lo que se ha vivido tan rápidamente y en el sobresalto propio de la vida. De ahí lo indispensable del conocimiento histórico, el vivir, diríamos, en sentido inverso; el recorrer lo vivido en sentido inverso para hacerlo, cuanto sea posible, transparente-”¹³.

De modo que un extremo de la violencia, en su impureza, es la venganza entendida como deseo de aniquilación del otro en cierto grado. Pero también puede hablarse de una violencia de liberación como reacción a una violencia de dominación, donde las situaciones de colonización llevaron a un pensador y militante caribeño como Frantz Fanon a definir a esta última como una neurosis, que hace implosión cuando produce conflictos entre los colonizados y explota para producir una *violencia descolonizadora ante una violencia colonial*¹⁴. ¿Cómo entender esta violencia ejercida en circunstancias de colonización (una circunstancia violenta en sí misma, según nuestra definición)?

Tal ejercicio de la violencia nos lleva a configurar una metáfora cultural que ejerce la violencia casi cotidianamente: la barbarie. Si bien la barbarie alude a la incapacidad de hablar bien un idioma como signo de humanidad (por ello la cultura fragmenta lo social verticalizándola jerárquicamente), decimos que es más bien una metáfora porque, como apunta Todorov junto a la civilización (otra metáfora compleja),

Los bárbaros son aquellos que niegan la plena humanidad de los demás [...pues] se comportan *como si* los demás no fueran humanos o no lo fueran del todo. [...] Lo bárbaro o lo civilizado son los actos y las actitudes, no los individuos y los pueblos [...] y pueden entenderse como] actos [que] tienen su origen en la misma “-pulsión de vida-” que nuestros actos de amor [y operan como] dos categorías morales que nos permiten evaluar actos humanos concretos¹⁵.

Por lo que puede decirse, según esta noción, que si la barbarie alude al desconocimiento de lo humano en la otredad, tal desconoci-

les...-?” en *La violencia y lo sagrado*, op. Cit., pp. 93-94.

13 María Zambrano, *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 130.

14 Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México, FCE.

15 Tzvetan Todorov, *El miedo a la barbarie*, México, Galaxia Gutenberg, 2013, pp. 33, 40, 44.

miento se da violentamente en una relación explosiva de violación material y simbólica que se gesta *por sobre otros grupos humanos*.

En tanto actitud, la barbarie es una dimensión cultural que se da en el mismo seno de la civilización, la cual, desde la perspectiva de Norbert Elías, tiene en el pudor un eje esencial del proceso de la civilización occidental que afecta a estructuras psíquicas y sociales, ya que sería un malestar que permite interiorizar temores ante la amenaza de un agente externo y los peligros interiores suscitados en un régimen de civilidad que actúan con violencia. El higienismo se torna en ideología civilizatoria que la convierte en bárbara y actúa violentamente sobre los cuerpos que somos¹⁶.

Puede, por ende, afirmarse que toda cultura considerada hoy como civilizada tiene en su seno una dimensión de barbarie que late en su interior filogenético, que se expresa en el etnocentrismo de toda cultura. La cual, al ensimismarse, se torna egocentrista y hasta narcisista, esto es, se barbariza. Es allí que toda civilización se torna necesariamente violenta y existe ya como barbarie opresiva, ya como salvajismo reprimido que la constituyen como *violencia cultural*¹⁷. Allí donde lo civilizado configura su propia “-pulsión de barbarie-”¹⁸, en términos de Todorov, que, al igual que Freud, denota “-la terrible necesidad de la conexión interior entre civilización y barbarie, progreso y sufrimiento, libertad e infelicidad-”¹⁹. Por ello ha podido afirmar el antropólogo Pierre Clastrés que *sólo la cultura occidental es etnocida, en tanto aculturadora de las otredades diferentes a la propia cultura a partir de relaciones con otras culturas (de modos ya multiculturalmente, transculturalmente, inculturadamente, interculturalmente o aun transculturalmente) que conllevan una violencia que asesina culturas a partir de atender contra su memoria*.

El etnocidio se ejerce por el bien del Salvaje. [...] Pero si bien es cierto que toda cultura es etnocéntrica, sólo la occidental es etnocida. De esto se concluye que la práctica etnocida no se articula necesariamente con la convicción etnocéntrica. [...] La violencia etnocida, como negación de la diferencia, pertenece a

16 Ver Norbert Elías, *El proceso de la civilización*, México, FCE, 2019, pp. 130-138, 210-211, 298; José Manuel Silvero, *Sociedad, cuerpo y civilización*, Asunción, UNA, 2014.

17 Roger Bartra, *El mito del salvaje*, México, FCE.

18 Todorov, *El miedo a la barbarie*, op. Cit., p. 43.

19 Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, México, Joaquín Mortiz, 1965, p. 33.

la esencia del Estado [...pues] toda organización estatal es etnocida, el etnocidio es el modo normal de existencia del Estado²⁰.

Es con esta actitud de violencia cultural que la organización social civilizada ha negado su propia característica violenta y relegado a culturas “no-civilizadas” entendidas como “-primitivas contemporáneas-” o “-sociedades sin Estado-” el carácter de violentos al identificar esencialmente la “-guerra-” con la “-sociedad primitiva-” (salvaje) pues “-la guerra es [para la opinión etnóloga del siglo XX] un puro comportamiento de agresión y agresividad. [...] Aún entre las tribus caníbales, el propósito de la guerra nunca es matar a los enemigos para comerlos-”²¹.

Es aquí que surge el *temor a la muerte* como una suerte de “-acto fundador-” *violento desde un “estado de naturaleza-” primitivo al origen del Estado político. Allí donde se ancla, en la cultura occidental, a la violencia con la memoria a partir de la guerra como esencia ilusoria, entendiendo memoria aquí como memoria histórica (apropiación colectiva selectiva e interpretativa de la historia) y la violencia en su sentido sacrificial (como ritual de violencia mimética ejercida hacia víctimas marginales de una sociedad determinada).* De tal suerte que la filogénesis del temor de la que nos habla Ardiles²² se ancla a la violencia como un tabú de mancilla y culpabilidad *en la civilización occidental*, como ha observado Ricoeur²³, para denotar la “-ilusión occidental de la naturaleza humana-” que se fincaría “-como algo regido por el interés propio-” y criterio de juicio antropológico sobre lo “-no-civilizado-occidental-”²⁴. *La relación de memoria con violencia se da con las “-heridas simbólicas-” de una memoria histórica y colectiva como una “repetición” de la muerte barbarizada por la guerra.*

no existe comunidad histórica que no haya nacido de una relación que se puede asimilar sin ninguna duda a la guerra. Lo que celebramos con el nombre de acontecimientos fundadores son esencialmente actos violentos legitimados después por un esta-

20 Pierre Clastrés, *Investigaciones en antropología política*, México, Gedisa, 1987, pp. 59, 62.

21 Pierre Clastrés, *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*, Buenos Aires, FCE, 2009, p. 22.

22 Osvaldo Ardiles, “-La cultura del temor y el temor a la cultura-” en *Vigilia y utopía*, 2ª ed., Córdoba, Sils-María, 1989, pp. 187-202.

23 Paul Ricoeur, “-La mancilla-” en *Finitud y culpabilidad*, 2ª ed., Madrid, Trotta, 2011, pp. 189-208.

24 Marshall Sahlins, *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, México, FCE, 2011, p. 67.

do de derecho precario, lo que fue gloria para unos fue humillación para los demás. A la celebración de un lado, corresponde del otro la execración. Así se almacenaron en los archivos de la memoria colectiva heridas simbólicas que exigen curación. Más precisamente, lo que, en la experiencia histórica, pasa por paradoja, a saber, *demasiada* memoria aquí, *no suficiente* memoria allí, se deja interpretar bajo las categorías de la resistencia, de la compulsión de repetición, y finalmente se halla sometido a la prueba del difícil trabajo de rememoración. El *exceso de memoria* recuerda particularmente la *compulsión de repetición*, de la que Freud dice que conduce a sustituir, por el paso al acto, el recuerdo verdadero por el que el presente se reconciliaría con el pasado [...] Pero es para añadir enseguida que esta memoria-repetición resiste a la crítica y que la memoria-recuerdo es fundamentalmente una memoria crítica²⁵.

Es a partir de aquí que la memoria, por medio de la violencia, se ancla desde la historia como “-memoria herida-” (Freud) de una “-vida dañada-” (Horkheimer) tornándola en una “-historia escolar-” de Estado (comúnmente mal llamadas historias nacionales) y que se da en un largo viraje examinado aquí en sus líneas torales, desde una epistemología de la historia:

a. *Memoria como fuente de la historia.* La historia tiene su razón de ser en la dimensión *anamnética* en tanto que parte de una temporalidad que define el espacio y acto de los testimonios y otro tipo de huellas (corticales y psíquicas, exteriores al sujeto), fuente de la memoria individual y colectiva para así configurar archivos que, por medio de su verificación, se tornen en documentos.

b. *Memoria separada de la historia.* Es por medio de la operación escrituraria de la historia que la fase documental descrita dará pie a la fase explicativa y comprensiva, o de diagnóstico de veracidad documental y hermenéutica histórica para lograr las condiciones de la fase de representación historiadora que construya un relato con verosimilitud para dar cuenta de la conocida verdad historiográfica. Aquí se da aquella violencia de la historia sobre la memoria al autonomizarse hasta pretender separarse por un grado de cientificidad pretendidamente apolítico.

25 Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2013, p. 108.

Violencias de la memoria: La historia como *Utopía* del recuerdo reprimido desde los vencidos de nuestra América.

c. *Memoria como parte de la historia.* A partir de este punto, la operación historiográfica está completa y se trabaja a partir de debates intelectuales sobre las distintas ideas, ideologías y mentalidades gestadas en la historia humana. La noción de huellas, impulsada desde el primer momento del proceso, adquiere aquí relevancia toral pues son los criterios de los distintos tipos de historia (política, social, cultural, etcétera) que van a establecer los marcos colectivos de la memoria en historias nacionales y o regionales por medio de los calendarios. El aprendizaje de la historia se apoya en la memoria histórica ya como recurso metódico o didáctico²⁶.

Este último momento del proceso de autonomía de la historia respecto de la memoria es donde se gestará la llamada *memoria histórica, haciéndolo a partir de una aculturación o violencia cultural de la memoria al establecer los marcos temporales en que puede proyectarse la memoria colectiva misma. Tal es el eje nodal de lo que hemos aquí llamado las violencias de la memoria y tiene en el calendario su primera y nodal forma.* El calendario es la “-[h]istoria de los tiempos y ritmos diversos, ya lineal, ya repetitiva, que llega a ser la de nuestro tiempo. [...] Pero el calendario emplea a los hombres y las sociedades en todos los aspectos de sus vidas y, en primer lugar, en su historia individual y colectiva. Una reforma del calendario, para tener éxito, debe ante todo respetar la historia, porque el calendario es historia-”²⁷.

Por ello ha podido distinguir Ricoeur en la noción de *memoria histórica* que configura Maurice Halbwachs una dimensión de enseñanza de la historia que permite moldear la continuidad de la memoria viva a partir de las discontinuidades generacionales de la memoria *hasta afirmar que toda memoria histórica conlleva una violencia de aculturación venida de fuera de ella, un debate entre la historia enseñada y la memoria vivida:*

La marca negativa depositada sobre los hechos evocados consiste en que el niño no pudo ser testigo de ellos. Es el reino del rumor y de la lectura didáctica. El sentimiento de exterioridad se ve reforzado por el marco-calendario de los acontecimientos enseñados: en esta edad, se aprende a leer el calendario como se aprendió a leer las horas del reloj. [...] Pero, al principio se

26 Lorena Llanes Arenas [Coord.], *Didáctica de la historia en el siglo XXI*, México, Palabra de Clío, 2011.

27 Jacques Le Goff, *El orden de la memoria*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 222, 226.

ejerce sobre la memoria cierta violencia venida del exterior. El descubrimiento de lo que se llamará memoria histórica consiste en una verdadera aculturación en la exterioridad²⁸.

Es a partir de esta noción de “-aculturación en la exterioridad-” que construye Halbwachs para enfocar el nivel de historia aprendida y calendarizada que constituye a la memoria misma, individual y colectiva (ya lo vimos con Le Goff), *dotándola así de historicidad en su colectividad “-transgeneracional-”, en memoria histórica de marcos nacionales organizada desde círculos concéntricos y así vincular “-memoria viva-” con “-memoria histórica-” desde una historia regional o una historia nacional que se integran a una “-historia universal-” transgeneracional desvinculada de la dimensión antropológica, como revisamos en el tercer capítulo de la obra.*

Maurice Halbwachs describe así una curva: de la historia escolar, exterior a la memoria del niño, nos elevamos a la memoria histórica, que, idealmente, se funde en la memoria colectiva, a la que, en cambio, amplía y ensancha, y desembocamos *in fine* en la historia universal, que se interesa por las diferencias de época y reabsorbe las diferencias de mentalidad bajo una mirada dirigida desde ninguna parte²⁹.

Por supuesto, este no es el único sentido de manipulación de la memoria, pero sí el más fundamental de la memoria en relación directa con la historia: *la memoria herida en su nivel práctico, “-memoria manipulada-”*. Ya Ricoeur habló de las *heridas de la memoria* como manipulación de la “-memoria artificial-” entendida en el sentido de la pedagogía de la memoria y el *ars memoriae* como vaciamiento mismo de la memoria al establecer lo que más arriba, en este escrito, se citó como memoria-repetición: un nivel básico de olvido que pasa por la repetición compulsiva y que nos lleva lo que el filósofo francés ubica como el primer nivel de manipulación de una “-memoria natural-” o viva. Esto es, el nivel patológico-terapéutico de la “-memoria impedida-”: allí donde las patologías de la memoria (melancolía y acedia) promueven una “-compulsión de repetición-” (melancolía) entendida como “-exceso de memoria-” a

28 Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, op. Cit., p. 508.

29 Ricoeur, *Ibid.*, p. 512.

la que, psicoanalíticamente, se propone un “-trabajo de rememoración-” para la reconciliación del enfermo con “-lo reprimido-” y así lograr un trabajo de duelo ante la melancolía que permita este ejercicio de recuerdo y, desde el nivel personal, se logre una alegría de memoria feliz que recuerde sin dolor³⁰.

Con la manipulación de la memoria, en el nivel práctico de los abusos, se logra la imposición de una comunidad imaginada, como es la nación definida desde un Estado occidentalmente configurado. Dejando así de lado lo no oficial de la historia escrita y justificando la historicidad de la memoria por una falsa nacionalidad como “memoria histórica” transgeneracional que aherroja la memoria colectiva y la identidad cultural a una violencia de marcos especulativos de una historia sin historicidad plena. Aquí la noción de universalidad de esta “historia universal” que Ricoeur lee en Halbwachs como finalidad del tránsito de la memoria como “memoria histórica” queda vaciada de su antropología que la sustenta y estructura. De allí que el tránsito de lo personal a lo universal implique esta “-memoria histórica-” como heridas tanto de la memoria como de la historia, pues el sujeto es anulado y, en tal sentido, toda memoria colectiva e individual sería histórica, pero no toda memoria histórica sería necesariamente colectiva debido a las cuestiones de poder de dominio que la atraviesan. Paradoja tanto ilógica como despolitizadora de la propia realidad histórica.

Es aquí que las *morales de la historia* juegan una vez más (como lo hicieron desde el momento de separación entre la historia y la memoria) un papel fundamental, ya que la cientificidad de la historia opera como pretendida pureza metodológica y epistemológica. Sin embargo, cabe considerar que la ciencia, a diferencia de las humanidades, no busca verdades, sino certezas, aunque estas se asuman dogmáticamente. Ahí es donde el sentido del *polemos* debe operar una necesaria autocrítica desde la ciencia para poder ser crítica de la propia realidad. El propio Todorov nos dice que

Si una hipótesis [científica] se erige como verdad, dicho de otro modo, si se vuelve un dogma y no puede ser discutida ni criticada, resulta que, justamente, se ha abandonado el dominio de la ciencia para entrar en el de una moral cualquiera, religiosa,

30 Ricoeur, *Ibid.*, pp. 81-109.

política u otra [...según un principio moral donde] los más inteligentes tienen el derecho de explotar a los que lo son menos. [...] Por lo que es preciso aclarar que] No es después de la explicación cuando interviene el juicio de valor: es en su mismo seno, en la identificación con su objeto³¹.

Esto es, que todas las disciplinas, científicas o no, emiten juicios de valor desde su misma descripción y se llega así a la necesidad del imperativo ilustrado kantiano sobre la capacidad individual de valerse por la propia razón para poder dimensionar sus límites y consecuencias de transgresión.

Por ello debe tenerse en cuenta que todo acceso a la verdad es un ejercicio mediato. La verdad por medio de la veracidad factual, la verosimilitud poética y la verificabilidad científica se sustentan siempre como ámbitos escriturarios de una verdad de testimonio (en el sentido levinasiano del término, como verdad por la escucha de la otredad, más allá de los marcos sistémicos) que las constituye. La hermenéutica, la dialéctica, las certezas científicas no son menos útiles que las metáforas, los mitos y los símbolos para explicar y comprender la verdad de la realidad y sus diversos sentidos. Comprender la verdad es, así, comprendernos también a nosotros mismos. Comprender así nuestra situación de animales simbólicos (Cassirer), metafóricos (Blumenberg), míticos (Duch).

Ahora bien, ¿cómo lograr trascender esta “-herida de la memoria-” en su nivel práctico como “-memoria manipulada-”? Es aquí que se torna necesario abordar la cuestión desde la humanización misma de la historia y la fidelidad de la memoria. Allí donde los anhelos, esperanzas y posibilidades tienen cabida para una ética mínima que regule la relación de la historia con la verdad y la memoria con la fidelidad. Lo cual tiene, desde nuestra lectura, en la dimensión utópica su principal referente.

Es aquí que nos preguntamos ¿es posible otra forma de memoria histórica que no sea una anclada a los marcos epistemológicos del poder de dominio y que, en último término, no aherroje nuestra existencia a supuestos geográficos y transgeneracionales que delimiten aculturadamente? ¿Por qué es la utopía y cuál es tal utopía la que regule la posibilidad de una memoria histórica no aculturada?

Respondiendo a la última pregunta, podemos decir que se trata

31 Tzvetan Todorov, *Las morales de la historia*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 16-17, 21.

de establecer los marcos necesarios de una comunidad humana concreta y abierta a los sujetos no solo allegados (coespaciales) sino también a los colectivos (contemporáneos) desde las propias personas (subjetivos) para conformar una comunidad humana desde la memoria de los vivos y los vencidos y la realización personal en sociedad intersubjetivamente configuradas.

Esta realización está en la dualidad *yo* y *tú*, entre mí y mi otro. Por una parte, la realización ético-personal requiere la libre afirmación del otro por sí mismo. Por otra, ese entregarse al otro sólo es posible en el terreno ético-personal cuando tiene lugar el desarrollo adecuado a su propia esencia y no se sacrifica el propio valor personal [...]. El resultado, sin embargo, es una tensión oposicional en el terreno interhumano entre *amor* y *derecho*. De un lado, la actitud moral consiste primordialmente en la afirmación personal del otro o, para decirlo con una sola palabra, en el amor. Mas, para que esto sea éticamente posible, se supone del otro lado, que el actuante moral –yo y el otro– tiene siempre un terreno propio en el que realizar su libertad. [...] Una comunidad descansa en las relaciones personales de la mutua afirmación y respeto, amistad y amor, de la vinculación espiritual personal en una comunidad de vida y de sentimientos, sin que esa vinculación se establezca necesariamente de un modo jurídico³².

Lo cual nos lleva a preguntarnos ¿qué sucede cuando no puede darse esta “-libre afirmación del otro por sí mismo-”? Es aquí que entramos en el terreno de la primer pregunta esbozada, pues se trata de pensar en sujetos que no tienen posibilidad de hablar por medio de su propia palabra, sino que la toman prestada (ya sea por alguien más, sea por dimensiones culturales simbólicas o metafóricas, míticas sobre todo). Ricoeur habla de resemantizar la historia desde lo que se ha dado en llamar “-historia del tiempo presente-” que tome en cuenta el testimonio de los sujetos vivos (dejando de lado las huellas de los sujetos muertos), puesto que “-el límite para el historiador, como para el cineasta, el narrador, el juez, está en otro lugar: en la parte intransmisible de una experiencia extrema. Pero [...] quien dice intransmisible no dice

32 Emerich Coreth, ¿Qué es el hombre?, Barcelona, Herder, 2007, pp. 226-227.

indecible-”³³

Por tanto, ¿se acaba la historia en lo intransmisible aunque sí decible? Preciso es considerar la dimensión “-intransmisible-” a la que alude Ricoeur y dar cuenta del testimonio de los vencidos de la historia como testimonios “-intransmisibles-”. Máxime si la condición de toda “-historia del tiempo presente-” que se apoye en testimonios supone la realización de una microhistoria al modo de Luis González y González (y anterior a la célebre propuesta de Ginzburg³⁴), historias “-matrias-” que consideren la cosmovisión de los pequeños poblados y que se inspire en la historia “-arqueológica o anticuaria-” nietzscheana y van más allá de las historias “-nacionales-” o “-universales-” mentadas por Halbwachs, según interpretación de Ricoeur, como fin de la memoria histórica herida³⁵.

Sin embargo, es aquí donde la memoria tiene relevancia fundamental. Desde su débil fuerza, se trata de una historia donde se configure el presente desde el pasado, hacia un futuro que se abra al infinito por medio de la huella del “-rostro y corazón-” del otro, que me llama en su testimonio para realizar la justicia pendiente de la historia, emergente del presente y latente del futuro. Es aquí que se abre paso el sufrimiento de esta otredad como un criterio de la memoria y la historia, entendiendo por tal la consideración de una memoria y una historia invisibilizadas del

33 Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, op. Cit., p. 577. Un buen referente sobre historia del tiempo presente se encuentra en Julio Aróstegui, *La historia vivida*, Madrid, Alianza, 2004.

34 Sobre la microhistoria mexicana, ver: Luis González y González, *Invitación a la microhistoria*, México, FCE, 1986. Allí indica, en p. 123, el propio autor que “-En 1971 propuse la microhistoria para el multiméxico, y catorce años después [en 1985] sigue vigente-”. La propuesta de Ginzburg, lanzada en su obra *El queso y los gusanos*, es de 1976 y él mismo confesará que “-Creo haber oído hablar por primera vez de ‘microhistoria’ en 1977 o 1978, de boca de Giovanni Levi-”, reconociendo los aportes sobre “-microhistoria-” de los historiadores Fernand Braudel (1958), George R. Stewart (1959) y Luis González y González (1971), en “-Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella-” de *El hilo y las huellas*, México, FCE, 2010, pp. 351-394. Por ello, debe cotejarse con más detenimiento las similitudes y distinciones en ambas propuestas teóricas que, en el caso mexicano, en absoluto se reducen a una “-historia regional-” (entendida como parte asimilable de una nación y no diferenciada de los marcos estatales de la patria), como algunas críticas suelen indicar sin mucho sustento.

35 Ver Nietzsche, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, Madrid, Edaf, 2000 [1874]. La historia “-anticuaria o arqueológica-”, nodal en la propuesta de González y González, inspiró también, por ejemplo, al Foucault de *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970 [1969].

sufrimiento humano, especialmente el de los vencidos de la historia, ya definidos como víctimas inocentes de una historia occidental progresiva y sacrificial.

La “tradición de los oprimidos” es la tradición del otro, se trata de una perspectiva ética de la historia planteada en 1940 por W. Benjamin. A partir de la mirada ética de la filosofía de la historia, el presente sólo se entiende como tiempo “de emergencia”. [...] Ética para tiempos de emergencia, el presente es tiempo en que emerge la ética pensada a partir del otro. La ética —*prima filosofía* según Levinas— es necesaria para abordar estos tiempos de emergencia, para cambiar la historia, para salvar la memoria de los olvidados o de aquellos cuyo recuerdo o testimonio peligra de caer en el olvido³⁶.

La historia es así el estudio de las deudas y los proyectos pendientes del pasado, memoria pasada para el plural reconocimiento humano desde las deudas del pasado como deberes del presente para un proyecto futuro colectivo. Consideramos así la “-tradición de los oprimidos-” en la memoria reprimida porque la historia en que se absorbe la memoria como “-histórica-” es una historia progresiva que, en opinión de María Zambrano, es una historia sacrificial cuya falacia es absolutista, entendiendo por ello “-el sueño del absolutismo: construir no fuera del tiempo sino sobre el tiempo. [...] El error de todos los absolutismos ha sido querer detener el tiempo y aun querer retenerlo-”³⁷. Tal es lo que hemos llamado *la falacia absolutista de la historia occidental que busca cerrar el tiempo histórico y, de paso también, la memoria solo a criterio de los que escriben la historia como vencedores*. Es por ello que cabe considerarla desde *la dimensión antropológica de la historia*.

El debate debe llevarse a otro escenario, el del lector de historia que es también el del ciudadano sagaz. [...] El trabajo de memoria alcanzaría su objetivo si la reconstrucción del pasado lograra suscitar una especie de resurrección del pasado. [...] El presunto sentido de la historia ya no depende de estos últimos sino del

36 Silvana Rabinovich, *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, México, UACM, 2005, p. 437.

37 María Zambrano, *Persona y democracia*, Barcelona, Anthropos, 1997, pp. 89, 91.

ciudadano que prolonga los acontecimientos del pasado³⁸.

Ante ello, el recuerdo de los vencidos de la historia tendría, siguiendo aquí a Reyes Mate, dos niveles de significación: ya como *recuerdo para impedir que se repitan barbaries en la historia* en tanto “-memoria del presente-”, ya como *recuerdo de los derechos pendientes* en tanto “-memoria del pasado-”; nosotros agregamos el *recuerdo como justicia pendiente con los vencidos de la historia* en tanto “memoria del futuro”³⁹.

Con lo cual se colige que la historia que sustenta esta “memoria nacional” es una historia falsamente planteada en su universalidad reconocida, por lo cual es una historia con olvido de los vencidos y sin una cultura propiamente del recuerdo. Aquí es posible situar la propuesta de Metz sobre una “-filosofía de la memoria-” que la aborde como “-memoria de la libertad-” en tanto “-memoria del sufrimiento-” que orienta la acción de liberación⁴⁰, puesto que “una cultura anamnética tiene que superar la palabra del testigo y reconocer que ésta desemboca en un silencio que cuestiona incesantemente todas las respuestas y certezas”⁴¹. De allí que el punto pase necesariamente por la dimensión utópica de la historia ante estas violencias de la memoria y la filosofía de la historia sea un puente necesario (y hasta ineludible, como quiere Heller⁴²) para la reformulación crítica de la memoria histórica.

Aquí la filosofía latinoamericana constituye un campo fecundo para “-reivindicar la memoria-”⁴³ desde los dominados. Casos ejemplares son los de la historia de las ideas latinoamericanas (desde la década de 1940 al menos), la historia “-precolombina-” propuesta por Miguel León-Portilla (desde la década de 1950), o las filosofías de la liberación argentinas (desde la década de 1970). Todas ellas (y muchas más), consideramos, pueden suscribir sus diversos objetivos en las palabras de Leopoldo Zea cuando apunta que:

38 Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, op. Cit., pp. 638-640.

39 Reyes Mate, *Contra lo políticamente correcto. Política, memoria y justicia*, Buenos Aires, Altamira, 2006, pp. 124-125.

40 Johannes Baptist Metz, *Por una cultura de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 1999.

41 Mate, *Contra lo políticamente correcto*, op. Cit., p. 68.

42 Ver las obras de Agnes Heller al respecto: *Teoría de la historia*, México, Fontamara, 2005; *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Barcelona, Gedisa, 1999.

43 Alberto Saladino, *Reivindicar la memoria. Epistemología y metodología sobre la historia de la filosofía en América Latina*, México, UNAM/UAEMex, 2012.

La interpretación filosófico-histórica de la relación que, desde el punto de vista cultural, ha venido guardando América Latina con Europa y Occidente es lo que dará originalidad a la filosofía que parece ser la propia de esta nuestra América, al decir de Gaos. [...] Conciencia de la relación de dependencia que, dentro de esta interpretación, va a permitir ofrecer el punto de vista de los dominados sobre sus dominadores, cambiando así el enfoque de conocimiento de la historia y su interpretación, la visión de los vencidos que diría Miguel León-Portilla⁴⁴.

De este modo, es preciso retomar el ejercicio de la historia, más allá de los marcos del poder de Estado para reconfigurar toda memoria histórica. Transitando así hacia una historia ética que considere abiertamente los marcos de la persona en comunidad (ya esbozados con Co-reth) desde dimensiones de la condición humana como lo son la vigilia, la utopía y la memoria.

Ello implica ir más allá de egocentrismos y narcisismos, que conducirían, en el sentido de Zambrano, hacia un claro sacrificio de la persona en detrimento del personaje histórico vaciado de voluntad y contingencia. Por lo cual es preciso dimensionarla desde la persona misma para un pleno autorreconocimiento de ella en la historia y se logre ser “-libre cuando no se pesa sobre nadie; cuando no se humilla a nadie incluso a sí mismo-”⁴⁵.

Pero tal situación no la logrará si no reconoce lo “-trágico de la condición humana-”, referido a saber algo solo después de haber actuado. Anhelar es una de esas manifestaciones primeras en la vida humana, al igual que la esperanza, los cuales permiten al ser humano utopizar. La memoria ancla la utopía a una historia existencial, más allá de una historia mimética ajenamente elaborada, con aquello que Horacio Cerutti apeló como “-lo utópico operante en la historia-”⁴⁶ y que, muchos años antes, Osvaldo Ardiles enunciara como “-posibilidades emergentes de la materialidad de la historia-” de la utopía concreta cuya mediación “-está dada por lo político [...] como] referencia a la lucha por la regulación racional de las relaciones sociales contraídas en el proceso de producción

44 Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978, p. 27.

45 Zambrano, *Persona y democracia*, op. Cit., p. 76.

46 Horacio Cerutti, *Filosofar desde nuestra América*, México, UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 2000, pp. 171-173.

y reproducción de la existencia humana⁴⁷.

Es decir, que *la relación de la utopía con la historia se da en la dimensión política que encierra el presente como tiempo histórico concreto y tiempo de posibilidades reales, una “tensión utópica-” (en el sentido ceruttiano del término) que denota la dimensión antropológica de la esperanza en la historia (como planteó, mucho antes que Ernst Bloch, el filósofo español Pedro Laín Entralgo*⁴⁸).

Lo verdaderamente valioso de las utopías no es ni la crítica que hacen de su tiempo, ni las ideas fantásticas de cómo debiera organizarse la vida social, las artes y las ciencias, sino su coexistencia tensional. Esta tensionalidad explica la naturaleza, estructura y dinamismo de las utopías literarias y de todo el pensamiento utópico [incluida la relacionada con la historia...]. A esta dimensión nos referimos como lo utópico manifiesto (histórica y ontológicamente), que expresa la condición humana que no está dada de una vez y para siempre, sino que va siendo en contextos culturales y sociales específicos⁴⁹.

Utopía es producto de la dimensión antropológica de la espera que posibilita la creación y proyección de existencia de otredades extrañas (mundos, alteridades...) desde las demandas del pasado para un diagnóstico por medio de la denuncia del presente y el anuncio de esperanza futura. Tiene por eso mismo razón Roig al hablar de la memoria histórica como criterio fundamental para atender a la recepción del legado, pues todo comienzo histórico implica recomienzos desde la memoria

47 Osvaldo Ardiles, *El exilio de la razón*, Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989, p. 61.

48 Pedro Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, Madrid, Revista de Occidente, 1957. Allí aclara Laín Entralgo que “No menos de quince años han pasado [desde 1956], en efecto, desde que apareció en mí, sutil e incitante, el tema antropológico de la esperanza [...], el cual] debe ser resueltamente introducido en la reflexión antropológica y en la descripción historiográfica”, en pp. 9, 14. La obra de Ernst Bloch referida es, por supuesto, *El principio esperanza*, de 1959. Consúltase, al respecto, el epílogo de Laín Entralgo a su obra *Antropología de la esperanza*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1978, pp. 194-283 (es una obra que retoma, sintéticamente, las primeras cuatro partes de *La espera y la esperanza* para entonces exponer en su totalidad la quinta parte, precisamente titulada “Antropología de la esperanza”, agregando un epílogo con decisivos estudios sobre el tema en relación con las propuestas de Ernst Bloch y del teólogo Jürgen Moltman, así como la cooperación humana como sentido antropológico).

49 María del Rayo Ramírez Fierro, “La utopía como ‘visión’ del futuro-” en Horacio Cerutti y Carlos Mondragón [coords.], *Religión y política en América Latina*, México, UNAM, 2006, pp. 41-42.

vivida impulsada por esta “-tradición de los vencidos-” que desde su silencio evocan lo reprimido no como un olvido destruido, sino como un olvido de reserva que colabora en el rescate de lo acallado y reprimido⁵⁰.

Es en tal sentido que la dimensión utópica concreta de la que nos habla Bloch tiene un valor fundamental al permitirnos resemantizar la historia desde la memoria y la memoria desde el compromiso solidario con los vencidos. Para la construcción de una comunidad históricamente situada desde la apertura de la autocrítica y la crítica para una democracia auténtica, así como una plena conciencia histórica que configure una conciencia política donde la sociedad, como la historia y la memoria, dejen de ser lugar de sacrificio a manos del poder.

Es desde la utopía que es posible *historizar la memoria*, en torno a y más allá de una “-historia de la memoria-”, a partir de la voz de los vencidos de la historia sacrificial y tanto para una conmemoración necesaria como para una rememoración equilibrada, ambas críticamente abiertas por la comunidad que les da cabida. En este sentido, la “-historización de la memoria-”, consideramos, no se suscribe solamente a la conmemoración colectiva (como quiere Ricoeur⁵¹) sino también a la rememoración crítica de lo sucedido abierta al acaecer histórico ya que “-el pasado, como realidad, ya-no-es, pero sí “son” las posibilidades que ha otorgado; el pasado continúa como posibilitación-”⁵². Conclusión del tiempo histórico que posibilita la apertura del presente desde la memoria y rememoración por medio de la vigilia del accionar humano⁵³.

50 Arturo Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Buenos Aires, Una ventana, 2011, pp. 66-67.

51 Para Ricoeur se da una dialéctica entre la “-historia de la memoria-” y la “-historización de la memoria-” como categorías de los conceptos de historia y memoria: “una dialéctica abierta que las preserva de ese paso límite, de esa *hybris* que serían, por una parte, la pretensión de la historia de reducir la memoria al rango de uno de sus objetos, y, por otra, la pretensión de la memoria colectiva de esclavizar la historia por medio de esos abusos de memoria en que pueden convertirse las conmemoraciones impuestas por el poder político o por grupos de presión.

Esta dialéctica abierta ofrece una réplica razonable a la cuestión irónica planteada, desde el prelude de la segunda parte, de saber si el *pharmakon* de la invención de la historia, según el modelo de la escritura, es veneno o remedio. La cuestión inicial, falsamente ingenua, aparece en lo sucesivo “-repetida-” según el modo de la *phronésis* “-la conciencia sagaz-”, en *La memoria, la historia, el olvido*, op. Cit., p. 507.

52 Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 2007, p. 528.

53 Decimos que el tiempo es conclusivo pues, como ha mostrado el filósofo Osvaldo Ardiles, “-en un mismo acaecer histórico, se pueden determinar *tiempos* muy diferentes entre sí, con estructuras significativas radicalmente heterogéneas. En este fenómeno se

Referencias Bibliográficas

- Ansaldi, Waldo y Verónica Giordano [coords.], *América Latina: tiempos de violencias*, Buenos Aires, Ariel, 2014.
- Ardiles, Osvaldo, *Vigilia y utopía*, 2ª ed., Córdoba, Sils-María, 1989.
- _____, *El exilio de la razón*, Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989.
- Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, México, De Bolsillo, 2016 [1964].
- Bartra, Roger, *El mito del salvaje*, México, FCE.
- Cerutti, Horacio, *Filosofar desde nuestra América*, México, UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 2000.
- _____, y Carlos Mondragón [coords.], *Religión y política en América Latina*, México, UNAM, 2006.
- Clastrés, Pierre, *Investigaciones en antropología política*, México, Gedisa, 1987.
- Coreth, Emerich, ¿Qué es el hombre?, Barcelona, Herder, 2007.
- Elías, Norbert, *El proceso de la civilización*, México, FCE, 2019.
- Ellacuría, Ignacio, Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 2007.
- _____, “-El mal común y los Derechos humanos-” [1989] en *Escritos Filosóficos III*, San Salvador, UCA Editores, 2001, pp. 447-450.
- Entralgo, Pedro Laín, *La espera y la esperanza*, Madrid, Revista de Occi-

manifiesta la sincronía de la historia, como concomitancia de las estructuras temporeizantes radicalmente diversas [...que] es menester visualizarla en una perspectiva que no implique falsas opciones de *inclusión* o *exclusión*, sino que las asuma en su más decisiva conclusión-”, en *Vigilia y utopía*, 2ª ed., Córdoba, Sils-María, 1989, p. 157.

Violencias de la memoria: La historia como *Utopía* del recuerdo reprimido desde los vencidos de nuestra América.

dente, 1957.

Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*, México, FCE.

Fromm, Erich. *El corazón del hombre*, 3ª ed., México, FCE, 2015 [1964].

Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1983.

_____, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, Anagrama, 2002.

Heller, Agnes, *Teoría de la historia*, México, Fontamara, 2005.

_____, *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Barcelona, Gedisa, 1999.

Jankélévitch, Vladimir, *Lo puro y lo impuro*, Trad. Manuel Fava, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010.

Le Goff, Jacques, *El orden de la memoria*, Barcelona, Paidós, 1991.

Llanes Arenas, Lorena [Coord.], *Didáctica de la historia en el siglo XXI*, México, Palabra de Clío, 2011.

Mate, Reyes, *Contra lo políticamente correcto. Política, memoria y justicia*, Buenos Aires, Altamira, 2006.

Marcuse, Herbert, *Eros y civilización*, México, Joaquín Mortiz, 1965.

Mélich, Joan-Carles. *Antropología simbólica y acción educativa*, Barcelona, Paidós, 1996.

Metz, Johannes Baptist, *Por una cultura de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 1999.

Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, Madrid, Edaf, 2000 [1874].

Rabinovich, Silvana, *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, México,

UACM, 2005.

Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad*, 2ª ed., Madrid, Trotta, 2011.

_____, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2013.

Roig, Arturo, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Buenos Aires, Una ventana, 2011.

Sahlins, Marshall, *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, México, FCE, 2011.

Saladino, Alberto, *Reivindicar la memoria. Epistemología y metodología sobre la historia de la filosofía en América Latina*, México, UNAM/UAE-Mex, 2012.

Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la praxis*, México, Siglo XXI, 2013.
Sevilla Godínez, Héctor [coord.]. *Homo Violentus. Aportes de la filosofía ante la violencia*, México, Colofón, 2018.

Silvero, José Manuel, *Sociedad, cuerpo y civilización*, Asunción, UNA, 2014.
Todorov, Tzvetan. *El miedo a la barbarie*, México, Galaxia Gutenberg, 2013.

_____, *Las morales de la historia*, Barcelona, Paidós, 1993.

Zambrano, María, *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Barcelona, Anthropos, 1992.

Zea, Leopoldo, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978.

Recibido: Setiembre 2019

Aceptado: Octubre 2019

Producción, negatividad y necesidad
La filosofía de la liberación de Dussel (1973-1984)
Production, negativity and necessity
The philosophy of Dussel's liberation (1973-1984)

Enrique Téllez Fabiani¹

UNAM

tellezfabiani@gmail.com

Resumen: A lo largo de este documento que pongo a la consideración del lector, nos limitamos a estudiar solo la problematización que hace este autor (entre su *ética latinoamericana* de 73 y la *filosofía de la producción* del 84) en torno al supuesto sobre la víctima: como *negatividad*, interpretada en Hegel; y, como *necesidad*, interpretada en Sartre. Solo desde este punto de vista, es posible ejercer la crítica adecuada. Para llevar a cabo este comentario, dividimos el trabajo en dos etapas; la primera (1), trata la dialéctica negatividad-praxis, donde retomamos el tema de Spinoza según el cual, toda determinación es negación. Sin embargo, en la segunda etapa (5), damos un giro hacia la poiesis (la producción) en un sentido amplio, que no agotamos (por no considerar todavía de lleno a Marx) pero cuya primicia esencial ya se encuentra en esta parte de biografía intelectual. Entre estas dos etapas, incluimos una sección (2) que habla del clásico dilema sobre la dominación y la esclavitud de Hegel; en la siguiente (3), ponemos en el centro del debate la dialéctica sartreana en torno a la necesidad-praxis. Después (4), tratamos el tránsito entre la praxis y la poiesis, tema que ha sido dejado de lado en casi todos los autores que se han internado a los temas ecológicos, cuestión que justamente proponemos al final (6) donde hacemos énfasis en lo ganado teóricamente por Dussel, pero tratando de proponer algo más sobre la producción, porque no hay liberación sin el aspecto material de la vida: se trata de producir para la vida.

Palabras-clave: *liberación, negatividad, necesidad, víctima, producción.*

Abstract: Throughout this document that I put to the reader's consideration, we limit ourselves to studying only the problematization that this

¹ Profesor de la UNAM, miembro de la AFyL.

author does (between his *Latin American Ethics* of 1973 and the *philosophy of production* of 1984) around the assumption about the victim: as *negativity*, interpreted in Hegel; and, as a *necessity*, interpreted in Sartre. Only from this point of view, it is possible to exercise proper criticism. To carry out this comment, we divide the work into two stages; the first (1), deals with the negativity-praxis dialectic, where we return to Spinoza's subject according to which all determination is negativity. However, in the second stage (5), we turn to poetry (production) in a broad sense, which we do not exhaust (not yet fully considering Marx) but whose essential scoop is already in this part of intellectual biography. Between these two stages, we include a section (2) that it is about of the classic dilemma about Hegel's domination and slavery; In the following (3), we put the Sartrean dialectic around the necessity-praxis at the center of the debate. Then (4), we discuss the transit between praxis and poesis, an issue that has been neglected in almost all the authors who have gone into ecological issues, an issue that we propose at the end (6) where we emphasize what theoretically won by Dussel, but trying to propose something more about production, because there is no liberation without the material aspect of life: it is about producing for life.

Key-words: *liberation, negativity, necessity, victim, production.*

0. Sentido de la cuestión

La filosofía de la liberación es una producción teórica que se origina con el compromiso de amplios sectores académicos entre los años 60 y 70 del siglo XX, en todo el continente americano. La interacción con otros ámbitos, como el teológico, o el pedagógico, fue de la mano con la discusión teórica y con la práctica cotidiana². Su origen práctico está centrado en las luchas de liberación que giraron en torno al triunfo de la revolución cubana y al fracaso de la implantación violenta de las dictaduras militares en casi todo el continente. Además, también ha existido un pensamiento crítico en interacción intercontinental, como Fanon

2 Ciertamente, nosotros aquí no queremos agotar el tema; considerar, por ejemplo, a Beorlegui quien habla de cinco matrices: económica, pedagógica, religiosa, literaria y filosófica. Beorlegui, C. [2004], capítulo 10.

(entre el Caribe y el Magreb), o disciplinar y práctico (como la teología protestante de los negros en la pastoral norteamericana), o totalmente desligados y con lenguajes propio (como los *Subaltern Studies* con Guha en la India) pero que pueden ser vinculados a nuestro relato latinoamericano, y muchos otros.

Es bien conocida la estrategia que siguieron algunos de los pioneros en la filosofía de la liberación, según la cual, recurrieron a Hegel como punto de partida. Solo mencionamos unos pocos, de los muchos ejemplos en nuestro continente que asumieron el reto de recuperarlo desde otras perspectivas. Y aunque estas son variadas, hay una tradición troncal con varias ramificaciones que lo interpreta a partir de la contradicción originaria. Augusto Salazar Bondy, en sus primeros escritos de los 60, subrayaba los términos dialécticos, a manera de pares contradictorios, con que debía ser pensada la nueva filosofía: relación de “-dependencia-” y “-dominación-”, “-alienación-” y “-desarrollo-”; de donde parte la cuestión del desarrollismo que hasta cierto punto se sigue criticando. Dice:

Es condición sine qua non de la liberación y la realización de los pueblos sojuzgados de hoy, que forman el Tercer Mundo, romper lazos de dependencia que los atan a los países dominadores y cancelar los sistemas de dominación mundial. Semejante cambio de orden internacional es el reto revolucionario de nuestro tiempo. [...]. Esta liberación significa, en nuestro caso, cancelar el sistema económico social capitalista que es el vehículo a través del cual, hasta hoy, se ha ejercido la dominación extranjera y que contribuye a afirmarla sin haber podido sacar a nuestro pueblo de la miseria y la depresión³

La obra de Leopoldo Zea, sobre todo como testimonio contemporáneo al siglo XX dada su longevidad, es delineada desde las primeras investigaciones con un sesgo historicista; leemos, por ejemplo, que:

¿No es frente a esta filosofía de la libertad-dominación, que se propone ahora otra filosofía de la liberación? ¿Entramos en una etapa más de esta historia dialéctica de la liberación-dominación? En su Fenomenología y en su Filosofía de la historia, Hegel ha

3 Salazar B., A. [1995], p. 91-92. El texto es de 1966 y todos los capítulos contienen el mismo tono de quien va descubriendo temas en clave dialéctica.

descrito el desarrollo de esta dialéctica. La dialéctica de una filosofía que parecía haber alcanzado sus últimas metas en la Revolución Francesa; pero en la cual ya se está gestando una nueva forma de subordinación, subordinación a la que ahora pretendemos poner fin.⁴

Arturo Andrés Roig alcanzó en los años 70s del siglo XX un pensamiento propio que surgía de la crítica a Hegel, asumiendo la postura análoga, pero con acento latinoamericano: “-una teoría y crítica del pensamiento latinoamericano ha de tomar como punto de partida la problemática esbozada, relativa a los que hemos denominado *a priori* antropológico. Ella se centra sobre la noción de sujeto y pretende ser una reflexión acerca del alcance y sentido de las pautas implícitas en la exigencia fundante de «ponernos para nosotros y valer sencillamente para nosotros»-.”⁵ Con ello, Roig coloca el “-nosotros-” hegeliano en el “nosotros” latinoamericano como postulado histórico; con ello, el *locus enuntiationis*, como lugar de compromiso desde el cual se pronuncia en su justificación, es solo un cambio de postura donde se advierte simultáneamente un cambio de perspectiva y una consecutiva afirmación culturalmente latinoamericana frente a la dominación colonialista de los centros industriales, por comodidad llamado eurocentrismo.

Algunos autores terminaron por desechar el pensamiento de Hegel; otros, siguieron su escuela y otros lo adoptaron por completo (como Porfirio Miranda), olvidándose de lo anterior. En el caso de Dussel, las obras de Hegel fueron de sus lecturas más importantes. Pero no solo ellas, también las de Sartre; además podemos advertir que este autor francés contiene ya muchos elementos de lo que después será la formulación definitiva de la filosofía de la liberación. La clave es entender que con la filosofía hegeliana descubre lo *negativo* y con el existencialismo sartreano, la relación con la *necesidad*. Esto define a la víctima, como

4 Zea, L. [1974], p. 42-43. Pero también, en su *Dialéctica de la conciencia americana*, es notoria a impronta hegeliana cuando divide los temas en dos: por un lado, el “-occidente-”, la “-revolución norteamericana-”, el “-imperialismo-”; y, por otro lado, el “-anti-imperialismo-”, el “-nacionalismo-”, “Latinoamérica-”, “-revolución cubana-” ... además, dice: “-Lo inicio en los principios de la expansión estadounidense sobre el mundo y lo cierro con la Revolución Cubana y sus consecuencias-.” Cfr. Zea, L. [1976], p. 12. Entre tantos otros trabajos, desde los años 50s, donde supone una revisión de Hegel.

5 Cfr. Introducción en: Roig, A. A. [1981].

negatividad y como *necesitante*, en lo más profundo de su ética. Nuestra hipótesis estriba en que, a partir de la consideración, según la cual se trata de una recuperación antropológica del sujeto, se puede también recuperar la materialidad de los actos, la *poiesis*, la producción de artefactos concretos para la vida; y, continuando esta línea de producción material, sugerimos algunos temas actuales en el ámbito ecológico. Esto es por demás pertinente, dado que, a una innovación teórica como la filosofía de la liberación, en general, le sigue una repetición ideologizante que difícilmente reconoce sus raíces, presupuestos, contextos y puntos de partida. A la crisis actual, en mi opinión, debemos hacer frente a partir de lo ya dado, pero revisando el panorama completo sin temor a caer en reduccionismos fáciles que ya no sean posibles de aplicar. Sirva esto de advertencia al lector, para internarnos con cierto detalle técnico, a las propuestas en perspectiva de la liberación.

Enrique Dussel (Argentina, n. 1934) es uno de los más significativos pensadores latinoamericanos, que continúa desenvolviendo e innovando ideas tanto en clase, como en los muchos textos que constantemente publica, en la militancia política actual (cercano al gobierno de México) y lo mismo en el trato personal. En las primeras cuatro secciones abordaremos la cuestión de la negatividad y necesidad, centrándonos en Hegel, Sartre y Ricoeur, quien fuera su maestro en la Sorbonne. Posteriormente, en la sección 5, damos un paso a la recuperación de la producción y la económica, donde combinamos la lectura de su *Filosofía de la liberación* del 77 y la *Filosofía de la producción* del 84, de donde surge la fecha del título. Se trata de una primera lectura de Marx; de hecho, pareciera que nos internamos de pronto en sus apuntes, en sus propios *Grundrisse* (borradores) de clase sobre el autor alemán. Es evidente, que vuelve al *Método* para corregir un cierto orden (que después será su “-arquitectónica-”) donde inserta a Marx y lo completa con la lectura de Lévinas. El arco de tiempo que consignamos en el título hace alusión a una etapa muy específica: es posterior a su etapa “-culturalista-” donde escribe una trilogía sobre las antropologías helénica, semita y de la cristiandad; además, escribe y compila varios textos sobre la historia de la Iglesia en América Latina, que se convertirán en clásicos, no solo por ser una primera serie de escritos sobre el tema, sino por el rigor metodológico que encarnan los autores que son, simultáneamente, protagonistas algunos de ellos.

Es una etapa en la que además definirá su “-simbólica-” propia,

donde sigue a su maestro Ricoeur, sobre todo en las cuestiones culturales relacionadas a la perspectiva ética que va adoptando hacia 1973, cuando publica su obra *Filosofía ética latinoamericana*. Así que el presente comentario comienza aproximadamente en este año y termina hacia principios de los años 80s; momento en que la lectura de Marx provee de nuevos andamios teóricos. Es decir, comienza su lectura de Marx en 1981; publica su *Filosofía de la producción* en 1984 y al siguiente año, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. Así se va configurando en los próximos quince años, y atravesando el diálogo con Karl-Otto Apel, la ética definitiva: la Ética de la liberación de 1998.

1. Primera etapa: La dialéctica negatividad-praxis.

En el *Método para una filosofía de la liberación*, menciona a Kant como uno de los primeros artífices en hablar de la negatividad en el mismo sentido que lo usaremos aquí; pero lo hará muy a su modo, suponiendo ya un cierto conocimiento de Hegel y proyectando algunas otras cuestiones a sus otras críticas. Sin embargo, y de manera definitiva, la filosofía de Hegel trata de la negatividad, o como se verá, de la negación de la negación. Es una filosofía de la negatividad. Hay un doble sentido de esta negación: Primero porque profundiza el tema de Spinoza según el cual, toda determinación es negación: “-La grandiosa intuición de la sustancia spinozista es la liberación solo en sí del ser-para-sí finito; pero el concepto mismo es para sí el poder de la necesidad y la libertad efectivamente real-.”⁶ La determinación aprehende, asumiéndolo como suyo, dentro de lo que se ofrece en el mundo cotidiano como positivo para el pensamiento empírico (como Bergson, pero negativo para el pensamiento especulativo de Hegel); pero esto positivo (una cosa real) significa lo insuficiente y como tal, se determina, se caracteriza en términos de una restauración del Absoluto; en cuanto ausencia, lo es en términos antropológicos como faltante concreta que le subyace a la cosa real; por esto es más bien negatividad. Segundo, porque también manifiesta la reanudación de la negación, cuya negación, es la positividad auténtica. Esto es, nunca es una negación como único eslabón de una larga cadena de determinaciones que es la dialéctica. La determinación continua supone un tránsito constante de lo negativo a lo negativo, como adelantamiento

6 Hegel, G. W. F. [2017], §159.

interno, como un ponerse a sí mismo, pero de manera interna para la consecutiva afirmación del Absoluto.

Se trata de un despliegue de mediaciones del sujeto, donde la constante determinabilidad siempre es negativa porque contiene la diferencia. La negación y la diferenciación se implican mutuamente. No se trata de un cosmos donde hay cosas separadas de otras cosas, sino de un cosmos que contiene una multiplicidad de seres y de determinaciones. Todo cambio es negación; es decir, la evolución es una negación continua. Pero solo hay dos movimientos porque uno es la inversa del otro que Bergson reconoce en la evolución creadora. El orden inverso del orden creador se define en términos de su negación.

La dialéctica plantea la diferenciación (en términos de alteridades, como *A* y *no-A*) hasta la contradicción. La negatividad, no es la negación inherente a las cosas, sino que cada negación condensa su oposición y esta representa el impulso del pensamiento lógico, contrario al empírico que ve en la cosa real, solo lo positivo, como en el caso de Bergson. La actividad reflexionante es la actividad misma de lo real. La dialéctica hegeliana surge a partir de la consideración de los opuestos que han sido fijados por el entendimiento y que suponen una unidad previa a la escisión originaria. Esta unidad es el absoluto cuyo nivel teórico adecuado es buscado por la dialéctica, en tanto pensar. Los términos de dicha escisión quedan aislados, pero saber encontrar el camino hacia ese absoluto originario es la tarea de la dialéctica en el nivel del entendimiento. La restauración de los opuestos es el camino que emprende involuntariamente (del sujeto al sujeto mismo) la dialéctica. Lo importante no es la oposición sino la restauración del absoluto.

Este es el por qué la negatividad es el camino privilegiado del regreso al fundamento; es el por qué era necesario toda este complejo camino: descubrir la trascendencia humana en la transgresión del punto de vista y la negatividad en la trascendencia; además descubrir en esta negación, una doble negación, la negación segunda del punto de vista como negación primaria; además, descubrir la afirmación originaria en esta negación de la negación.⁷

7 Ricoeur, P. [1967], p. 404.

Ese relanzamiento de la razón hacia la fuente, de nuevo, es un intento por explicar las cosas que nos rodean desde el entendimiento. De manera a-crítica, los opuestos aparecen en la vida cotidiana, pero mediante la reflexión se elevan hacia la razón. La mediación de la contradicción que tiende al absoluto es la reflexión. La reflexión y el contenido de lo reflexionado se identifican. El pensamiento empírico no es más que un juego sobre el contenido, desde una supuesta separación donde la cosa real no tiene relación con la reflexión que la piensa; en cambio, en Hegel, la explicación coincide con la realidad; esta es el desarrollo de aquella. La actividad reflexionante es la actividad misma de lo real.

Hegel critica a Fichte en el hecho de que este concibe lo humano como subjetividad fija, mientras que, para Hegel, la subjetividad no está fija sino haciéndose. En esta diferencia radical subyace la dialéctica hegeliana, no por los tres elementos que suelen citarse de esta (tesis, antítesis, síntesis), sino con el par: afirmación/negación. La reflexión es el instrumento del momento dialéctico que trata los contrarios. Su pensar definitiva cruza dos elementos: afirmación, y negación. Dice Hegel que, “-La distinción en sí es la distinción esencial, lo positivo y lo negativo, y eso de tal manera que lo positivo es así la idéntica referencia a sí que no es lo negativo, y éste [por su parte] es de tal modo lo distinto de por sí que no es lo positivo-.”⁸ Los opuestos, constituidos como identidad, son la “-razón de ser-”.

La diferencia, inesencial por superficial, es solo cuantitativa de la cual se desprende la diversidad de las cosas en general; en cambio, la diferencia esencial permite distinguir el carácter absoluto de las cosas, aquello que una cosa sea lo que es. Una cosa es reflexionada en sí, en tanto posibilidad de ser discernible de todas las otras cosas. El carácter absoluto pertenece a la cosa, es la constitución de su ser. Esta diferencia esencial es la que pone la identidad de la cosa; a su vez, poniéndola en oposición al resto de las demás cosas. La oposición es el resultado dentro de las cosas de esta distinción absoluta, como si estuviera en la reflexión subjetiva de la unidad de la igualdad y de la desigualdad de sí medida. Se trata del universal que, en su determinación, se opone a sí mismo y a su otro, el universal y el particular. En la diferencia, la oposición se cumple.

Cada cosa se opone a todas las otras, pero esta oposición se concre-

8 Hegel, G. W. F. [2017], §119.

tiza en la de una y la otra; la una, positiva, no es lo que es porque excluya al otro, negativo, y, por tanto, no subsiste más que para él; el otro, el negativo, excluye el positivo, y no subsiste igualmente más que por él. Pero el positivo aparece como la reflexión de la oposición en la igualdad, mientras que el negativo aparece como su reflexión en la desigualdad. Cada término se muestra cómo el contrario de sí. El positivo es negativo en sí (siendo contradicción de sí) y el negativo es positivo, tanto como el positivo, pero en éste se refleja la oposición como oposición. El positivo no se conoce más que como oposición en el negativo. Es desde el negativo que es necesario partir para comprender el positivo. “-Bajo la presión de lo negativo, de las experiencias en negativo, tenemos que reconquistar una noción del ser que sea más acto que forma, afirmación viviente, potencia de existir y de hacer existir-.”⁹ Toda determinación es negación y como negación, al contrario del pensamiento empírico, la negación es aquí la diferencia puesta de sí en sí; es la contradicción del existente determinado que no es más idéntica a sí, sino que difiere de sí. Esta diferencia de sí a sí que es el motor oculto de todas las oposiciones reales, que son capaces de prefigurar la oposición ontológica. Las relaciones exteriores de una cosa a su otro son también las relaciones de sí para sí, de sí mismo a su propia alienación, (como el esclavo que difiere del amo y se pone como amo), pero no hay interioridad separada. Es en su relación con el exterior que el sí mismo se establece, dentro del para-otro solo que él es para sí.

La dialéctica de lo real desarrolla la diversidad en oposición, la oposición en contradicción ya que cada uno de estos términos, positivo y negativo, es contrario de sí; y la contradicción se resuelve en el fundamento. Las cosas determinadas se colapsan cuando se plantean en su fundamento. El Absoluto es, y es porque la finitud determinada no es, pero este ‘no es’ es esencial; es solamente a través de esta negación que el Absoluto se plantea. La negación es, por tanto, el carácter de las determinaciones.

Es por esta contradicción de sí para sí que el pensamiento ontológico se desarrolla; ella posee las determinaciones del Absoluto, o las categorías, como momentos negativos, como diferencias del Absoluto, pero el Absoluto no está él mismo más que dentro

9 Ricoeur, P. [1967], p. 405.

de esta negatividad o dentro de la negación de la negación. Se plantea él mismo y es esta posición de sí en la oposición, que constituye la mediación infinita.¹⁰

Este esquema será una constante en la arquitectónica dusseliana, solo que identificará lo *negativo* con la *víctima* en la ética definitiva. Pero por lo pronto, queremos subrayar que lo negativo está identificado con la subjetividad, desde la perspectiva antropológica. El ‘absoluto-’ es simultáneamente, identidad de la identidad, pero también identidad de la no-identidad. La superación (o mejor: subsunción) siempre se da históricamente en un movimiento continuo de transformaciones que parte de sus contrarios.

La reflexión hegeliana cruza el nivel óntico (desde la cotidianidad) como parte del progreso dialéctico (hacia la conciencia); tratando de recuperar a Kant, parte del *factum* de la experiencia para comenzar un proceso in-volutivo que tendrá como fin, el absoluto. No se puede descartar este nivel empírico; es decir, no deja de lado ni la sensibilidad ni el entendimiento para llegar a otros niveles como lo político, lo estético, etcétera. La pérdida de confianza en la verdad es condición de posibilidad del descubrimiento de la verdad misma; es decir, se trata de crear una crisis que permita comenzar el movimiento. Esto quiere decir que se debe negar la cotidianidad, pero,

no para implantar lo cotidiano en un ámbito trascendente o allende, sino para alcanzar involutivamente una totalidad aquende. [...] Porque] éste es ya negación de sentido, [...] internándose en una superación que es negación de la cotidianidad. [...]. La muerte o negación de la vida de la mera conciencia natural es liberación, porque *omnis determinatio est negatio* (toda determinación es negación) y al negarse la negación se alcanza la indeterminación de la cualidad finitizante: se cree, se manifiesta, se progresa. La dialéctica es entendida aquí, entonces, como aniquilación de las determinaciones fijas o cristalizadas en la cotidianidad.¹¹

Pero no es plenamente coincidente: en su restauración, en su ‘camino de retorno-’, de pronto aparece un ‘nuevo objeto verdadero-’.

¹⁰ Hyppolite, J. [1953], p. 157.

¹¹ Dussel, E. [1974], p. 75-76.

La inmovilidad sería contraproducente a la conciencia que siempre está impulsada por el movimiento más allá de lo limitado; pero es dentro de ella misma que encuentra la novedad, como experiencia radical, humana; pero esta experiencia es negación del objeto:

Esa anulación o aniquilación (*negatio*) del objeto (*determinatio*) que no colma el ansia de totalidad para sí de la conciencia como manifestación del absoluto es lo propio de la dialéctica. La dialéctica es un movimiento negante de las determinaciones finitizantes del absoluto: al aniquilar las limitaciones se des-limita o abre el objeto a nuevos objetos.¹²

Experiencia humana por excelencia, la conciencia tiene la necesidad de moverse en un proceso de novedades en cuya movilidad se actualiza lanzándose a la coincidencia consigo misma; experiencia del absoluto que se recupera en la radical búsqueda de novedad. Esta novedad se agota cuando se alcanza la identidad de la conciencia consigo misma, de manera involutiva y clausa.

El problema de la distinción es el problema de lo otro. Decía Platón que cada cosa es lo que es; y, no es lo que no es, parafraseando en negativo lo que Parménides había establecido (el ser, es; el no-ser, no es). Para Hyppolite así se enuncia en la diversidad un aspecto negativo que no sabría desaparecer. Platón sustituyó lo otro por lo contrario de lo otro, admitiendo la negación. El *no-A* significa aquello que no es *A*. En el reconocimiento de la alteridad, Platón espera descubrir la medida eterna que permite a los géneros diferentes participar los unos a los otros, en un orden verdadero. Excluye la contradicción de las relaciones mutuas, pero reconoce todas las relaciones posibles que hacen de una cosa su ser y su no-ser.

La dialéctica hegeliana planteará, al contrario, esta alteridad hasta la contradicción. La negación pertenece a las cosas y a las determinaciones distintas, en tanto que ellas son distintas; pero esto significa que en su positividad aparente se demuestra una negatividad real. Esta negatividad condensará en ella la oposición, ella será el impulso de la dialéctica de lo real como la dialéctica

12 Ídem, p. 78.

El vacío como motor implica justamente que la carencia es el impulso que mueve a los seres humanos a la realización de sí mismos: la praxis. La alteridad platónica sostiene una dialéctica inmóvil, que todavía no tiene el en sí por motor; pero la dialéctica hegeliana profundiza la alteridad en la oposición, y la oposición en la contradicción. En el pensamiento empírico (como en Bergson), las cosas están separadas unas de las otras, sin relación aparente.

Hay más, y no menos, en la idea de un objeto concebido como ‘no-existente’ que en la idea de ese mismo objeto concebido como ‘existente’, mientras que la idea del objeto ‘no-existente’ es necesariamente la idea del objeto ‘existente’, con, además, la representación de una exclusión de este objeto por la realidad actual tomada en bloque. [...]. Señalamos que negar consiste siempre en borrar una afirmación posible. La negación no es más que una actitud tomada por el espíritu frente a frente de una afirmación eventual.¹⁴

Pero dice Hyppolite: “-Ya es necesario reflexionar que para descubrir que una cosa que difiere de otra, y de todas las otras cosas, es por eso mismo una cosa que contiene su negación-.”¹⁵ Es decir, el pensamiento empírico, habla en términos de la identidad y diferencia de todas las cosas que existen; sin embargo, no establece que existe una diferencia interior o esencial, más allá de una identidad concreta¹⁶; es decir, no existe tal identidad concreta aislada de lo demás, sino una contradicción que aparece desde lo más esencial de la cosa, como un despliegue más de la negatividad que se va determinando.

13 Hyppolite, J. [1953], p. 145

14 Bergson, H. [2007], p. 286 y ss.

15 Hyppolite, J. [1953], p. 146

16 Ellacuría llama la atención entre esta concepción de Hegel y la de Zubiri, que veremos después, “-es Hegel quien (está) más cerca de una concepción dinámica y trascendental de la realidad, en la que desaparecen las zonas de realidad para convertirse en objeto de la metafísica el todo dinámico. Las diferencias, con todo, son capitales. Dejemos lo que hay de monismo idealista en Hegel, donde las diferencias con Zubiri son abismáticas. Baste con indicar que en Zubiri no hay sujeto que deviene, sino que se trata de un carácter físico de realidad, que se va realizando en las distintas realidades del universo, distintas, pero estructuradas-.” Ellacuría, I. [1999], p. 443.

No se trata aquí de describir todo el movimiento dialéctico sino solo su sentido. El absoluto es punto de partida y de llegada dentro del sistema hegeliano: del en-sí hacia el para-sí. El movimiento dialéctico es una cadena de negaciones: es el movimiento que va negando las oposiciones, en tanto determinaciones, que, a su vez, niegan el absoluto; pero, también es el tránsito entre un opuesto a otro, hasta la reconciliación de los opuestos diferenciados por la escisión originaria. Es decir, en los círculos de círculos, que supone una espiral ascendente de múltiples determinaciones, las oposiciones son arrastradas y superadas, en un continuo proceso de negación e incorporación, en los opuestos superiores. Al final del movimiento, lo finito, *es más*: se des-limita, se infinitiza, como resultado de la negación de la negación.

Por ello como *omnis determinatio est negatio*, la *negatio* de la *determinatio* es liberación. El infinito idéntico a sí mismo es negado en su indeterminación por la diferenciación determinante (Dasein); éste por su parte, ya diferenciado, es negado en sus determinaciones y se retorna así al infinito como identidad.¹⁷

El movimiento dialéctico, al ser in-volutivo, (internamente tendiente hacia la subjetividad) parte de la conciencia del sujeto: es negatividad. En el *Método*, Dussel deja claro lo que entiende por negatividad:

Negativamente, el inicio es dialéctico porque se niega la aparente seguridad de lo obvio cotidiano: la facticidad del ser en mundo se pone en duda, se lo niega; es la crisis, la muerte a la cotidianidad, la conversión a otro ámbito. Esa negatividad total con respecto a la totalidad se aplica particularmente a la cosa que debe ser pensada. Se la debe negar en su significación cotidiana, determinada por una cierta tradición inauténtica o en-cubierta y encubridora.

La clave es el modo en el que se evalúa una situación; es decir, el adverbio “-negativamente-” denota la manera en que debe hacerse una dialéctica que ponga en situación de duda la seguridad en la que se monta. De una situación es estado de seguridad, de contundencia válida, incuestionable y donde claramente lo humano transcurre acriticamente

17 Dussel, E. [1974], p. 98.

“-en paz-”, pasamos a una situación de duda, que muestra aspectos de referencia a un estado de obligada movilidad; el escepticismo se apodera de la “-comodidad-” en la que estábamos para advertir un nuevo orden de cosas. Surge entonces la crisis de la cotidianidad de donde surgen aspectos negativos no advertidos de otra manera. Se entiende entonces que “-poner en duda-”, implantar la crisis significa no detener, sino promover a otra lógica lo cotidiano. Sigue la cita la misma cita:

Negativamente se debe tratar a la cosa al referirla al horizonte desde el cual deberá ser comprendida. Dicho horizonte por su parte deberá ser igualmente negado hasta alcanzar el ámbito de los horizontes originarios del pensar, teniendo clara conciencia que restará una infinita exterioridad: el ser como último horizonte del mundo puede entonces conciliarse con la concomitante aceptación de la *finitud* de una exterioridad cósmico-real y de una exterioridad siempre imprevisible e irrebachable del otro como libertad histórica que expresa su misterio por medio de la palabra que debe ser oída.¹⁸

De nuevo, “-negativamente-” nos movemos hacia el pensar originario que se encuentra en el último horizonte donde ya no es una cosa, sino la finitud del Yo confrontada a la finitud del Otro. La negación es un proceso mediante el cual alcanzamos el horizonte apropiado de la exterioridad, dado que poner en duda a la totalidad provoca la exterioridad.

1.1. Intermezzo: Levinas y el rechazo a la negatividad de Hegel

En los primeros momentos de su obra cumbre, *Totalidad e Infinito*, Levinas traza un concepto que será central en su pensamiento; se trata de la cuestión de la metafísica. Es relativamente evidente que se enfrenta a Hegel rechazando la negatividad; por eso, esta alusión reiterativa que hace de la metafísica, es de difícil discernimiento en la dialéctica. Se plantea, por tanto, una “ruptura de la totalidad”, que Dussel recupera con ánimo semita hacia su interpretación del eurocentrismo más férreo. Dice Levinas: “-El movimiento metafísico se trasciende y la trascendencia, como deseo e inadecuación, es necesariamente una trans-ascendencia.-

¹⁸ Dussel, E. [1974], p. 207, §30.

¹⁹ Ésta en un sentido literal porque el Deseo metafísico se refiere a la exterioridad (como fuera de la totalidad) y tiene el sentido de que esta ascendencia se refiere a lo alto, pero no al cielo, sino a lo Invisible, como elevación de la altura de donde viene un mandato desde el Otro, el absolutamente Otro. Esta elevación se abre para el deseo metafísico; de manera que morir es morir por lo Invisible. Y estar consciente de la libertad implica dedicar el tiempo a prevenir cualquier acto inhumano; de ahí, el mandato que me obliga: se es más ético en la medida en que se puede evitar la in-humanidad. No se trata, como en Hegel, de un movimiento de interior de la conciencia, sino de experimentar una distancia que entra en la manera de existir del ser exterior y esto provoca que nunca se totaliza el Otro. Lo metafísico implica separación absoluta que significa la imposibilidad de colocarse fuera de la correlación de lo Mismo y lo Otro:

La alteridad, la heterogeneidad radical del Otro, no es posible más que si el Otro es Otro mediante la relación a un término cuya esencia permanece en el punto de partida, para servir de entrada en esta relación, de ser lo Mismo no relativamente, sino absolutamente. Un término no puede permanecer en el punto de partida de la relación que como Yo.²⁰

Es decir, la relación entre el Yo-Otro, propuesta por Hegel, no se sostiene en una relación porque el Yo siempre cambia; y con este cambio, que es un punto referencial, todo lo demás cambia también, de acuerdo a la kinestesis en la sensibilidad que Levinas retoma de Husserl. La inmediatez de Hegel es consigo mismo; la de Levinas es con el Otro, que siempre tendrá, además, una distancia infinita. Y por eso lo rechaza: porque lo Otro queda dentro del Yo. Dice: “Será necesario responder por las libertades que nos tomamos así como la falta de riesgo, con lo Eventual olvidando las primeras páginas y las advertencias de la introducción a la *Fenomenología del Espíritu*.”²¹ Por eso la propuesta levinasiana de la metafísica tiene el sentido de no identificar lo uno como oposición de lo otro, porque ya es parte de una totalidad englobante de los puntos de referencia que se vuelven uno mismo. Es una apología del egoísmo.

19 Levinas, E. [1971], p. 24.

20 Levinas, E. [1971], p. 25.

21 Levinas [1978], p. 48.

La alteridad, en cambio, es algo que no puede ser pensado por lo Uno:

El Otro metafísico es otro de una alteridad que no es formal, de una alteridad que no es más un simple reverso de la identidad, ni una alteridad hecha de resistencia a lo Mismo, sino una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo de lo Mismo. Otro de una alteridad constituyendo el contenido mismo de lo Otro. Otro de una alteridad que no limita a lo Mismo porque, limitando a lo Mismo, lo Otro no sería más que rigurosamente Otro: por la comunidad de la frontera, estaría en el interior del sistema, aún lo Mismo.²²

Esta otredad absoluta, es concebida por Levinas como alguien inasible, que no puede asirse como una cosa, ni absorberse, ni diluirse en la mismidad de lo Uno. Ese “Imperio de lo Mismo”, Imperio de la Totalidad, es confrontando desde los supuestos mismos de toda mismidad, donde la conjunción entre lo Uno y lo Otro es un vínculo que no limita sino que comunica: es lenguaje, dado que es cara-a-cara (*face à face*) que no privilegia el entendimiento (intelectivo) del Uno sobre el Otro, sino que pone una distancia irreductible donde se experimenta (volitivamente) el deseo metafísico, el discurso.

En torno a la negatividad, por tanto, la totalidad es concebida como un sistema formado por el “negador” y el “negado”, el amo y el esclavo como veremos a continuación, que se quedan juntos en él. Levinas capta que Hegel está hablando desde la interioridad del Uno que absorbe al Otro; es decir, es una perspectiva cuya tendencia es “hacia” el interior, contrario a la postura de Sartre y Levinas que no piensa, sino que *siente* al “exterior”. Por eso, la alteridad (en términos de lo Uno y su opuesto hegeliano) no coincide con la metafísica (levinasiana). La negatividad tiene relación con lo imperfecto, de acuerdo a Levinas (quizá en un sentido algo diferente que como lo ven Ricoeur y Sartre); y por ello, lo perfecto desborda el concepto designándole una distancia “infinita” que supone trascender, en tanto trayectoria para llegar “hasta allá” desde la finitud humana. La perfección queda ligada al infinito y pierde sentido en la totalidad donde opera la negatividad. Pero justamente por eso, se puede llamar positividad y no tiene sentido bajo el esquema hegeliano. En todo caso, la recuperación que Dussel, y Scanonne, realiza desde lo “absolutamente Otro” en la “Exterioridad” de la “Totalidad”, pero irrumpe en ella trascendiéndola. La reconfiguración categorial dusseliana es uno de

²² Levinas, E. [1971], p. 28.

sus aportaciones más significativas. Dice Levinas en una entrevista:

Conocí a Dussel, que en otro momento me citaba mucho, y que ahora está mucho más cercano al pensamiento político, geopolítico mismo. Por otra parte, tuve conocimiento de un grupo sudamericano muy simpático que elabora una «filosofía de la liberación», Scannone en particular. Tuvimos aquí una reunión, con Bernhard Casper, mi amigo y profesor de teología en Friburgo, y los filósofos católicos de América del Sur.²³

2. La negación como liberación

En la misma temática que la sección anterior, haremos algunas indicaciones en relación a la negatividad pensada desde la perspectiva ya no ontológica (al nivel de las meras “-cosas-”), sino existencial (al nivel humano), lo que cambia radicalmente la contradicción originaria; pero, aclaramos, que todavía sin entrar de lleno al tema de la exterioridad levinasiana. La crítica de Ricoeur va en el sentido de recuperar ya no a la cosa pensada, sino al otro sentido: “-Pero, antes de la prueba de la finitud, todavía no hay negación radical, no hay más que la distinción de esto a aquello, es decir todavía no la negación, sino la alteridad: esto es Otro que lo aquello-.”²⁴ Es decir, ya no se trata de un reconocer una mera cosa como cosa; sino de reconocer que dicha cosa ya no puede ser nombrada como tal porque es “-alguien-” y no, “-algo-”. De manera que el “-lenguaje negativo-” debe considerar lo “-distinto-”, como el “-otro-” y no solamente lo “-diferente-” como “-algo-”. La tesis explícita de Ricoeur es que, “-antes de la denegación [dénégation] o negación de la trascendencia, hay una negación primaria que es la negación de la finitud; antes de esto hay un lenguaje de la negación ya constituido, pero ese lenguaje es el de la alteridad-.”²⁵ Lo que empieza con el conocimiento de la cosa en la totalidad, termina (se “-tropieza-”, se “-topa-”) con el Otro.

Dice Hegel que las dos partes de la dialéctica tienen la característica de ser desiguales y opuestas, como de hecho, lo hemos supuesto desde el comienzo; sin embargo, si para una parte la autoconciencia es un para-

23 Levinas, [1991], p. 130. La entrevista con R. Fornet y A. Gómez fue del 3 al 8 de octubre de 1982.

24 Ricoeur, P. [1967], p. 390.

25 Ricoeur, P. [1967], p. 391.

sí, para la otra ya no lo es: es un “-para otra-”, en tanto coseidad. Dice, “-una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, la otra es la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida, o el ser para otro; la primera es el amo, la segunda el esclavo-.”²⁶ No obstante, un par no contradictorio (A y A) de “-para sí-” no tienen sentido (in-solidariamente) en un mismo espacio tiempo. Surge entonces la necesidad de una lucha de vida o muerte²⁷, que debe “-elevantar la certeza de sí mismo-”, de ser para sí a la verdad en el otro y en sí mismo; porque cada cual debe tender a la muerte del otro, debido a que el otro no puede valer más que el sí mismo. Y aún más, la lucha termina, “-como negación unilateral con la desigualdad-”, y el hecho de que uno termina “-supeditado-” al otro, forma “-la relación de la dominación y la esclavitud-.”²⁸ Y esto da por resultado la formación de los Estados; pero cuya condición es la afirmación, del esclavo como esclavo y no como libre, porque, “-suprime la inmediatitud interna del apetito, y en este enajenamiento de sí y en el temor del señor, da principio a la sabiduría...-.”²⁹ Comienza entonces, la “-autoconciencia general-” y posteriormente “-la razón-”. El problema es de difícil discernimiento y amerita solo algunos momentos indicativos. Veamos la siguiente cita.

el amo *se relaciona con la cosa de un modo mediato, por medio del esclavo*; el esclavo, como autoconciencia de sí en general, se comporta también de un modo negativo a pesar de la cosa y la supera [überhaupt]; pero al mismo tiempo, la cosa es para el esclavo algo independiente, por lo cual no puede consumir su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a trabajarla [bearbeitet]. Por el contrario, a través de esta mediación la relación inmediata deviene, para el amo, la pura negación de la misma, o en el goce; lo que la apetencia no logra, lo logra él: acabar con la cosa y la satisfacción en el goce.³⁰

Se trata del uno y del otro, que no solo están relacionados entre ellos, sino que suponen una relación adicional de una manera muy peculiar: es el objeto que los relaciona con dos aspectos. Por un lado, el otro

26 Hegel, G. W. F. [1970], p. 150.

27 Hegel, G. W. F. [1970], p. 148-149.

28 Hegel, G. W. F. [2017], §433.

29 Hegel, G. W. F. [2017], §435.

30 Hegel, G. W. F. [1970], §151.

(como negación del uno) trabaja, interviniendo al objeto, para el goce del uno. El objeto trabajado no es del otro, sino del afirmado uno. Así que, además de ser un objeto cuya cualidad es que también es propiedad: propiedad privada, lo trabajado es un producto ajeno, como no-goce, inútil y privativo, del otro. El objeto es negatividad de la negatividad (el otro) del uno. La problemática con esto se va convirtiendo en la más pura expresión de la economía que Marx estudiará desde una posición hegeliana primero y después alejándose de ella. La negatividad está implícita en varias cuestiones aquí explicitadas. En Hegel tiene sentido el manejo binario de los signos, positivo y negativo, porque piensa desde una totalidad. La exterioridad (propuesta por Lévinas) supone muchas otras cuestiones no consideradas dentro del pensamiento hegeliano. La filosofía de la liberación asume ambas categorías y la articulación entre ellas, de una manera muy específica de hacer las cosas.

Dussel no hará un trabajo frontal al respecto; su lectura de Hegel es desde él, hasta las fisuras teóricas que terminarán por desmantelarlo totalmente; y lo hará muy a su manera, veamos. Bajo el signo de la anarquía se tienen dos orientaciones: en un sentido negativo es utópico porque no es posible su realización, independientemente de tener la mejor voluntad posible; lo único posible es el momento destructivo que no posibilita una superación desde esta destrucción. En un sentido positivo, la anarquía tiene la connotación de liberación: la liberación es anárquica, porque está más allá del principio si tomamos al Otro como su metafísica actividad, anterioridad pasiva, más allá del sistema, transontológico, responsabilidad consustancial a lo humano, anterioridad de toda conciencia y acto. Esa anarquía es la de madre que con-tiene a su hijo, del que ya es responsable antes de nacer. Es la del hermano que no mata a su hermano, sino que lucha (quizá sin proponérselo en un principio) cuando ambos se ven reprimidos súbitamente en la praxis política; es la responsabilidad que surge cuando, en medio de una catástrofe natural, es incuestionable la solidaridad con el vecino. La de la madre con el hijo; la del gobernante con su pueblo, la del maestro con su discípulo. La liberación, como transformación, tiene dos momentos que,

pasa desapercibido en la mera *dialéctica* como negación de la negación. Negar la exterioridad del sistema es afirmar al sistema en su fundamento, por cuanto lo negado o determinado en el sistema (el oprimido) es el otro. Para poder negar lo negado en

el sistema es necesario antes efectuar la afirmación de lo que el oprimido es como exterioridad (dejó de ser otro de lo que nunca estuvo en el sistema, porque era *dis-tinto*, porque estaba separado y afuera desde siempre).³¹

Pero no se tiene conciencia de la negatividad sin una previa conciencia de la no-negatividad: el hambre es negatividad; saciar el hambre, es negar esa negatividad. Pero la posterior afirmación no tiene sentido sin la previa conciencia de haber gozado la satisfacción de la comida; Hegel desconoce esta última parte, dado que nunca se le hubiera ocurrido que el esclavo pudiera gozar su propio trabajo, y no solo hablar del goce de la autoconciencia plena en sí, que el amo, el dominador, porque se encuentra (a-crítica e ingenuamente) en la Totalidad. El cambio del “-algo-” al “-alguien-” plantea una forma que requiere de mayor discernimiento. Señala Ricoeur que, en el fondo de este pasaje en la *Fenomenología del Espíritu*, de la primera a la segunda parte, es

un *trompe-l'oeil* que no se sostiene más que por una teología secularizada, según la cual todas las negaciones proceden del movimiento mismo del Absoluto que se limita él mismo y se niega determinándose para superar [surmonter] su negación en el pensamiento de su otro. Si queremos resguardarnos del pathos de la negación [es necesario considerar] el no-ser en el otro. La sobriedad filosófica está de este lado, la ebriedad en la reducción inversa de la alteridad en la negación.³²

No es una línea de signos matemáticos, negativo-negativo; sino “-afirmación en la historia”, anterior y exterior, de la negación histórica. Dussel lo aclara en sus *14 Tesis* de la siguiente manera:

El movimiento completo no es negación (de la esclavitud) de la negación (del esclavo como ser humano negado), sino que es antecedido por: 1) la afirmación de la libertad posible del esclavo en un sistema futuro (más allá del mundo presente, este mundo, como momento ético o trans-ontológico de enfrentar la totalidad vigente como totalidad injusta), desde donde se puede 2) negar la esclavitud óptica empírica 3) que

31 Dussel, E. [1977], § 2.6.5.3.

32 Ricoeur, P. [1967], p. 391-391.

niega la dignidad humana del esclavo.³³

Para liberar al esclavo, no se trata de hacerse esclavo con él; sino, desde la libertad del crítico que sufre el sufrimiento del Otro, hacerlo libre: crear lo nuevo desde lo auténticamente libre, imposible para el dominador que se identifica con el sistema y se encuentra limitado en su capacidad por imaginar un paradigma que vaya más allá de sí. El libre que com-padece (siente con) y que lo com-prende (lo asume dentro de sí) con Otros (como comunidad de vida), es aquel que puede (y porque puede y hace, debe, siguiendo a Hans Jonas) y asume la responsabilidad de liberar, gestionando la factibilidad real de los posibles sistemas futuros.

Frente al falso dilema de “-revolución o reforma-”, liberar es transformar en el marco muy estrecho de lo posible. Por eso, el “-arte de la política-” liberadora, positiva, como servicio, solo es practicado por muy pocos en la historia, esos son los grandes líderes mesiánicos que tenemos como paradigma de liberación.

3. Sartre: dialéctica necesidad-praxis

Si para Hegel la totalidad es plena, totalizante: cerrada, absoluta; para Sartre, es todo lo contrario: es abierta en un proceso siempre en curso a manera de inacabamiento. La *Crítica de la razón dialéctica* es una continuación de *El ser y la nada*, ambas son la misma crítica a toda la filosofía de su tiempo, justo en la posguerra. En esta se puede leer que el ser de la negación está indebidamente planteado porque no puede ser algo en interior humano, sino en el exterior; es decir, el para sí de las determinaciones no son negaciones internas, sino externas: “-la negación original, en efecto, es negación radical. El para sí, que se pone delante del ser como su propia totalidad, siendo él mismo el todo de la negación es negación de todo-.” Pero Sartre piensa en un proyecto humano cuyo desarrollo es interno, ciertamente, pero con incorporaciones externas también. En una apretada síntesis dice:

En ese sentido, debemos modificar la célebre fórmula de Spinoza: ‘*Omnis determinatio est negatio*’, de la que Hegel decía que su

33 Dussel, E. [2016], § 11.33.

riqueza es infinita, y declarar más bien que toda determinación que no pertenece al ser tiene que ser sus propias determinaciones es negación ideal. [...]. Así la determinación es una nada que no pertenece a título de estructura ni a la cosa ni a la consciencia, pero de la que el ser es de ser-cidad [être-cité] por el para sí a través de un sistema de negaciones internas dentro de las cuales el en sí se desvela en su indiferencia a todo aquello que no es sí mismo.³⁴

La dialéctica hegeliana es siempre in-volutiva, hacia el interior de la propia subjetividad³⁵, anulando la exterioridad (lo que está fuera del cuerpo, no en sentido levinasiano aún); de manera que, la evolución, tanto natural como humana, es asimismo despliegue interno de la totalidad que se va totalizando: el Ser coincide con el Saber. Sin embargo, para Sartre la dialéctica queda ambigua en su saber: es un saber que se abre a otros horizontes de sentido y que van más allá del absoluto de Hegel, simplemente porque es histórico; y, por lo mismo, inacabado. Las determinaciones son externas; y, estas se incorporan al proyecto humano que es él mismo.

El humano no es culminación, sino proyecto histórico que depende de un futuro que no deja cerrar el círculo donde el fin busca el inicio. Pero este horizonte de mundo siempre está en términos de la práctica (praxis); se distancia así de Hegel: se trata ya de una dialéctica real para diferenciarse de la dialéctica metódica que consiste en que el individuo, en su historicidad, real, se encuentra incompleto: le falta algo que lo afirma en su subjetividad. Dice: “-saber cómo conocimiento reflexivo se vuelve para tematizar dialécticamente (lanzando lo óntico hacia lo ontológico o fundamental) la praxis que es primera y radicalmente dialéctica, histórica-.”³⁶ Del horizonte del mundo como “-totalidad nunca totalizada sino totalizándose-”, surge la historicidad al descubrir su propia apertura, su inacabamiento intotalizado.

Afirmamos la especificidad del acto humano, que atraviesa todo el medio social conservando las determinaciones y que trans-

34 Sartre, J.-P., [1943], p. 221-222

35 En su propio lenguaje y con su terminología propia, dice Zubiri que, “-Hegel parte del ser de las notas y las repliega en la interioridad de la esencia; y despliega después la esencia haciendo así de ella el fundamento de las notas del ser...-” *Cfr.* Zubiri, X. [2008], p. 273.

36 Dussel, E. [1974], p.159.

forma el mundo sobre las bases de las condiciones dadas. Para nosotros, el hombre se caracteriza antes que nada por la *trascendencia* [dépassement] de una situación, por aquello que llega a realizar de lo que ha hecho de sí, aun si no se reconoce nunca en la objetivación. Ese *adelantamiento* lo encontramos en la raíz de lo humano y, aún antes, en la necesidad.³⁷

Se trata de un ‘proyecto’ bien establecido donde Hegel queda confrontado por la historia; de hecho, casi todos los ejemplos que ofrece Sartre son históricos. Además, son narraciones históricas que cuentan hazañas de liberación en sentido estricto: suponen un ‘acontecimiento’ que se va abriendo a posibilidades nuevas. El proyecto define una doble relación simultánea:

Por un lado, la praxis es negatividad: pero se trata siempre de la negación de una negación; y por otro, a un objeto entrevisto, es positividad: pero esta positividad desemboca sobre lo ‘no-existente’, aquello que todavía no ha sido. [...] así, el conocimiento es un momento de la praxis, [...] definido por la negación de la realidad a producir, queda captivo de la acción que esclarece y desaparece con ella. Es, por tanto, perfectamente exacto, que el hombre es el producto de su producto: las estructuras de una sociedad que se ha creado por el trabajo humano...³⁸

Estamos en el campo de posibilidades, donde deshacerse del pasado negativo es difícil en la medida en que no es fácil vislumbrar lo inmediato porvenir; pero, a su vez, para cada paso que se da, se abre, aunque sea en un pequeño instante, una nueva posibilidad que también, simultáneamente, abre otras posibilidades:

La praxis, en efecto, es un pasaje de lo objetivo a lo objeti-

37 Sartre, J.-P., [1960], p. 63. Tanto el término “-trascendencia-”, como “-adelantamiento-”, los traduzco del mismo término francés “-dépassement-”, por articular mejor la idea de Dussel. El *dépassement* da en el blanco con la idea del *pro-yecto* sartreano: se “adelanta”, en el sentido de poner enfrente lo humano (en tanto necesidad que busca su satisfacción con lo exterior) del ser humano mismo para su acrecentamiento como tal. Idea explícita en los principios materiales, positivo y negativo, de la ética definitiva, capítulos 1 y 4, respectivamente. Ciertamente, no son iguales.

38 Ídem, p. 64.

vo por la interiorización; el proyecto como adelantamiento subjetivo de la objetividad hacia la objetividad, extendido entre las condiciones objetivas de los medios y las estructuras objetivas del campo de lo posible, representa en sí misma la unidad movable de la subjetividad y de la objetividad, son determinaciones cardinales de la actividad.³⁹

El hombre está definido por su creatividad que lo traspasa, proyectándolo hacia el futuro. La voluntad, rechazada por Sartre, en tanto entidad abstracta, no debe confundirse con el proyecto (*pro-ject*): las necesidades, las pasiones y los pensamientos, son cuestiones concretas que definen la existencia, pero no como una sustancia estable, sino como en desequilibrio perpetuo, como un impulso hacia la objetivación, que al final Sartre define como libertad, irreductible tanto al orden cultural como al orden natural. Dice Ellacuría:

El hombre es libertad; más aún, el hombre es su libertad. [...]. Tiene posibilidades y límites dados que no dependen totalmente de su libertad, pero nada de lo recibido como posibilidad y límite es lo humano [...es proyecto], porque está sin hacer y ha de hacerse; proyecto porque está arrojado hacia un futuro que depende de su decisión y que, por lo tanto, es creación suya.⁴⁰

Vemos que una lectura de Sartre arrojaría elementos para entender la Filosofía de la Liberación en sus inicios⁴¹. De nuevo, recuperando a Ricoeur, podríamos decir que en la afirmación del otro se puede subestimar pensando en una cierta “-disminución de la existencia-”, como una defección de la perfección que se es, afectando con ello, la perseverancia de un ser en la afección primitiva, originaria. En ese sentido, “-Yo soy la viva no-necesidad de existir. Es por ello, que la negación primaria, que llamo ahora contingencia o insubsistencia, donde el acto de trascenden-

39 Ídem, p. 66.

40 Ellacuría, I. [1996], p. 629

41 Consigno que, para la historia de la filosofía en nuestro continente, aunque no hay ejemplos, Beorlegui opina que, “-el existencialismo de Heidegger y de Sartre también estuvo de fondo en algunos autores de la FL [filosofía de la liberación]. [...], empeñada en poner en cuestión y en descentrar la postura hegemónica de la filosofía europea, y en hacer del hombre, de cada ser humano, el sujeto y el protagonista de su liberación y de su propia realización-.” Beorlegui, C. [2004], p. 676.

cia es la negación segunda. La denegación es negación de negación-.”⁴² De manera que quiero, pienso, amo, muy a pesar de mi finitud, lo que constituye la relación más concreta entre la denegación (negación de la trascendencia) y la aniquilación (como negación de la finitud). En este drama, Ricoeur resuelve, parcialmente aún, el concepto de negatividad, según el cual no en la inmediatez, sino en un segundo momento (como negación de negación) para recuperar la afirmación que llamamos, liberación.

4. Praxis como negatividad y necesidad

Al final del segundo capítulo de la ética de la liberación, Dussel ofrece una breve discusión sobre la praxis. El capítulo se centra en las posibilidades ónticas y por ello, en cierto nivel concreto que supone esta parte del libro, su punto de partida es el ser humano, en tanto ente material, “-algo-” material pero viviente y trascendiéndose culturalmente. Lo es, haciéndose constantemente, es decir: su hacer es construcción perenne que afirma: “-la praxis es trascendencia-”, y cuyo origen son los momentos que definen lo humano. Se trata de una trascendencia que unifica, constituyendo al mundo mediante sus obras. Es la manera de actualizarse en el mundo vigente, pero trascendiéndolo para cubrir su negatividad; esto es, para lanzarse a construir aquello que no existe y le es absolutamente necesario para seguir con su proyecto, a saber: el acrecentamiento cultural de la vida en comunidad. De manera que, en la identificación entre negatividad y necesidad, Dussel recupera de manera más decisiva la corporalidad. Dice:

La necesidad del cuerpo (comer, descansar, etc.) indica ya los principios de la acción enderezada a saciar dichas necesidades. Se establece así la dialéctica necesidad-*praxis*. Pero sólo la praxis o la acción humana es cumplimiento efectivo de dicha negación al ‘saciar’ la necesidad, que de proyecto pasa a la efectiva positividad. La praxis no es sino la mediación cumplida, la posibilidad realizada y por ello, el modo como el poder-ser se ad-viene⁴³.

42 Ricoeur, P. [1967], p. 393.

43 Dussel, E. [1973], p. 92.

La actividad humana es efecto de la necesidad. La acción humana (sus principios, sus normas y sus instituciones) se debe a las necesidades, en tanto *falta-de*, que debe ser reemplazada por su satisfacción. Lo humano se afirma, negando la *falta-de*, mediante la praxis: es una actualización permanente, pero nunca plena; siempre es parcial, inacabada, de modo que la necesidad es *práxis* constante.

Aquí todavía no da el paso definitivo hacia una distinción tajante entre la praxis y la poiesis; más bien, deja toda la actividad humana en términos de la praxis. No cabe duda que la prioridad la tiene esta praxis sobre cualquier otra actividad (la poiesis o la teoría), considerando lo humano, en cuanto material, como en conjunto con los artefactos que le acompañan a su proyecto. Dice entonces:

Esta ‘obra’ [artefactos, útiles, ‘cosa-sentido’] que obra la *práxis* no es tanto la fabricación o pro-ducción de instrumentos intramundanos, sino concomitante y radicalmente el mismo ser del hombre. [...]. La obra del poieín (la praxis como hacer o fabricar) es un arte-facto; la obra de la praxis en cuanto tal es el ser-advenido del hombre.⁴⁴

Esta es la primera distinción que hace de praxis y poiesis⁴⁵. Por lo pronto, le bastó la distinción sin una exhaustiva consideración y engranaje de ambas esferas del ser como proyecto. Posteriormente le otorgará mayor relevancia. Se trata, entonces, de pensar lo humano con útiles a la mano: “-El hombre no puede sino estar siempre con ‘-algo a la mano’ en su mundo, pero en su manipular las cosas-sentido está solo instalando estructuras intramundanas que le permitan cotidianamente dar el salto a la trascendencia: el ser más hombre [...].”⁴⁶ La consideración cuantitativa del *ser más*, cobra sentido con la posibilidad evolutiva de lo humano: *se es más* éticamente en la medida en que se tiene mayor responsabilidad. “-Llamamos conciencia ‘-ética-’ a la capacidad que se tiene de escuchar la voz del otro...”⁴⁷. Esta direccionalidad implica que

44 Dussel, E. [1973], p. 93-94.

45 Zubiri llega a plantear el problema, pero no lo “-pone en crisis-”: “-en esta realidad, que nos está dada, estamos fluentemente, pero en recurrencia. Es decir, en esa fluencia, el hombre apoya la fabricación, la de su propio ser sustantivo, de los caracteres de su yo-.” Zubiri, X. [2005], p. 145.

46 Dussel, E. [1973], p. 94

47 Dussel, E. [1977], § 2.6.2.2.

obrar nuestro propio ser, desde el poder-ser, solo es posible mediante la *práxis*, e indirectamente mediante la *poiesis*; porque la primera decide sobre la segunda. Es decir, obramos simultáneamente en la producción de algo externo (los útiles, los artefactos) a lo humano. El ingrediente ético de las actividades humanas se despliega de manera explícita con el siguiente comentario:

«hacer una obra buena», es decir, cumplir en la *práxis* algo conveniente con el poder-ser, no es sino *pro-ducir algo* para alguien a través de lo cual una posibilidad de mi poder-ser se ha cumplido y con ello yo soy fácticamente más hombre que antes (o menos, si la *práxis* es inadecuada a mi poder-ser o si mi poder-ser es inauténtico)⁴⁸.

Esa trascendencia que definíamos al principio como praxis, solo es posible simultáneamente con la *poiesis*; ambas, todavía sin considerar la *theoría* (una tercera actividad que incorporará después), son condiciones de posibilidad para la persecución de los fines que se propone en su proyecto. Además, como es evidente, aún no incorporaba la relación con la exterioridad como criterio último de realización.

5. Segunda etapa: De Ordo operandi, como la económica

En el exilio y sin bibliografía posible, nuestro autor escribe un esbozo programático de lo que será su versión de la *Filosofía de la Liberación*, de 1975, pero desde las categorías que trabaja tiempo atrás. La primera de ellas, punto de partida de su filosofía, es la *proximidad* como un encuentro de Uno con el Otro, relación práctica sujeto-sujeto (*prâxis*) por excelencia. Esto define su política (el cara a cara) como la filosofía primera. En el cuarto capítulo del libro, cambia hacia la categoría de *proxemia*, como encuentro del Uno (sujeto) con lo Otro (naturaleza); lo que guiará su reflexión de manera definitiva sobre la economía. En esta etapa, hay cuatro sub-etapas que serán separadas para efectos analíticos, pero que suponen un método propio que, al ser continuidad uno del otro, constituyen una ‘sub-arquitectónica’, propia de la economía. Es, en cierta medida, su primer paso a la economía de la liberación, que, sin embargo,

48 Dussel, E. [1973], p. 95.

va planteando algunos temas que posteriormente re-descubrirá hasta las *16 tesis de Economía política*. El punto de partida es la *ecológica* (4.1), cuyo principal concepto es la Naturaleza. Después, la *semiótica* (4.2), como filosofía del signo. Luego, la *poiética* (4.3), donde se sintetiza una parte sustancial de lo ganado hasta este punto y los anteriores de la política; y, finalmente, la *económica* (4.4). Insistimos que esta sub-arquitectónica tiene relación directa con la última que propone a partir de *20 Tesis de filosofía política*; a saber, empieza con la ecológica, continúa con la económica y termina con la cultura, tal y como lo señala el título de este párrafo. Veremos en su momento la importancia de esbozar estas metodologías.

5.1. *Cosmos, Naturaleza, Materia*

Frente a un cierto realismo que da prioridad al cosmos material (como el marxismo estándar a la *Althusser* y al materialismo científico propio del socialismo de corte soviético); y a un idealismo (cuya mayor culminación es el mundo germano en torno al 1800) que afirma la prioridad de la conciencia y desatiende las cuestiones materiales, Dussel no negará la posibilidad de subsumir ambas posturas, pero las engranará de otra manera más creativa que caer en el falso dilema realismo-idealismo. Por tanto, la filosofía de la liberación afirma: “-la anterioridad real del cosmos (*ordo realitatis*), la aprioridad existencial del mundo (*ordo cognoscendi*) y la interpretación económica de la naturaleza (*ordo operandi*)-.”⁴⁹ En este mismo ordenamiento metodológico, el capítulo recorre cada momento, a manera de programa de investigación futuro, que quizá ya no vuelva a seguir de nuevo, pero con ello, ha dejado establecido los lugares definitivos de cada nivel abstracto y concreto de la recuperación de lo material que definirá la arquitectónica en toda su obra.

El cosmos físico real es una totalidad con unidad, coherencia y sustentividad. El cosmos, aunque conocido parcialmente, es interpretado a su vez desde la interpretación de la naturaleza más inmediata. Hay tres órdenes de interpretación, que representan el despliegue de la totalidad cósmica, de mayor a menor asequibilidad: cosmos, naturaleza y materia. No obstante, la materia está incluida en la naturaleza y esta es parte del cosmos. Es la naturaleza lo que constituye materialmente el mundo, pero este es un a priori de lo humano; además, la materia es lo que

⁴⁹ Dussel, E. [1977], § 4.1.2.1.

transformamos en cultura: es un tránsito de la Naturaleza a la Cultura, es decir: un nivel más allá de lo meramente material. Dice:

el hombre no es primeramente ‘comprensor del ser como mundo’, sino, antes aún, ‘constructor del cosmos como naturaleza’, como cultura. [...]. La primera necesidad del hombre, repetimos, no es conocer teóricamente, sino comer realmente. Pero el apetito del comer del hombre es humano, no es puramente animal; y de esta primera necesidad humana se dispara el primer acto o intencionalidad humana: la constitución del cosmos como posible satisfactor, para lo cual las cosas son vistas como materia de posibles instrumentos ante una inteligencia poiética al asalto de lo que le rodea como un felino ante su presa.⁵⁰

Decíamos que estos tres conceptos son más o menos asequibles de manera material porque una estrella es inasequible materialmente, pero es interpretable teóricamente. Sabemos que se trata de reacciones nucleares, pero no podemos intervenirlas. Lo asequible materialmente por ahora es la Tierra, por eso la importancia de que, al hablar de ecología, tengamos que recorrer un camino largo en este relato; es decir, el discernimiento que implica saber lo que hemos hecho con ella, no es tan inmediato para proponer soluciones a la misma velocidad de las necesidades más apremiantes que nos acosan. La ecología debe, por tanto, no quedarse como la diplomacia que abunda, exclusivamente en las instituciones; sino en la normatividad y en los principios también. Los satisfactores materiales cada vez son más escasos y se vuelven, además, insustituibles, muy a pesar del tecnologicismo que cree que podrá encontrar solución a todo sustituyendo la ausencia de alimento “-orgánico-”, tradicional, natural, por el fabricado en el laboratorio, como todas aquellas nuevas técnicas agrícolas de producción de alimentos industriales. Por esta razón, la filosofía debe ser crítica, o no es: la filosofía, o todo pensar teórico, que encubre esta realidad ecológica, es cómplice de los sistemas que imponen su tecnología (material, poiesis) y su política (praxis). Seguiremos en esta línea de negatividad y necesidad, aunque no explícitamente.

50 Dussel, E. [1984], p. 29.

5.2. *Sustantividad física, viviente, personal.*

Para distinguir el concepto de sustancialidad, propone, siguiendo a Zubiri, el concepto de sustantividad, definida como, la unidad de todas las componentes independientes de un sistema. Precisamente, para elaborar una teoría de la realidad que no identifique sin más la realidad y subjetualidad, es por lo que he introducido una distinción hasta terminológica: a la estructura radical de toda realidad, aunque envuelva ésta un momento de subjetualidad, propia tan sólo de la realidad en cuanto subjetual. La sustantividad expresa la plenitud de autonomía entitativa. La prioridad de rango en orden a la realidad en cuanto tal no está en la sustancialidad sino en la sustantividad. Sustantividad y subjetualidad son dos momentos irreductibles de la realidad, y de ellos el momento de sustantividad es anterior al de subjetualidad.⁵¹

La ‘sustantividad física’ que constituye a la naturaleza, incluye a la ‘sustantividad viviente’, de la cual la ‘sustantividad personal’ es tan solo una parte muy pequeña en términos cuantitativos, pero no cualitativos. Lo vivo, surge de esta sustantividad física de lo no-vivo. La unidad del cosmos da la posibilidad a la ruptura de lo viviente; y dentro de lo viviente, lo viviente humano es ruptura también, pero como culminación última del cosmos, capaz de dar sentido al resto de la totalidad cósmica. Por consiguiente, el hombre es cabeza de un nuevo *phylum*, ha inaugurado especie. Y como es el único animal que posee estricta sustantividad individual, resulta ser el único animal cuya unidad filética es estricta y rigurosa especificidad esencial. Solo la especie humana es estricta especie.⁵²

Todo viviente supone la evolución hacia un acrecentamiento con mayores posibilidades de continuidad y pluriversidad. En este sentido, la vida (de manera todavía muy general) plantea tres cuestiones: la ‘sustantividad viviente’, la ‘multiplicación filética del individuo en especie’ y la ‘evolución por un proceso de meta-especiación’. Bien visto, se trata de un despliegue de múltiples determinaciones de lo vivo desde la perspectiva evolutiva. Desde el organismo viviente celular más básico, hasta el viviente humano, junto a su reproducción y deseable acrecentamiento cultural. Dice Dussel:

51 Zubiri, X. [2008], p. 87.

52 Y agrega: “-De ahí que la especie humana sea la única rigurosamente definible. No es, pues, un azar el que de hecho solo del hombre se haya dado una rigurosa definición por género próximo y última diferencia. Naturalmente, esto deja en pie el problema del valor real de esa definición.-” Zubiri, X. [1962], p. 242 y 243.

La especie humana está formada por individuos distintos, cosas que operan historia (*res eventualis* y no meramente natural). El contenido de la especie es analógico, con semejanza, pero con distinción individual (y no mera diferencia). Es una especie que tiene historia, historia mundial; son individuos que tienen biografía. Toda la metafísica de la exterioridad y la liberación pende de la *sui generis* constitución real de la sustantividad humana, clausura absoluta. Libertad, responsabilidad, totalidad separada e independiente con función semiótica ante la totalidad del cosmos físico o viviente y aún ante todos los restantes individuos de la especie humana. La única cosa libre, que tiene mundo; el otro.⁵³

Es aquí donde aventura un primer acercamiento al necesario concepto de lo ecológico: La naturaleza es constitutiva de lo humano; es a nivel concreto inhóspita y, “-se avanzaba amenazante a la erótica [...], donde el ser humano hará su casa: ecológica entonces [...]. Se origina así la dialéctica ser humano-cosmos, el surgimiento de la naturaleza como *hábitat*.”⁵⁴ Si la naturaleza es nuestra casa y está siendo transformada en materia prima para los fines de un sistema destructor, entonces la crítica se avanza hacia la fundamentación de los movimientos sociales que hacen frente a la destrucción de lo natural. Dicha fundamentación es la vida humana en el planeta, como hogar. Esto constituirá posteriormente, el principio material de la ética en sus dos formulaciones, positivo y negativo; además, de su eventual formulación en las tres configuraciones que suponen mayor complejidad argumentativa. Por lo pronto, no cabe duda que el campo de lo político tiene prioridad metodológica, pero tampoco hay duda sobre la importancia de la tecnología en concreto, lo material en abstracto, como constitutivo de una auténtica liberación.

5.3. Económica

Es común confundir la crematística, que trata de los precios, y la economía que trata de la relación práctico-productiva; sin embargo, esta se configura a partir de la relación de lo Uno y el Otro, mediante el producto de la relación entre el *nosotros* y la *naturaleza*. De ahí, su importancia para una ecológica de la liberación: porque reviste toda la complejidad de todas las relaciones posi-

53 Dussel, E. [1977], § 4.1.5.5.

54 Dussel, E. [1977], § 4.1.6.3.

bles. Toda relación intra-humana está mediada por la producción, intercambio, distribución y consumo. El comunismo más extremo, tomó como punto de perspectiva la economía para pensarlo todo; redujo la política (y toda la vida social) a una única relación posible de acuerdo a las leyes de un ‘materialismo histórico-’ inventado a la medida. El capitalismo hoy en día hace algo muy parecido en términos del desmantelamiento de instituciones políticas.

Bajo la consigna de que ‘se produce algo para alguien-’, podemos entrever la relación entre la praxis y la poiesis, entre la práctica y la producción. Se trata de un circuito de la vida a nivel material, concreto, normativo e institucional; y, en su momento positivo de alienación y negativo, de su liberación. A nivel histórico, hubo salto cualitativo cuando las sociedades descubrieron el doble aspecto de cada elemento de la naturaleza, tanto natural (sin intervención humana), como producido (producto humano); es decir, como valor de uso y como valor de cambio. Otro salto enorme, debió darse al hacerse más sofisticada la relación productiva, como, por ejemplo, en la técnica de guerra y en el uso de metales abundantes. Así que la dominación entre los humanos, mediante el producto de su trabajo (alguna variante de la posesión), o mediante su relación práctica (alguna variante de la esclavitud), se dio de manera muy local hasta la conquista de América, donde la planetarización de esta combinación (sin descuidar que podría haber mucho más), quedó completa. Solo hasta la aparición del capitalismo es cuando hablamos de imperialismo, colonización, sistema-mundo, etc. en términos literalmente globales.

A nivel metódico, la descripción dialéctica se realiza desde las partes al todo y la descripción científica, desde el fundamento a sus partes constitutivas. Por eso es necesario ‘elevarse-’ de lo abstracto (la empresa privada, el país, etcétera.) a lo concreto (la economía mundial, dependencia, etcétera.). Dice:

La referencia última de todo sistema económico es el trabajo humano todavía no diferenciado; digamos: la laboriosidad, el trabajo en cuanto trabajo (formulación indeterminada, incondicionada, indivisa de la relación hombre-naturaleza): el trabajo vivo. [...] que produce el ente, el trabajo cristalizado u objetivado (el producto como producto)⁵⁵.

Solo con la detección del fundamento de los sistemas económicos, poniéndolo como punto de partida de la ciencia económica, ahora

55 Dussel, E. [1977], § 4.4.3.6.

en estricto sentido, avanzamos a la descripción adecuada del contenido histórico-concreto del fundamento que define un sistema histórico, o formación social específica. La economía de la liberación trata de una economía de la exterioridad; siempre existente como ‘-trabajo vivo-’, en cuanto otro que el capital; siempre como exterioridad a todo sistema posible de dominación que no tiene valor, porque es creador de valor como la naturaleza misma. Y este es el punto de encuentro con la ecología, en sentido estricto porque ambos, lo humano y lo natural, han sido socavados por la modernidad (y sus ramificaciones más concretas) en un sentido amplio.

La producción, por tanto, expande su significado de ser la mera fabricación, como un proceso cuyo resultado es el producto, a ser la subjetivación del objeto, como ‘-trabajo vivo-’. Para Hegel, lo real es producto del pensar mientras que, para Marx, lo real es lo producido, lo trabajado. “-Lo real, y la realidad como realidad, es el producto del trabajo y su horizonte ontológico de comprensión, si se me permite el neologismo: la laboriosidad.-”⁵⁶ Dicha “-laboriosidad-” es la relación entre lo humano y lo natural, en otro momento llamado proxemia, para distinguirlo de la proximidad (cara-a-cara). Toda la primera parte de su *filosofía de la producción* se ocupa de la reconstrucción histórica europea, sobretudo, desde la perspectiva de la ‘-producción-’ y su relación a la económica, porque la obra teórica de Marx es una “-crítica a la poiética capitalista-”, donde parte de la confusión es la articulación entre lo práctico (relación cara-a-cara y sus distintas determinaciones) y lo poiético (relación humano-naturaleza, como tecnología, como producción) y su vínculo nodal que es la economía. Si para Hegel, el trabajo es el devenir para sí; para Marx, el trabajo puede tener este aspecto positivo, pero también uno negativo: un trabajador puede producir algo que pertenece a otro que es no el trabajador mismo. Y en dicha perspectiva crítica (negativa) se juega la posibilidad de superación del sistema histórico vigente. Por eso es indispensable hacer teoría sobre la producción, la tecnología, la poiética en general: porque es un tema encubierto en las decisiones políticas mundiales, donde se privilegió la cuestión abstracta de la diplomacia globalizante sobre la concreta reproducción de la vida en el largo plazo. Dice Dussel: “-La relación del proceso productivo en cuanto tal o su referencia al consumo en cuanto tal son abstractas mientras no

56 Dussel, E. [1974], p. 137.

sean consideradas en su nivel concreto por el pasaje del proceso de la distribución-intercambio, que supone la relación política, y económica por ello, con otros miembros de la sociedad-.”⁵⁷

El hecho que causa mayor asimetría entre las periferias y los centros financieros e industriales es la transferencia de la plusvalía que se concentra en el centro, origen mismo de la ruptura que representa la filosofía de la liberación, como paradigma. Esto es así, porque se trata de la vida de los más vulnerables de las periferias, lo que alimenta a las economías del centro. La economía de la liberación trata de mostrar el significado ideológico del desarrollismo del centro en términos de la liberación de la exterioridad. Se trata de una economía como servicio solidario justo, la mediación material, planificada como proyecto, de producir alimento, vivienda, vestido. La liberación, si no es poética, material, no lo es plenamente. Y esto supone ahora, en el primer tercio del siglo XXI, por lo menos su posibilidad en términos ecológicos, dada la imposibilidad real y cercana de nuestra extinción del mundo como lo conocemos ahora. Es apenas un preludio de una catástrofe mayor.

5.4. *Poética*

Nuestro autor aclara que la semiótica es parte consustancial, es el supuesto de la poética, o ‘filosofía de la producción-’, que se ocupa de la producción en su sentido más amplio posible: se trata del diseño y el despliegue de todos los momentos que lo constituyen, como la tecnología y el arte. Su tema es la coherencia formal, en tanto estética, en articulación con la coherencia funcional, pragmática, propia de la tecnología. La postura de la filosofía de la liberación frente a la filosofía convencional, es superar la reducción de la parte limpia de la producción humana, en tanto razón instrumental, estética. La ‘coherencia formal-’ no se reduce a la belleza del artefacto, sino a la cohesión, en tanto unidad orgánica de partes que deben ‘funcionar-’, pero a la vez, dotar la forma final del producto, es decir, dotar de belleza ubicada en una cultura. Funcionalidad material y estética formal son un doble aspecto en relación tanto a lo útil como a lo bello.

la coherencia formal es intrínseca al acto tecnológico diseñante desde el origen de la proyectación, así como la forma del or-

57 Dussel, E. [1984], p. 80.

ganismo comienza en el huevo fecundo unicelular, Coherencia formal indica un doble aspecto: por una parte, la adecuada resolución de la problemática funcional del artefacto, desde el subsistema fundamental hasta el último de los subsistemas o momentos elementales (la forma funcional de las partes); por otra, la forma final del producto, forma visual, táctil, etc., que recibe la valoración de bella o adecuada (valor estético de difícil evaluación objetiva).⁵⁸

La distinción fundamental se centra en la triple definición de los actos humanos: lo teórico, lo práctico y lo factible, en tanto factible, fabricativo: productivo a un nivel concreto. En efecto, la praxis, la poiesis, y la teoría son momentos claramente distintos para la filosofía de la liberación. Sobre la praxis, sabemos que se trata de la deliberación sobre la justicia; la teoría trata de la demostración sobre lo cierto; pero lo poiético, trata de la proyección sobre el artefacto. La necesidad queda así definida, provisionalmente, como ‘falta-de-’; de manera que, “-el acto productor comienza por idear [en tanto proyección] en positivo lo que la necesidad en negativo exige-.”⁵⁹ El sujeto productor o diseñador es previo en el tiempo y metodológicamente tiene la primicia sobre el sujeto pensante: el *ego laboro* es un presupuesto del *ego cogito*. Dice:

La ciencia, la tecnología y el arte integrados, unitaria, orgánica y sinérgicamente en el acto productor del diseño permiten denominar a éste con un neologismo (al menos nuevo por su significado): el diseñar o acto poiético. [...]. El diseño es un acto distinto, propio, integrado, científico-tecnológico-estético: una tecnología-estética-operacional o una operación estética-tecnológica sui generis.⁶⁰

La unidad antropológica exige que el trabajo sea asimismo consustancial a la materia. Es decir, no hay una materia previa al trabajo humano, como lo establece el materialismo histórico, sino que la naturaleza deviene materia, en tanto es interpretada e intervenida materialmente por lo humano. Pero aclaramos: “-no hay materia sin trabajo. Puede ser

58 Dussel, E. [1984], p. 197.

59 Dussel, E. [1977], § 4.3.4.

60 Dussel, E. [1984], p. 192.

una simple cosa, pero no materia. Por ello el a priori de la materia es la actividad productiva que trabaja la cosa como materia para con ella fabricar algo-.”⁶¹ La razón de dicha intervención es la necesidad humana; es decir, el necesitante modifica su medio para afirmarse. Pero el diseñador, el esteta, el tecnólogo, debe saber situarse entre dos posiciones extremas: el metodismo teórico, que por abstracto sugiere su inflexibilidad a manera de “-receta-” a seguir, sin cavilaciones, ni novedades en la marcha. El resultado es un “-artefacto-” cuya determinación es producto del mecanicismo de su método abstracto de difícil cumplimiento o imposible sin la subordinación del empiricista. Por otra parte, justamente, el empirista que sabe reparar, “-remendar-” (propio de las clases más vulnerables), “-implementar-”, lector de manuales, pero no diseñar, y solo obedece a la orden jerárquica del metodista. En el punto medio, el diseñador debe poseer, “-una actitud realista proyectual-”, dado que la simple “-implementación-” de un diseño sin sus condicionantes económicos, sociales, culturales, políticos, es solo colonialismo; pero, también, dado que el “-empirista circunstancial-” no tiene metodología propia, no logrará superar dicho colonialismo impuesto previa y antidemocráticamente. De manera que el realista proyectual, trata de un “-lógos, de una racionalidad del proceso de adecuado en el acto poiético. Es hoy el *orthós lógos poietikós*: la recta razón en el fabricar-.”⁶² Esta razón productiva (*logós poietikós*) comienza a dar sentido a la recuperación antropológica de la que hablaba en el método. En efecto, hablar propiamente de una cierta racionalidad en el proceso de producir *algo para alguien*, como decíamos al principio de este trabajo, nos debe conducir a la racionalidad material que posteriormente recuperará como la “-parte material-”, capítulos 1 y 4, de la *Ética de la liberación* de 1998. Y no es poca cosa porque su pensamiento dependerá aún más sólidamente de dicha parte material (y no necesariamente de la cuestión del diseño), desde (y en torno a) la cual se jugará la éticamente bueno, o lo políticamente justo, junto con la parte de la formalidad y la parte de factibilidad.

La filosofía de la liberación considera ideológico que las necesidades materiales y espirituales queden separadas: son “-siempre biológico-culturales-”; una siempre va a suponer a la otra. El ámbito material de la cultura incluye tanto a las ‘-cosas-’ como a su significado: son ‘cosas-

61 Dussel, E. [1994], p. 227.

62 Dussel, E. [1984], p. 227.

sentido' que significan algo para la cultura, pero también cumplen una función específica. La ideología tecnocrática (cuya esencia es la materialidad) consiste en no tomar en consideración el condicionamiento real (concreto, material, histórico) de la tecnología, y aún de la ciencia (de la teoría) por tratarse como “-universales-”. Toda la dominación política de hoy en día cruza en esencia por la dominación poética, tecnológica, material, productiva. Se provoca el hambre y las sequías, con el intercambio desigual en la praxis, como lo vimos en la selva amazónica hace poco. Pero en la poiesis, la esencia material tiene significados diferentes: todos los productos, lo son del trabajo; pero, la tecnología nueva se produce en un lugar geopolíticamente dominante y se vende al mismo que extrae la materia prima. Se encubre así, el dominio político y económico mediante la instancia tecnológica. Por eso, “-la liberación poético-tecnológica, es evidente, supone, para que sea real, la liberación económica, política e ideológica, pero al mismo tiempo, la liberación material es el supuesto de la plena liberación en las otras instancias-.”⁶³ Aquí es muy claro que cuando el militante en la praxis exige un cambio político debe pensarlo en términos también de un cambio económico-productivo que va más allá de una consigna en contra del neoliberalismo; palabra ambigua, a veces etiqueta superficial que significa todo y nada, pero que justo debemos llenar de contenido adecuado para canalizar la crítica teórica articulada a la práctica.

6. Consideraciones finales

La filosofía de la liberación latinoamericana ha pensado tardíamente la ecología; lo ha hecho en confrontación clara a las instituciones creadas a partir del “-desarrollo sustentable-”, o el “-ambientalismo-”. Creo, no obstante, que es posible “acceder” al tema mediante la reflexión de la poiesis, de la producción en general. Intentaremos algunas palabras al respecto desde lo estudiado aquí solamente. (a) Primero traemos a consideración un poco de la economía de otro intelectual latinoamericano, (b) después un ejercicio teórico sobre la relación entre la praxis, la poiesis y la teoría. Posteriormente, (c) una discusión actual con herramientas conceptuales dusselianas de los años considerados para evaluar cómo funcionan las categorías de aquel entonces.

63 Dussel, E. [1984], p. 99.

a) Desde la razón material, que tuvo como partida la racionalidad poiética desde la recuperación antropológica de Marx, hasta la arquitectónica dusseliana de la política de la liberación (próxima a publicarse), hay un largo camino que todavía debemos revisar en otro trabajo. Por lo pronto, algunas consideraciones para una posible vía que subsuma lo ecológico. Dice Hinkelammert:

Expresada en términos teóricos, la necesidad es la urgencia de vivir en un circuito natural de la vida. Fuera de este circuito no hay vida posible. Pero ningún fin específico es de por sí necesidad. El sujeto especifica su necesidad en términos de fines específicos en el marco de la condición de posibilidad de su vida como ser natural. El simple cálculo medio-fin [*razón instrumental*] no le asegura esta inserción. Puede subvertirla o impedirla. Por eso, como sujeto, tiene que asegurar que la racionalidad medio-fin sea canalizada y orientada [*razón proyectual, poiética*] de una manera tal que permita su inserción en el circuito natural de la vida humana, y aparece así la racionalidad reproductiva [*razón material*] como criterio fundante de la racionalidad medio-fin. Luego, la necesidad atraviesa toda actividad de racionalidad medio-fin, y si no es tratada como el criterio fundante, aparece la irracionalidad de lo racionalizado. Amenaza entonces la propia vida humana.⁶⁴

Más allá de que el pensamiento hinkelammertiano sea compatible con el pensamiento dusseliano en torno al fundamento de lo material que determina de una manera específica a lo formal y a la factibilidad⁶⁵, vemos que hay ya un “-orden-” que va configurando una serie de “-aspectos-” o “-momentos-” de la vida humana, ilustrado en la tabla 1.

64 Hinkelammert, F.; y Mora, H. [2001], p. 107-108. La relación que existe entre las “rationalidades” de las que hemos mencionado, o en todo caso supuesto, se expresan muy bien a partir de las palabras de Hinkelammert. En un lenguaje propio, siguiendo cercanamente a Marx, dejando atrás a Hegel y confrontándose con Weber y Nietzsche, la posición de este autor latinoamericano (por adopción, pero de origen alemán) ha desarrollado toda una vertiente del pensamiento crítico que sigue palabra a palabra a Marx, no como estudioso sino como un contemporáneo de él, actualizándolo continuamente.

65 Desde luego, hablo del orden de Dussel y no de la cita de Hinkelammert. El libro de carácter filosófico más importante de Hinkelammert, intitulado *Crítica de la razón utópica*, trata el tema de la factibilidad. Es, quizá, pionero en el tratamiento de las posibilidades de los sistemas históricos (políticos, económicos, etcétera.) y ha sido punto de partida para pensar la cuestión práctica de la liberación desde la contingencia, como lo muestra Dussel en los capítulos 3 y 6 de su ética del 98.

La racionalidad medio-fin hace alusión que, si se quiere A, entonces B; manifestando un concepto de poder ilimitado que le basta “querer-” para “lograr-”. Y no solo la vida no es así de fácil, de asequible, o disponible. Dicho concepto esconde un fetichismo que separa su voluntad propia (querer) de las condiciones materiales de posibilidad (logro por medio de gente que posibilite los fines); un poder donde reside el “-fin que justifica los medios-”. Pero si la irracionalidad del fin es el suicidio (como lo vemos ahora con una naturaleza a punto de colapsar), no sería racional ningún medio. Así que no basta el binomio medio-fin para posibilitar la permanencia de la vida. La orientación surge, entonces, como la posibilidad de procuración de los medios materiales que tienen prioridad sobre cualesquiera otros medios (no materiales) para permanecer con vida. Producir como respuesta a una necesidad material implica “querer vivir-” y, de ahí, la urgencia de una racionalidad de la reproducción vital, sin la cual corremos el riesgo de perder el sentido de la existencia; y, material y eventualmente, elegir la muerte, como la no posibilidad de la reproducción vital.

b) El tema de la producción (poiesis) ya no es solamente el proceso mediante el cual se llega a un ‘-producto-’, sino que define la posibilidad material de la vida humana en comunidad. Y esto supone a un ser *necesitante* (como en Sartre), desde una cierta *negatividad* (como en Hegel) que debe (éticamente) de producir (poiéticamente) alimento para otro necesitante también. Es decir, desde la necesidad se proyecta el producir; la necesidad configura la producción, de manera que la ausencia (falta de) señala el producto. Pero esta dirección entre la necesidad y la producción es unidireccional en el sentido material únicamente.

Tabla 1. Métodos distintos para actividades distintas.

Acto	Ámbito	Método	Resultado
El trabajo productor (<i>poiesis</i>)	Lo factivo, fabricativo	Proyectivo	Arte-facto útil
El operar práctico (<i>praxis</i>)	Lo operativo	Deliberativo	Decisión prudente
El conocer teórico (<i>theoría</i>)	Lo cognoscible	Demostrativo	Conclusión cierta

Explicación: Se trata de un esquema sintético sobre la información del parágrafo 4.3.2. de la Filosofía de la Liberación de 1977.

La puesta en crisis de la totalidad se debe al descubrimiento de la negatividad; es decir, en el nivel concreto de la necesidad, el hambre no es un *a priori* de la razón, de ninguna inteligencia, sino que se “-descubre-” como *a posteriori*, volitivamente pre-racional. Cuando tengo hambre, simplemente me da hambre y me descubro queriendo saciarla antes de discernir lo que el hambre es. Cuando estoy solo, me doy cuenta de que mi comportamiento no es el mismo que cuando de pronto, descubro la presencia de alguien más. De manera que la inteligencia discierne entre la interacción humano-naturaleza y humano-humano. Y en esta distinción, surge la importancia de nombrar a la primera como proxemia y a la segunda como proximidad; extrapolando, por tanto, como poiesis y praxis, respectivamente.

Con ello, queremos señalar que no basta la definición antropológica del ser humano basada en su inteligencia, ni en sus actos humanos prácticos (praxis), sino también productivos (poiéticos); y, aún más: el “-conocer teórico-”, como se enmarca en la tabla, debe concluir algo cierto, producto de una deliberación práctica (de praxis) y de un objeto (artefacto) que haya partido de un acto productivo, advirtiendo con esto, la cuestión de la factibilidad. Lo más importante es haber encontrado que tanto la praxis, como la poiesis, la práctica y la producción, están definidas en términos de la negatividad y de la necesidad. No basta definir lo producido, como simplemente ‘-sabido-’, sino como ‘-consumido-’, negando la negatividad: afirmando la positividad antropológica de lo humano. Esto se traduce después como afirmación de la víctima; específicamente después de su recuperación que hace de Marx, cuando retoma la categoría de ‘-trabajo vivo-’.

La poiesis es una referencia indispensable para pensar la economía en sentido estricto. Pero es una producción práctica (poiesis-praxis, donde se delibera para producir algo para alguien) y una práctica poiética (praxis-poiesis, donde a partir de un producto como el maíz se reparte simétricamente en una comunidad), dado que son codeterminantes y se encuentran enmarcadas en el ámbito de lo factible, en el ámbito de las posibilidades que atraviesan la reflexión teórica. Su planteamiento queda establecido adecuadamente cuando se considera la cuestión de la producción; de otra manera, la economía sería mera reflexión formal, sin referencia material, desde lo cual se delibera toda la producción. Ciertamente, lo formal y lo material se deben articular, pero ambos ámbitos

son igualmente importantes al considerar el campo económico. La filosofía de la liberación es quizá la primera escuela de pensamiento filosófico que toma en consideración esta especificidad material en su estudio.

c) Hoy en día el mayor problema al que se enfrenta la humanidad es la devastación natural del planeta que, simultáneamente lleva consigo la devastación de la dignidad humana. Ambos, humanidad y su circunstancia material, son dos aspectos del modo de vida terrestre. Día a día, vemos el drama que provocan las fluctuaciones climáticas, pero también el cinismo de quienes optaron por el suicidio presente anulando la posibilidad de que las generaciones futuras opten su responsabilidad a decidir. En los años que hacemos alusión en el título de este trabajo, aparecen acontecimientos significativos como la “-crisis del petróleo-”, la implantación del “-neoliberalismo-” en Chile (que ahora se muestra masivamente en contra de su continuidad militar), el primer impulso institucional sobre la “-sustentabilidad-” con el “-informe Brudtland-”, los trabajos más significativos sobre la desaparición de la capa de ozono atmosférico, los primeros avances computacionales para cuantificar la devastación actual y futura mediante extrapolaciones (que han resultado muy precisas), el cambio radical de minerales que definieron el extractivismo de hoy en día, entre muchos otros más.

Las circunstancias actuales nos exigen pensar los temas de manera diferentes a las habituales, sobre todo porque el discurso hegemónico de la “-sustentabilidad-” se agotó desde hace mucho tiempo, pero continúa siendo predominante debido a que lo sostiene tanto el liberalismo en lo político, como el capitalismo en lo económico. Y es justo aquí, donde el pensamiento crítico irrumpe para poner en crisis (negativamente) lo que se da por sentado (en la totalidad). En este sentido, y de manera frontal, se debe hacer explícito lo que el pensamiento del *mainstream* académico toma como “-obvio-”, como lo “-ya dado-” e “-incuestionable-”; en nuestro caso, la vida material, que en su menesterosa dinámica debe ser afirmada. Teóricamente, debe también ser articulada a todos los otros aspectos de la vida. Cuando hablamos de la “-espiritualidad-” no podemos negar la materialidad del cuerpo; de la misma manera, que cuando hablamos de lo sublime de la música, no podemos negar la importancia de los instrumentos musicales en cuya materialidad interactuamos con ellos. Por eso, el énfasis en la materialidad.

Todo aquel pensamiento que evada el tema material, debe ser tenido como ideológico en el sentido de que metodológicamente omite una referencia material a lo “negativo-”, y a la “necesidad-” material, y por lo mismo cae en un subjetivismo extremo que tiene posibilidad de pronunciarse por la vida humana material en comunidad. Dicho sesgo se manifiesta en el acento formal de la economía (capitalismo reducido a la crematística que tanto criticó Aristóteles, los escolásticos franciscanos y jesuitas, y actualmente la economía ecológica, etcétera.). En su aspecto político mediante el reduccionismo de las elecciones “democráticas” donde todo es una mera cuantificación estadística que sustituye la deliberación política y la cuestión de la representatividad y participación de los ciudadanos plenos, comprometidos, con liderazgo nato. El neoliberalismo es una ideología que pretende asumirse como una política sin pueblo (como mera gestión legal), pero también como una economía sin límites naturales (como gestión de indicadores formales macro sin referencia material). Muy por el contrario, el pueblo necesitante lo está demostrando ahora con los miles de chilenos que han salido a la calle para arriesgar lo poco que les dejó el primer experimento latinoamericano de implantación del neoliberalismo por medio de una dictadura. El énfasis material de la producción en la filosofía de la liberación dusseliana, en un principio se asumía como “latinoamericana-”; sin embargo, posteriormente se asumirá como “mundial-”, debido a la universalidad de sus preceptos que podrán ser verificados, evaluamos, contrastados, por la praxis de liberación que se manifiesta de muchas formas en diversos puntos del planeta.

No es extraño que cada vez haya más activistas relacionados con la ecología (cuestión eminentemente material, productiva) que han sido asesinados, como Paulo Paulino Guajajara (de Maranhão, Brasil, recién asesinado el 1 de noviembre, mientras redactamos este trabajo; perteneciente a una organización llamada, *guardiões da floresta*). Pero también pueblos enteros, a lo largo y ancho del planeta, creando la migración forzada más grande de la historia. Un verdadero éxodo ecológico. No es lo mismo *producir desde*⁶⁶ y *para la vida* (como los pueblos originarios), que *producir para el capital* (como la agroindustria). Esto pone en crisis a todo el capitalismo mundial y la red de Estados sometidos a los designios de un

66 Intentamos una respuesta en la crítica a la *biopolítica* actual en, Téllez, E., “§33. Voluntad material de vida del pueblo y el problema político ecológico”, en: Dussel, E. [2020].

puñado de corporaciones privadas. La teoría que estamos construyendo debe proveer, por un lado, las estrategias adecuadas para trascender el estado actual de exclusión de las mayorías planetarias y, por otro, proveer la justificación teórica de lo que dicta la práctica. El joven militante que sale a la calle arriesgando su vida (como en Haití, Nicaragua o Chile), o el que resguarda el último resquicio de dignidad en su hábitat propio (como Berta Cáceres, o Guajajara, o los mayas en el sureste mexicano), con la esperanza de cambio, nos lo exige. Ahora.

Referencias Bibliográficas

Beorlegui, C. [2004], *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao: UD.

Bergson, H. [2007], *L'évolution créatrice*, 1a. ed. crítica de F. Worms, París: PUF.

Dussel, E. [1973], *Para una Ética de la liberación latinoamericana*, Tomo I, 1a. ed. mexicana, 2014, México: Siglo XXI.

Dussel, E. [1974], *Método para una Filosofía de la Liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, 2a. ed. de 1991, México: UG.

Dussel, E. [1977], *Filosofía de la Liberación*, 1a. ed. FCE, 2011, México: FCE.

Dussel, E. [1984], *Filosofía de la producción*, Bogotá: Nueva América.

Dussel, E. [1994], *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, 2a. ed., Bogotá: Nueva América.

Dussel, E. [2016], *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*, Madrid: Trotta.

Dussel, E. [2020], *Política de la liberación*, tomo III, Madrid: Trotta. (próxima publicación)

Ellacuría, I. [1996], *Escritos filosóficos, tomo I*, San Salvador: UCA.

Ellacuría, I. [1999], *Escritos filosóficos, tomo II*, San Salvador: UCA.

Hegel, G. W. F. [2017], *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio (1830)*, ed. bilingüe de R. Valls Plana, Madrid: Abada.

Hegel, G. W. F. [1970], *Phänomenologie des Geistes*, b. 3, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Hinkelammert, F.; y, Mora, H. [2001], *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana. Preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva*, San José: DEI.

Hyppolite, J. [1953], *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, París: PUF.

Levinas, E. [1971], *Totalité et Infini. Essai sur l'Exteriorité*, París: Nijhoff.

Levinas, E. [1978], *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, París: Nijhoff.

Levinas, E. [1991], *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, París: Grasset & Fasquelle.

Ricoeur, P. [1967], *Histoire et vérité*, París: Seuil.

Roig, A. A. [1981], *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México: FCE.

Salazar Bondy, A. [1995], *Dominación y Liberación. Escritos 1966-1974*, ed. de Orvig, H. y Sobrevilla, D., Lima: FLCH de UNMSM.

Sartre, J.-P., [1943], *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, édition corrigée avec index par A. Elkaïm-Sartre, París: Gallimard

Sartre, J.-P., [1960], *Crítica de la Razon dialéctica, (precedido de Questions de méthode)* Tomo I. *Théorie des ensembles pratiques*, París: Gallimard

Zea, L. [1974], *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México: Joaquín Mortiz.

Zea, L. [1976], *Dialéctica de la conciencia americana*, México: Alianza.

Zubiri, X. [2008], *Sobre la esencia*, 2a. ed., original de 1962, Madrid: FXZ-Alianza.

Zubiri, X. [2005], *El hombre: lo real y lo irreal*, original de 1966, Madrid:

Enrique Téllez Fabiani

FXZ-Alianza.

Recibido: Setiembre 2019

Aceptado: Octubre 2019

Entrevista

¿Es posible una vida trans-capitalista? Entrevista a Horacio Cerutti Guldberg¹

Oscar Martínez²

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

OscarMartsal@gmail.com

Introducción: La presente entrevista a Horacio Cerutti Guldberg desarrollada por Oscar Martínez (UNMSM) en el transcurso de su pasantía universitaria realizada en la Universidad Nacional Autónoma de México, se efectuó el 9 de diciembre del 2016 en la Ciudad de México. Este diálogo gira en torno a su último libro *Posibilitar otra vida trans-capitalistas* publicado en la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad del Cauca en el 2015. La obra está constituida por un conjunto de conferencias expuestas en años pasados por distintas universidades latinoamericanas. Se dialoga sobre qué es lo trans-capitalista y qué opciones

-
- 1 Nació en 1950, Mendoza, Argentina (naturalizado como ciudadano mexicano el 18 de febrero de 1993). En 1973 se graduó como Licenciado y Profesor (Maestro) en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. En 1978 como Doctor en Filosofía por la Universidad de Cuenca, Azuay, Ecuador. Ya en 1976 fue Becario de Posgrado en la Fundación Bariloche, Río Negro, Argentina, y en 1986 Becario de Postdoctorado Fundación Alexander von Humboldt, Nürnberg, Alemania. En la fecha de 1968, inició sus labores docentes en Mendoza, Argentina, para que en 1973 ya sea Profesor en diferentes Universidades: Nacional de Salta, Argentina; de Cuenca, Ecuador; Pedagógica Nacional en México. Finalmente, de 1980 a la fecha es Catedrático de la Universidad Nacional Autónoma de México e Investigador en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y El Caribe (antes Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos) y Profesor de Filosofía Latinoamericana, Historia de las Ideas y Filosofía Política en la Facultad de Filosofía y Letras. Es uno de los principales pensadores de la filosofía de la liberación, sin embargo, como el más crítico de la corriente propone una filosofía para la liberación.
 - 2 Estudiante de filosofía de último año en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Director del grupo Pedro Zulen inscrito en el Vicerrectorado de Investigación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (2016). Integrante del comité editorial e investigador de la revista de filosofía peruana y latinoamericana, *Solar*. Miembro del Grupo Interdisciplinario Social Latinoamericano (GISLAT). Ha realizado una pasantía en la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha participado en distintos eventos nacional e internacionales. Ha publicado *Repensar a Augusto Salazar Bondy* (2015) y distintos artículos nacionales e internacionales. Sus líneas de investigación giran en torno a Karl Marx, Enrique Dussel, Salazar Bondy, Aníbal Quijano, José Carlos Mariátegui, el pensamiento decolonial, la filosofía de la liberación y el pensamiento peruano en general.

nos brinda frente a los problemas actuales de la humanidad.

Entrevista

Oscar Martínez: Muchas gracias por su agradable presencia y por dedicarnos unos instantes de su valioso tiempo. Teniendo en cuenta su última publicación, *Posibilitar otra vida trans-capitalista*, queremos preguntarle, en primer lugar, cuáles son problemas principales que conlleva el capitalismo, cuáles son sus rasgos perjudiciales, que justifiquen la propuesta de pensar una vida trans-capitalista.

Horacio Cerutti: Muchas gracias, Oscar, por la gentil entrevista. El fruto principal del capitalismo es la destrucción de la vida, como tal. No solo la humana, sino todo lo que puede considerarse vida. Su capacidad de auto-regenerarse le permite explotar y saquear todo lo habido y por haber. Todo es convertido en objeto de mercadeo: seres humanos, animales, plantas, naturaleza en general. ¿Cómo hacer factible una vida sin vida alrededor? Incluso esos poquitos dizque humanos que se benefician de esta explotación, no tendrán ni cómo mantenerse. Lo peor de este sistema es que sus reglas rigen todo y esto produce una sumisión inaceptable de seres a situaciones nada favorables para su reproducción. Incluso propuestas que pretenden rebasar estos límites quedan, finalmente, atrapadas en sus mismas reglas y sometidas a sus intereses, que son solo intereses de pequeños grupos a nivel mundial; grupos integrados por aquello/as que se benefician a costa de todo. Peor, todavía, es que quienes padecen de diversos problemas suelen recurrir a las mismas reglas del sistema —que ya están introyectadas— para buscar salidas y, por supuesto, no las encuentran. Así está ocurriendo con la política, como vemos a nivel mundial. Me refiero a la política desprestigiada de aquellos que mercadean con ella. Es todo lo que nos envuelve, nos rodea, nos somete lo que está exigiendo que propongamos otra forma de organización de la vida en este mundo. Y lo enfatizo, porque no es factible hacerlo solo en un lugarcito, aunque pequeñas experiencias siempre han habido y no hay que desconocerlas o invalidarlas sin examinarlas con todo cuidado con el fin de ver qué podemos aprender de ellas y qué errores no hay que repetir.

Oscar Martínez: ¿Qué es el trans-capitalismo, es todavía el capitalismo, es lo mismo que el socialismo propuesto por los marxistas, es la liberación política que usted propone desde una filosofía para la liberación?

Horacio Cerutti: Justamente no es el capitalismo, aunque todavía ese maldito sistema pueda conservarse y con sus metamorfosis representar un inmenso riesgo continuo. Es romper con sus reglas del juego y ponerse a construir otro mundo posible, donde la dignidad humana plena y la vida sean factibles. En cuanto al socialismo, tendríamos que examinar las experiencias históricas del socialismo, lo que se ha mal llamado socialismo real. Indudablemente, todas estas experiencias se han ido quedando por el camino, en el sentido de que el sistema capitalista mundial ahí sigue dando lata. Por eso, la noción de trans- alude o pretende hacerlo a romper las reglas del juego de este sistema, a ir más allá, a construir otras reglas que nos permitan vivir como humanos y en contacto con todo lo vivo de otro modo, de manera armónica y reproducible sin dañar ni dañarnos. Solo a partir de transgresiones profundas e integrales podremos avanzar en la construcción de otro mundo posible. Sometiéndonos a sus reglas, no pasa nada, no surge nada efectivamente nuevo. Esa construcción aparece, de entrada, como una ficción inalcanzable, pero está requiriendo todo nuestro esfuerzo y compromiso constructivo para lograrse. Y no sabemos a cabalidad cuánta capacidad tenemos, si no hacemos el intento de comprobarlo. La invitación a transgredir es justamente una convocatoria a probar nuestro potencial transformador y constructivo.

Oscar Martínez: ¿Cómo, de qué manera, desde qué aristas, podemos posibilitar o construir una vida trans-capitalista?

Horacio Cerutti: Ante todo, insisto, en tomar en cuenta nuestro inmenso potencial de invención, creación, construcción de alternativas con capacidad de resistencia y de no dejarnos someter a lo que nos agobia en el día a día. Requerimos poner, con todo lo que somos manos a la obra para irle buscando la vuelta al asunto, que es sumamente complejo. Nuevas propuestas en todas las aristas de la realidad: económicas, políticas, sociales, culturales, psicológicas, simbólicas, religiosas, etcétera. Proponer y poner en práctica para experimentarlas nuevas formas de convivencia, de reproducción, de producción, de intercambio, de con-

vergencias, de creencias, valores, prejuicios, ideales, deseos, anhelos. Al partir de nuestras propias experiencias de lo inaceptable, insoportable, indigno podemos construir otro mundo posible, deseable, de plenitud humana y del conjunto de seres y relaciones energéticas que nos rodean, envuelven y de lo cual formamos parte. Tomar en cuenta nuestra historia —nuestras historias— no es algo superficial, sino decisivo. Quien ignora su historia se arriesga a repeticiones o reiteraciones de inmensos errores o dislates incontrolables. Pero, tomando en cuenta lo sido, lo padecido, lo sobrevivido quedamos en mejores condiciones de idear, imaginar, inventar y construir lo que queremos ser, hacer. Nos permitimos, nos damos chance de reelaborar nuestro entorno y de cuidar —con todo cuidado, perdonando la reiteración insistente— aquello que hace la vida plena y disfrutable. Es responsabilidad nuestra imaginarlo e intentarlo.

Oscar Martínez: Si existe una posibilidad de otra vida trans-capitalista, ¿quién o quiénes, el pueblo, el proletariado y/o el otro, la exterioridad: las mujeres, homosexuales, indígenas, los pobres, etcétera., qué sujetos o individuos serían los encargados de hacer posible el trans-capitalismo?

Horacio Cerutti: Todas y todos, por supuesto que somos mayoría, pero sin duda tendríamos enfrente a los/as dueños/as del poder, quienes se nos enfrentarán o a quienes tendremos que enfrentarnos para posibilitar esa otra forma de vida que sea vida de veras y no mero consumismo sumiso —de sometida/os— y ante el cual solo quedamos objetualizados —convertidos en simples objetos manipulables—. Queremos ser protagonistas y tomar decisiones de modo responsable y pertinente acerca de lo que nos acontece. Por ello, el trabajo es en común y solo juntos/as podremos hacerlo. ¿Es una obra de arte? En el mejor sentido del término y recuperando, también, la muy valiosa noción de artesanía. Especialmente porque exige poner en obra las muy diversas y convergentes capacidades de que disponemos y que solemos dejar pasivas o casi dormidas. Las formas de organización complejas y desde abajo que exige esta transformación serán fruto de nuestra imaginación, pero no evasiva, sino basada en las experiencias indeseables que queremos superar. Por tanto, es proceso de construcción y regeneración permanente y con participación de todas y todos. Esto implica algo que aquí puede parecer muy sutil, pero que la mala experiencia de la democracia liberal

delegativa nos ha enseñado y es que la capacidad de decisión y de participación tiene que ejercerse de modo responsable. Y a todas y todos nos toca hacerlo. Este permite también el importantísimo ejercicio de la autonomía, de dictarnos nuestras propias reglas del juego y de respetarlas con honestidad. Desplegar ese campo energético es justamente lo que nos permitirá construir desde las bases de nuestras sociedades ese otro mundo posible que reclama con urgencia inventiva en lo que se refiere a formas de organización. Pruebas ha habido muchas y podemos apoyarnos en todo ese legado para intentar nuevas modalidades. Movimientos de movimientos, participación responsable, percepción de lo soslayado por quienes se benefician de este mundo depredador y depredado. Reconstruir no es reiterar, sino re-inventar y hacerlo es disfrutable, además de indispensable.

En suma, si no compartimos todas y todos, esta labor, no será factible y seguiremos inercialmente hacia la inmensa destrucción que avanza en el día a día. El respeto mutuo, el reconocimiento de todas y todos, la articulación de voluntades y labores no solo nos hacen sentir parte de, nos permiten ser, hacer, sentipensar a plenitud. Y, sobre todo, probar, ensayar, intentar y darnos cuenta -que nos caiga el veinte- de cuánta capacidad constructiva tenemos y de cómo podríamos desenvolvemos plenamente en otras condiciones, con otras reglas del juego, con otros hábitos, costumbres, creencias. Hacia allá conviene avanzar.

Y podemos avanzar si hacemos convergentes dimensiones que parecen alucinantes: nuestro derecho a desear, nuestros utópicos sueños diurnos, nuestro filosofar para la liberación desde una nueva Abya-Yala retomando también la historia de las ideas filosóficas a nivel mundial y en la región, asumiéndonos como cuerpos senti-pensantes que somos. -

Oscar Martínez: Le agradezco mucho por su tiempo e importantes reflexiones en torno al trans-capitalismo.

Recibido: Setiembre 2019

Aceptado: Octubre 2019

PAUTAS PARA ENVÍO DE TRABAJOS A LA REVISTA SOLAR

Los textos presentados para su publicación en *Solar* deberán adecuarse a las siguientes formalidades, de lo contrario no podrán ser tomados en cuenta:

1. Tratar temas relacionados con la investigación en el campo de la filosofía o temas científico-culturales abordados filosóficamente.
2. Estar escritos en lengua castellana, inglesa u otra previa coordinación con el director.
3. Ser originales e inéditos.
4. Los árbitros, para la evaluación de los textos recibidos, serán dos especialistas externos y de carácter anónimo.
5. El envío será preferentemente por correo electrónico, como archivo adjunto, a solarsophia@yahoo.com. El formato del archivo debe ser DOC, DOCX o RTF.
6. Los textos deben presentar el siguiente orden:
 - a. Título (castellano, inglés u otra previa coordinación con el director), nombre del autor, filiación institucional, correo electrónico y resumen biográfico. (El nombre del autor solo irá en esta primera página, y no deberá repetirse en las ulteriores para asegurar una evaluación objetiva por parte de los jueces.)
 - b. Resúmenes en castellano, inglés u otra previa coordinación con el director de no más de 150 palabras cada uno.
 - c. Palabras clave en castellano, inglés u otra previa coordinación con el director.
 - d. Texto del trabajo.
 - e. Las referencias bibliográficas podrán ser en estilo APA o MLA.
 - f. Para el uso de las citas en cualquier de los textos, se podrán utilizar las normas de los estilos de APA o MLA; además se puede hacer uso de las notas al pie de página para colocar los datos de las referencias de las citas mencionadas en el texto. Estos datos pueden ser el autor, el título y la página, dejando para las referencias la información completa; en ese sentido también están permitidas las locuciones latinas ídem, ibídem, op *cit*, *ibid*. Finalmente, en la referencia debe utilizarse cualquier de los dos

estilos mencionados en el ítem anterior.

7. Principios éticos

- a. El consejo editorial se hará responsable de permitir o no, la publicación de los textos enviados.
- b. Los editores enviarán los textos a revisión ciega para garantizar la originalidad de los artículos.
- c. Los autores deberán evitar cualquier mala práctica de transcripción de la información (plagio o autoplagio) en el sentido de las citas y las referencias, de incurrir en ello se retirará los textos y se evitará su publicación posterior en la revista.
- d. Los revisores deberán declarar expresamente si tienen algún conflicto de interés cuando reciban los textos.

SOLAR

Director

Revista de filosofía iberoamericana

www.revistasolar.org

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR
EN DICIEMBRE DE 2019
LIMA - PERÚ