

Revista semestral de Filosofía, Año 7, Núm. 10, Mayo 2010

  
**PIEZAS**  
en diálogo filosofía y ciencias humanas



Los **caminos** de la  
**enseñanza**  
**filosófica**

En el contexto de la **formación**  
**religiosa-sacerdotal**

# Los **caminos** de la **enseñanza** **filosófica**

En el contexto de la **formación**  
**religiosa-sacerdotal**

© **Derechos Reservados Piezas, en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas,**  
**Instituto de Filosofía, Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México.**

ISSN: 1870-7041

Reserva de Derechos al uso exclusivo del título Piezas Núm. 04-2005-041514591000-102  
Certificado de Licitud de Título 13577  
Certificado de Licitud de Contenido 11150

**Instituto de Filosofía A.C.**  
Zapopan, Jalisco / México 2009

Marcelino Champagnat 2981  
Loma Bonita Sur C.P. 45050  
Teléfonos: 3631 0934 y 3631 0943  
www.if.edu.mx

**PIEZAS en diálogo filosofía y ciencias humanas**

Revista semestral de filosofía  
revista.piezas@if.edu.mx

Impresión  
Prometeo Editores S.A. de C.V.

**ISSN 1870-7041**

Reserva de derechos al uso exclusivo del título  
Piezas núm. 04-2005-041514591000-102  
Certificado de Licitud de Título 13577  
Certificado de Licitud de Contenido 11150

Derechos reservados del autor:

*Los documentos de esta publicación pueden ser reproducidos total o parcialmente, siempre y cuando sean utilizados con fines académicos y se cite la fuente.*

**Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas**, es una publicación del Instituto de Filosofía A.C. (Zapopan, Jalisco, México), con una periodicidad semestral, dedicada principalmente a la filosofía y ciencias humanas articulando en estas disciplinas la esperanza cristiana y la preocupación social. El público al que va dirigido esta revista es aquel interesado en estos campos.

**Correspondencia y canje**  
torresguillen@hotmail.com

**Suscripciones**  
repcioniffim@yahoo.com.mx

## ÍNDICE

- 5      **EDITORIAL**
- 9      **“CREER PARA COMPRENDER” O LA APUESTA DE LA RAZÓN POST-SECULAR**  
Carlos Mendoza-Álvarez
- 21     **LA FILOSOFÍA EN EL INSTITUTO DE FILOSOFÍA**  
Oscar Valencia Magallón
- 31     **LA FILOSOFÍA EN EL IFFIM: UN ACERCAMIENTO A SU MARCHA Y SUS INTENCIONES**  
Luis A. Aguilar Sahagún
- 49     **FIGURAS E IDEAS DE LA FILOSOFÍA EN EL 7º FORO DEL IFFIM**  
Rafael Rivadeneyra Fentanes
- 61     **EMMANUEL MOUNIER: UN FILÓSOFO PERSONALISTA**  
Luis Fernando Suárez Cázares
- 77     **EL SUJETO DE LA FILOSOFÍA Y EL AGENTE EN LA ESTRUCTURA SOCIAL**  
Jaime Torres Guillén
- 95     **LA POBREZA Y LA INEQUIDAD EN MÉXICO**  
Laura Ibarra García
- 109    **¿POR QUÉ NO CRECEMOS? ENTRE LA INCONGRUENCIA Y LA INEQUIDAD**  
Dr. Luis Ignacio Román Morales

# CONOCE Y ADQUIERE

## NUESTRAS NUEVAS PUBLICACIONES

Serie enseñanza:  
manuales y técnicas

**manual de  
metodología  
de estudio**

**Margarita Alfaro López**  
Colab. Miriam Plascencia Flores



**Instituto de Filosofía**

Dialogar para construir... una filosofía para la vida



Han pasado ya cinco años desde que apareció por primera vez **Piezas**, revista del Instituto de Filosofía (IF). En aquel tiempo, 2005, presentábamos a la revista con dos intenciones, a saber fomentar el diálogo y el pensamiento crítico. El talante con que la revista nació, llevaba la idea de integrar puentes para la formación filosófica, un lazo para la comprensión de la realidad y un aliciente para la reflexión interdisciplinar.

En su inicio, el pluralismo como categoría, problema y tema para pensar, fue el primer asunto del que se ocupó la revista. Luego le siguió la temática sobre la tensión que guarda el bien común con los bienes particulares. El arte y la belleza fueron los derroteros por los que se detuvo la reflexión en el número tres de la revista. En el número cuatro, los artículos se centraron en los desafíos que genera la experiencia religiosa en el mundo contemporáneo. En octubre de 2007 quisimos debatir sobre la práctica que hace sentido a nuestro Instituto de Filosofía: la enseñanza de la filosofía. Sobre los derechos humanos y las teorías éticas del mismo tema trató el número seis de **Piezas**, para luego pasar a un diálogo entre la filosofía y las ciencias en el número siguiente. En junio de 2009, fruto del *VI Foro de reflexión Filosófica e interdisciplinar*, que año tras año, el IF realiza, se elaboró una síntesis del debate llevado a cabo en dos días de sesiones bajo el título: *fe y razón hoy, sus desafíos*. Por último, en el número nueve de la revista se redactaron ensayos sobre el hombre y lo humano.

El resultado de estos años de pensar a través de **Piezas**, ha sido de gran motivación para alumnos y maestros del IF. Poco a poco se han integrado éstos a la redacción y debate que la revista empuja. También hemos tenido a nivel local, nacional e internacional, la incorporación de filósofos, científicos, políticos y funcionarios públicos, que han aportado sugerencias, intuiciones, hipótesis, provocaciones y debate al contenido de la misma. Los diez números de ésta, son la prueba de lo que afirmamos. Esperamos que el lector tome en serio su papel y nos sugiera o comente su percepción de lo que han sido estos cinco años de publicación semestral de la revista y nos dé ánimos de continuar en la labor del espíritu, la cual consideramos fundamental en nuestras vidas.

---

Por ahora presento el número diez de **Piezas**. Se trata de un pequeño compendio de lo que sucedió en el *VII Foro de reflexión Filosófica e Interdisciplinar*, celebrado en el IF el 11 y 12 de marzo de 2010. La temática versó sobre *Los caminos de la enseñanza filosófica, en el contexto de la formación religiosa-sacerdotal*. En dicho foro, se invitó a varias instituciones que reunían este perfil. Se les pedía que discutiéramos la idea o imagen de filosofía que guía la enseñanza en sus centros de estudios; deseábamos conocer sus interlocutores, sus instrumentos didácticos y su posición política al respecto.

Dos fueron los ejes de reflexión:

1. Dialogar en torno a la idea de filosofía que guía la enseñanza y bajo la cual se organiza el currículo de estudio de los centros de formación filosófica invitados, así como el instrumento reflexivo con que lo ponen en práctica de cara a sus interlocutores.
2. Reflexionar los elementos convergentes, divergentes y sugerentes de la imagen de filosofía que los centros de estudio transmiten, para ubicar las tareas que la enseñanza-aprendizaje de la filosofía les plantea en el contexto de la formación religiosa sacerdotal.

Las escuelas, centros o universidades invitadas fueron: el Centro de Estudios Filosóficos Tomás de Aquino (CEFTA), la Universidad Intercontinental (UIC), el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), el Instituto Franciscano de Filosofía (IFF) y el anfitrión, el Instituto de Filosofía (IF - IFFIM).

En dos días de trabajo, se intentó como lo dice Rafael Rivadeneyra, en su síntesis que aparece en este número, esbozar con más claridad la idea de filosofía en la enseñanza en el contexto señalado. La tarea no fue fácil, el mismo Rivadeneyra al cerrar su síntesis data con que “la enseñanza de la filosofía en los contextos de subjetividades precarizadas, se presenta no sólo como un reto, sino como un *logos* que pide adecuación, ajuste y precisión, de nuestras altas pretensiones”. Como sea, el evento se llevó a cabo con éxito. El material de esto se encuentra en el contenido de este número.

Invitamos pues al lector a abrir **Piezas** con el encuadre que Carlos Mendoza pone en la mesa de discusión: “*Creer para comprender*” o *la apuesta de la razón post-secular*;

---

y revisemos las respuestas que, desde varios ángulos presentaron los participantes de este foro.

También, como es costumbre en **Piezas**, anexamos una temática de colofón que permite diversificar los artículos y por ende, el contenido de la revista; además, dentro de la misma, se encuentran las memorias del *Segundo Espacio de Análisis Social* realizado el 17 de febrero de 2010 bajo la temática del decrecimiento económico y social de México.

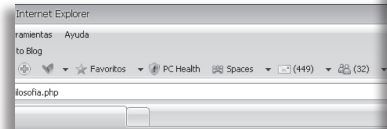
Con este esquema de presentación, nos congratulamos de estos diez números de la revista **Piezas**, y fortalecemos el espíritu de la persistencia para que éste continúe por el tiempo de la cultura, la crítica, el pensamiento y las ideas que se necesitan en épocas de incertidumbre.

El Director.



# VISITA NUESTRA PAGINA

## www.if.edu.mx





## “CREER PARA COMPRENDER” O LA APUESTA DE LA RAZÓN POST-SECULAR

Carlos Mendoza-Álvarez\* OP

### Introducción

Hace un año el foro anual del *Instituto de Filosofía* estuvo dedicado a las difíciles relaciones entre la fe y la razón en el contexto moderno. Entonces pude plantear las coordenadas del debate en el contexto de la recepción de la Carta Encíclica “Fides et ratio” del Papa Juan Pablo II, documento en cierto modo programático para las instituciones de enseñanza filosófica y teológica en la Iglesia católica. Señalaba entonces la importancia del famoso número 48 de dicho documento pontificio, donde aparecen problemáticas al fin reconocidas por el magisterio del Obispo de Roma como cruciales para la labor filosófica en tiempos moderno-tardíos:

En este último período de la historia de la filosofía se constata, pues, una progresiva separación entre la fe y la razón filosófica. Es cierto que, si se observa atentamente, incluso en la reflexión filosófica de aquellos que han contribuido a aumentar la distancia entre fe y razón aparecen a veces gérmenes preciosos de pensamiento que, profundizados y desarrollados con rectitud de mente y corazón, pueden ayudar a descubrir el camino de la verdad. Estos gérmenes de pensamiento se

---

\* Dominicó. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (México) Doctor en teología por la universidad de Friburgo en Suiza y *Privat dozent* de la misma institución. Académico de la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México donde es también coordinador del programa Institucional Fe y Cultura.

encuentran, por ejemplo, en los análisis profundos sobre la percepción y la experiencia, lo imaginario y el inconsciente, la personalidad y la intersubjetividad, la libertad y los valores, el tiempo y la historia; incluso el tema de la muerte puede llegar a ser para todo pensador una seria llamada a buscar dentro de sí mismo el sentido auténtico de la propia existencia. [...] No es inoportuna, por tanto, mi llamada fuerte e incisiva para que la fe y la filosofía recuperen la unidad profunda que les hace capaces de ser coherentes con su naturaleza en el respeto de la recíproca autonomía. A la *parresía* de la fe debe corresponder la audacia de la razón.<sup>1</sup>

A nuestro juicio, las problemáticas filosóficas seleccionadas como prioritarias por el documento pontificio denotan un aprecio por las corrientes que estuvieron en boga en el pensamiento personalista y existencialista occidental cristiano del siglo XX. Pero la encíclica ignoró las corrientes filosóficas laicas y secularizadas, tales como la filosofía de la acción y el nihilismo deconstruccionista, pasando también por alto los intentos de la hermenéutica y la pragmática modernas que exploraron los caminos de la subjetividad y sus potencias de experiencia abiertas a la trascendencia.

Si bien *Fides et ratio* señaló los problemas del idealismo y del existencialismo europeos, no asumió su aporte a la comprensión de la subjetividad moderna con la conciencia de sus límites de vulnerabilidad, con la consiguiente apertura al otro, al mundo y a la trascendencia. Además, descalificó de entrada al pensamiento posmoderno (pre)juzgándolo y descalificándolo como relativista.

Desde esta perspectiva crítica, es importante subrayar asimismo que el documento en cuestión mucho menos tomó en cuenta el pensamiento filosófico latinoamericano<sup>2</sup> con

- 
1. JUAN PABLO II. Carta Encíclica “Fides et ratio” sobre las relaciones entre fe y razón, Vaticano, 14 de septiembre de 1998. URL: [http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/\\_PB.HTM](http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/_PB.HTM) [Fecha de consulta: 11 de mayo de 2009]
  2. Véase una visión comprehensiva del pensamiento crítico en estas tierras, no exenta de clasificaciones polémicas y omisiones significativas, pero al fin y al cabo una empresa encomiable. Se trata de la más reciente obra del filósofo mendocino y sus colaboradores: DUSSEL Enrique, MENDIETA Eduardo y BOHORQUEZ Carmen. *Historia del Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y “Latino” (1330-200): historia, corrientes, temas y filósofos* Siglo XXI/CREFAL, México, 2009 1111 p.

su búsqueda de comprender lo real desde la vertiente de la exclusión, el sufrimiento y la muerte de los excluidos por los sistemas de totalidad. Hubiese sido de suma importancia considerar esta corriente de pensamiento, porque es una de las que logra barruntar de manera significativa los signos de los tiempos por los que Dios empuja la historia a su plena realización en Jesucristo a partir de la memoria de las víctimas.

## La filosofía en contexto de la globalización

Al reflexionar en esta ocasión sobre los caminos de la enseñanza de la filosofía en el contexto de la formación religiosa sacerdotal, se impone considerar el contexto del cambio de paradigma cultural en el que nos encontramos en los albores del siglo XXI.

En efecto, se trata de considerar con atención el tránsito de la sociedad tecnocientífica a la *sociedad del conocimiento*, como la describió M. Corbí<sup>3</sup> en Cataluña hace unos años. Sociedad de redes que ya había sido descrita, con una original y potente clave de lectura, por I. Illich<sup>4</sup> desde los años 70 del siglo pasado en Cuernavaca. Ambos autores, visionarios cada uno en su momento, apuntaron a la descripción de un cambio sustancial en el modo de constitución de la subjetividad posmoderna. Por un lado aparece la amenaza para el sujeto moderno emancipado de ser absorbido por los sistemas de control de la información y de la producción de bienes. Por otro, se hace más complicada esta experiencia debido a la globalización del mercado y de la información. En este escenario de la sociedad mundializada crece la complejidad al menos en tres ámbitos constitutivos de lo social: (i) los mecanismos de producción con la distribución internacional del trabajo, (ii) la articulación de procesos de conocimiento en redes que rebasan las instituciones tradicionales de educación como la familia, la escuela y la empresa; y (iii) el creciente aprecio por la infabilidad del individuo en su microhistoria como defensa ante los metarrelatos de totalidad que prevalecieron en el siglo XX.

---

3. Cf. CORBÍ, MARÍA. *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses* Herder, Barcelona: 2007, 350 p.

4. Como heredera de la Revista *Ixtus*, en el momento presente de la cultura mexicana la Revista *Conspiratio* asume esta visión de Iván Illich como crítica de la cultura. Véase un número completo de esta nueva revista, dedicado a las ideas del gran pensador croata, radicado por largo tiempo en Cuernavaca, como visionario de los tiempos por venir. ILLICH Iván. “La era de los sistemas. Conversación con David Cayley” en: *Conspiratio* núm. 2 noviembre-diciembre de 2009 pp. 26.38.

Dada entonces la profundidad del cambio de paradigma civilizatorio que vivimos en tiempos de la globalización y la exclusión, la enseñanza de la filosofía en tiempos posmodernos no puede ignorar estas problemáticas cruciales para la subjetividad colapsada. En este sentido hemos de proseguir la conversación con una serie de corrientes de pensamiento filosófico, mismas que sería preciso incorporar como parte de la siempre inacabada interlocución entre filosofía y demás ciencias humanas. Se trataría de dialogar así, en este contexto, con la hermenéutica de la polisemia del lenguaje (P. Ricoeur), la ontología relacional (P. Knauer), la pragmática de la acción comunicativa (H. Peukert y E. Dussel), la filosofía de la “acción y la pasión históricas” (J.C. Scannone) y también con la filosofía de la religión post-secular (J. Milbank), por señalar los autores que, a nuestro juicio, son los más representativos de estas problemáticas contemporáneas.

En ese nuevo escenario, es preciso ponderar asimismo el argumento nihilista en su profundidad de análisis de una existencia *agónica*, por medio del método deconstruccionista y de una apertura a la mística apofática. No podemos permanecer atrapados en la descalificación del nihilismo posmoderno, sin conocer a fondo su génesis histórico-filosófica, su apertura a la experiencia *agónica* y su alta consideración por las tradiciones místicas de la humanidad como el último reducto de la conciencia de la Nada. El nihilismo no es solamente el discurso equívoco que tanto descalifican sus detractores, sino que representa el estadio de la razón occidental que mira los *límites* de la subjetividad y, por esa mediación, se abre a la trascendencia en un sentido apofático, al modo de una analogía extrema.<sup>5</sup>

## **Pensar lo religioso en contexto post-secular**

Ahora sugerimos algunas problemáticas fundamentales, a nuestro juicio, para pensar críticamente la subjetividad posmoderna y su relación con la fe cristiana. En su momento, el objetivo de la razón secularizada consistió en una feroz crítica a la ontoteología. Ésta fue la trinchera principal en la que la modernidad post-nietzscheana

---

5. Un estudio de las principales corrientes críticas de la modernidad que hoy se abren a una nueva racionalidad post-secular, abordadas desde la perspectiva de la teología fundamental, puede verse en una obra de próxima aparición: MENDOZA-ÁLVAREZ Carlos. *El Dios escondido de la posmodernidad. Memoria, deseo e imaginación escatológica*. Ensayo de teología fundamental posmoderna (Guadalajara: SUJ, 2010) [en prensa].

basó su ataque al primado de lo real *teologal*. Pero al mismo tiempo, el siglo XX fue el escenario para la aparición de un sujeto azorado ya que fue testigo de cómo la expulsión de la trascendencia generó sus funestas consecuencias en la manipulación de las personas y de la naturaleza. Y así como la Cristiandad se derrumbó estrepitosamente con las inacabadas luchas de emancipación modernas, así la Modernidad instrumental, reducida a la sola inmanencia, se colapsó también, llevándonos al borde del abismo de la destrucción del planeta.

Se trata entonces de rescatar la centralidad de la teología como “discurso de la negación del dominio” según lo ha propuesto recientemente J. Milbank<sup>6</sup>. Pero para lograrlo, parece imprescindible proponer caminos para salir de los *impasses* de la razón posmoderna. Se trata de “volver a la cosa misma” ciertamente como afirmaron la fenomenología primero y el nihilismo después. Pero hay que hacerlo sin olvidar la densidad antropológica de lo real: la subjetividad extrema marcada por la *labilidad* y el *deseo mimético*.

Tal comprensión ha sido posible gracias a la conjunción de la fenomenología y la teoría mimética que *piensa lo religioso no violento como único garante de la posibilidad de la paz*. Ahí radica la *verdad* del cristianismo que habría que interpretar en tiempos de la razón post-secular y que es una provocación para la filosofía en su perpetua indagación por la inteligibilidad de lo real. Verdad del Evangelio que ciertamente no ha de confundirse con la defensa de un modelo de Cristiandad ya superada.

La urgencia de pensar de manera crítica *lo real teologal* R. Girard la describe de manera clara y contundente:

Pablo dice: “Decidí no conocer otra cosa, cuando estaba entre ustedes, excepto a Jesucristo y éste crucificado” (1 Corintios 2:2). Los profesores universitarios piensan que esto significa una declaración anti-intelectual, pero no se trata de ello en absoluto. Significa más bien que la Cruz es la fuente de todo conocimiento de Dios algo que los teólogos creen y del ser humano también lo que no necesariamente los primeros comprenden. Pablo entiende esto. Y la idea de Satán superado por la Cruz es una idea esencial que desafortunadamente, en Occidente cristiano, ha sido

---

6. MILBANK JOHN. *Teología y teoría social. Más allá de la razón secular*, Herder, Barcelona, 2000, p. 22.

vista con desconfianza por considerarla mágica e irracional, y ha traído resultados equivocados. La Cruz destruye el poder de Satán como “príncipe de este mundo”, lo que significa el poder de desatar la violencia a través del mecanismo del chivo expiatorio. Satán aun permanece con nosotros, pero solamente como fuente de desorden. Indirectamente, sin embargo, a causa de nuestra incapacidad de vivir sin chivos expiatorios, el Cristianismo es una fuente de alteración en nuestro mundo. El Cristianismo no deja de decir que nuestros chivos expiatorios no son más que víctimas inocentes. El Cristianismo muestra que los culpables son los asesinos de los chivos expiatorios y aquellos que aprueban sus asesinatos. Permítanme concluir repitiendo lo que ya he dicho. Esta compasión por la víctima es el significado más profundo del Cristianismo. Siempre seremos miméticos, pero no tenemos necesariamente que convertirnos en rivales miméticos. No tenemos necesariamente que acusar a nuestro prójimo, podemos aprender, en su lugar, a perdonarlo.<sup>7</sup>

El argumento que aquí proponemos se inspira directamente a la filosofía posmoderna con su crítica a los sistemas de creencias y de moral. Su tarea consiste en discernir los elementos de alteridad y transcendencia que son constitutivos de la subjetividad expuesta. Si bien algunos autores como E. Troeltsch en el siglo XIX y luego R. Girard mismo más recientemente ya postularon la necesidad del *rebasamiento* de la religión arcaica para comprender lo real desde la inteligencia cristiana de la víctima perdonadora, nos queda a nosotros resolver ahora en este contexto del colapso de la sociedad planetaria la espiral creciente y alocada de la violencia: migratoria, criminal, mediática, racial, de género, religiosa y ecológica. Y en medio de todo ello hacernos la pregunta por el sentido de lo sagrado no sacrificial en medio de tales escombros.

De aquí se sigue otra problemática propiamente ética. La dialéctica teonomía-autonomía pareció prevalecer en la lucha de la modernidad secularizada contra los vestigios de la Cristiandad occidental. En el mundo globalizado se está dando paso ahora a la búsqueda de un referente de sentido y de responsabilidad ética que capacite a los seres humanos fragmentados para cierta convivencia social con sentido de esperanza real y no ingenua. Algunos denominan a este orden de coexistencia intersubjetiva “espacio público” basado en la negociación y el consenso, donde parece prevalecer cierta *heteronomía* que

---

7. ANTONELLO PIERPAOLO & DE CASTRO ROCHA JOÃO. *Evolution and Conversion. Dialogues on the Origins of Culture* Continuum, New York, 2007 p. 262 [traducción del autor].

salvaguarda la diversidad de todos los participantes, cada uno desde su identidad propia, como única posibilidad de sobrevivencia de todos en la inclusión de las diferencias.

Finalmente, como tarea filosófica en proceso, se encuentra el ámbito de la *ontología relacional* como un acercamiento fenomenológico pertinente en estos tiempos del fragmento para dar razón de la constitución del sujeto débil y su relación constitutiva al otro. En este enfoque disciplinario de la subjetividad, resalta el trabajo filosófico que en los últimos años se realiza para comprender la experiencia cristiana de *donación*<sup>8</sup> como uno de los principales lugares del diálogo fe y razón.

En suma, nuestro tiempo trata de plantear, a nuestro juicio, las condiciones de posibilidad de la subjetividad posmoderna y sus potencias de experiencia: mimética, cognitiva, ética, estética y religiosa también. En la constitución de la subjetividad posmoderna cada una de estas dimensiones despliega su potencialidad como un horizonte de vida y de comprensión del sujeto lábil, en el seno del espacio público incluyente, como garantía de un porvenir para todos.

## Pensar la fe en el contexto regional

Nos encontramos pues ante el nuevo *logos* de la globalización que incluye lo religioso de una manera nueva. Pensar globalmente y actuar localmente se ha ido convirtiendo en una práctica cognitiva, ética y espiritual necesaria para sobrevivir. Este problema con muchas aristas nos pide, de manera inédita en la historia Occidente, desarrollar un pensamiento filosófico *intercultural*, donde la razón moderno-tardía se abra a otras sabidurías, a saber: la de los pueblos originarios, así como al pensamiento filosófico y teológico surgido en Atenas, Jerusalén o Benarés. Para lograrlo, sería conveniente generar líneas comunes de investigación entre las instituciones de enseñanza de la filosofía y

---

8. A este respecto dice Marión comentando la descripción fenomenológica de la comprensión de la verdad hecha por San Agustín: “Si la verdad ya no realiza solamente como un enunciado (donde el espíritu permanece como un tercero entre la cosa y la predicación), ni como una manifestación del fenómeno por sí mismo (del cual espíritu sigue siendo la condición de posibilidad), sino como un examen del exceso de la evidencia, que tan directamente pesa sobre mí que no puedo sino soportarla en la medida en que la amo, entonces no sabría llevarse a cabo únicamente en la teoría, precisamente porque es necesario amarla para soportar su conocimiento”. MARION Jean-Luc. *Au lieu de soi. L'approche de Saint-Augustin* PUF, Paris, 2008 p. 195 (traducción del autor).



la teología en cada país y región del planeta, interesadas en indagar en las tradiciones religiosas el *fondo* de verdad del que cada una es portadora.

Pero no hay que olvidar la urgencia de pensar cómo es posible la sobrevivencia. En concreto, para los seres humanos se trata de pensar sin demora la problemática de la edificación del espacio público y del papel de *lo espiritual* en esta aventura de los consensos<sup>9</sup>. No se trata de una vuelta a las antiguas teocracias, aunque haya quien así lo afirme aun, sino de una interpretación de la centralidad de la religión en la definición y la praxis de la subjetividad, la intersubjetividad y la coexistencia. Un derivado de tal problemática será, sin duda, la fundamentación de los derechos humanos más allá de una visión meramente religiosa, pero tampoco solo secularizada, sino tal vez *heterónoma*. Sugerimos esta idea en el sentido de la radical asunción de la finitud humana en la lógica de la kénosis del Logos divino como la inclusión de la creación toda en la única economía salvífica. Se trata de sugerir otras palabras para designar aquella realidad mimética de conversión, superando el sacrificio, que analizó R. Girard en su constitución antropológica como solución al enigma de lo real sacrificial.

Sería conveniente abordar, en consecuencia, el problema de la violencia, ya señalado anteriormente, como uno de los ejes temáticos del análisis interdisciplinario entre instituciones católicas de educación superior. Aquella negación del otro afecta lo social, pero también la identidad religiosa y de género, que se encuentra atrapada hoy en círculos de criminalidad, narcotráfico y coacción del Estado, sin olvidar la manipulación de los medios electrónicos. Además, se hace más acuciante este problema por cuanto denota la banalización del mal al exponerlo como espectáculo de lo cotidiano, sin mayor trascendencia que el agobiante recuento de los muertos.

---

9. En este sentido avanza la línea de investigación “Pragmática de la experiencia religiosa posmoderna” del Departamento de Ciencias Religiosas de la UIA Ciudad de México. Un coloquio en octubre del 2009 abordó precisamente el tema de la contribución de la fe cristiana al mutuo reconocimiento como tarea antropológica relacional, de política participativa y de experiencia religiosa no sacrificial, en el contexto posmoderno mexicano y global. Véase: MENDOZA Carlos (coord.). *La participación de los cristianos en la construcción del espacio público* UIA, México, 2010 [en prensa].

A fin de generar vínculos interinstitucionales de promoción de la investigación sobre estas problemáticas interconectadas, existen redes de análisis tales como *Imitatio*<sup>10</sup>. Ahí, a partir de la propuesta de R. Girard, se desarrolla un campo de investigación internacional con la participación de investigadores, universidades e instituciones sociales, en torno a la imitación como paradigma de acción y de interpretación de los fenómenos físicos, psíquicos, antropológicos, sociales y religiosos.

En suma, y como expresión más radical del retorno de lo religioso en las sociedades post-seculares, la problemática que parece inevitable abordar en las instituciones de formación filosófica de inspiración cristiana es la cuestión de aprender a *pensar filosóficamente la revelación cristiana*, con toda su carga de sentido existencial, antropológico, hermenéutico, ético y místico.

La obra que, hace un siglo, llevaron a cabo filósofos de origen judío al pensar críticamente las intuiciones, vivencias e ideas fundantes de la fe de Israel, ha mostrado de manera cabal que la revelación de una tradición religiosa es fuente altamente valiosa de significación y de sentido que ha de ser pensada por la filosofía.

De manera análoga a lo que hicieron los pensadores judíos modernos, filósofos de origen cristiano en la Francia del siglo pasado por ejemplo como J. Maritain, M. Blondel y P. Ricoeur hicieron algo similar al pensar la encarnación con todas sus implicaciones filosóficas. Más recientemente, la fenomenología de la donación de J. L. Marion, así como la teoría del deseo mimético de R. Girard y la hermenéutica analógica de M. Beuchot, son indicios valiosos, actualmente en curso, de una investigación filosófica abierta a la revelación cristiana que no cesa de indagar lo real.

---

10. Puede consultarse el portal en la red donde se informa sobre los proyectos de investigación en curso: <http://www.imitatio.org/> [Fecha de consulta: 22 de abril de 2010].

## Lo que está por venir

“Crear para comprender” fue aquella frase magistral de San Anselmo de Cantorbery<sup>11</sup> quien, en plena Edad Media, abrió las posibilidades a la razón para abrirse a lo universal desde la fe sentida y pensada. En estos tiempos de la razón post-secular se antoja ser ésta una de las tareas intelectuales prioritarias para la inteligencia de la fe cristiana, pero en un nuevo contexto de globalización, de sociedades multiculturales, democráticas e inclusivas.

Volver a *pensar al Dios encarnado*, con toda la radicalidad cosmológica (J. Polkinghorne), ontológica (J. L. Marion), antropológica (R. Girard) y epistemológica (J. Milbank) que requiere, es atreverse a dejar “santificar la inteligencia” (M. D. Chenu) como parte de la obra de salvación divina que todo lo abarca, incluida la razón, desde el ser amoroso de Dios.

La problemática de la *comunión en la diferencia* se presenta así como el referente histórico último en el cual pensar la subjetividad, la intersubjetividad y el horizonte de la esperanza posible en tiempos del colapso de los metarrelatos. El cristianismo, como lo señalaron J. Milbank y R. Girard por distintas vías, no puede renunciar a su talante profético delante de los ídolos que suplantán al Dios verdadero aunque éstos vengan de la razón, la emoción o el mercado. Ni tampoco puede dejar de comunicar la *verdad que salva* y que radica en la renuncia a todo metarrelato de omnipotencia para aprender a vivir con los otros más allá de la rivalidad.

Por su parte, la teología fundamental posmoderna no puede tampoco apartar sus ojos de este abismo del colapso del sujeto moderno para contemplar ahí el Misterio amoroso de lo real que se devela como experiencia de donación en la *gratuidad* no

---

11. Un adagio que remonta a San Agustín: “Tú decías: ‘entienda yo y creeré’. Yo, en cambio, decía: ‘cree para entender’. Surgió la controversia; vengamos al juez, juzgue el profeta; mejor, juzgue Dios por medio del profeta. Calleemos ambos. Ya se ha oído lo que decimos uno y otro. ‘Entienda yo, dices, y creeré’. ‘Cree, digo yo, para entender’. Responde el profeta: ‘Si no creyereis, no entenderéis’. ¿Pensáis amadísimos, que dice cosa de poca monta quien afirma: ‘entienda yo y creeré’? ¿Qué tratamos de hacer sino que crean, no quienes son incrédulos, sino quienes aún tienen poca fe?” SAN AGUSTÍN, Sermón XLIII. Pero que luego será desarrollado sistemáticamente por San Anselmo en su célebre Prosligion.

recíproca, asimétrica. En ese campo semántico se despliega la *analogia fidei* como tarea siempre inacabada de pensar lo real desde su negación histórica porque en ella aparece lo divino.

Ambos campos del conocimiento, filosofía y teología, no son las alas por las que el espíritu se eleva a las alturas de la Verdad revelada, como si ésta fuese un Logos desencarnado. Para nosotros que vivimos en un contexto latinoamericano, inserto en la aldea global, filosofía y teología son *los pies* con los que se exploran los caminos de esta tierra nuestra: donde florecen la palabra y el corazón verdaderos de aquellas víctimas de la historia, sujetos débiles que han hecho de su exclusión principio de esperanza para todos.

# CONOCE Y ADQUIERE

## NUESTRAS NUEVAS PUBLICACIONES

Serie enseñanza:  
manuales y técnicas

la  
**comunidad**  
de  
**aprendizaje**  
Gabriel Morales Ramírez



**Instituto de Filosofía**

Dialogar para construir... una filosofía para la vida



## LA FILOSOFÍA EN EL INSTITUTO DE FILOSOFÍA

Oscar Valencia Magallón<sup>1</sup>

**Resumen:** Enseguida presento una propuesta de definición de idea de filosofía en función de tópicos que hablan sobre los intereses y continuos del proceso de configuración de comunidad de aprendizaje en el Instituto de Filosofía (IF), los cuales se han manifestado como encabezados de contenidos en foros, la revista *Piezas* y el Espacio de Análisis Social. Esta presentación intenta, a través de la explicitación de los sentidos de varios tópicos, dar cuenta de los derroteros del pensar, el cuestionar y el hacer filosófico en el IF enmarcados dentro del proceso de configuración de su identidad institucional.

**Conceptos clave:** Idea de filosofía, pluralismo, ejercicio filosófico humanizante y la enseñanza de la filosofía.

### Presentación de la idea de filosofía que refleja algunos caminos y metas del proceso de constitución de la comunidad de aprendizaje en el IF

Los tópicos significativos que pueden dar cuenta de dicho proceso y por los cuales ensayamos nuestra idea de filosofía son:

---

1. Licenciado en Filosofía por la Universidad Intercontinental y ganador del galardón “Ducet et Docet” que otorga la misma a graduados destacados. Maestrante en psicoterapia psicoanalítica por la Asociación Psicoanalítica jalisciense y psicoterapeuta. Actualmente realiza una investigación sobre los efectos psicológicos de la experiencia migrante, en algunos condados de Estados Unidos de Norteamérica. Profesor en IFFIM, UMG Y UVM de diversos cursos en el área de Filosofía, Psicología y Cultura.

*1. Pluralismo, 2. La raíz de la existencia y toma de postura personal, 3. La crítica como nota esencial de la filosofía, 4. Ejercicio filosófico humanizante, 5. El pensar y el ser metafísico, 6. Ejercicio de interpretación y comprensión y 7. La enseñanza de la filosofía: una idea de filosofía que cualifique.*

Desarrollaré los tópicos mencionados, enunciando qué entiendo por éstos bajo la dirección de los sentidos que han tomado en el proceso de conformación institucional del IF. Después, con el fin de proponer mi perspectiva sobre la idea de filosofía dentro del IF, resaltaré algunos de estos sentidos y los pondré en relación unos con otros bajo dos vertientes: en relación con su qué y su para qué; es decir, relacionaré el sentido de estos tópicos presentándolos como constitutivos y luego presentándolos como constituyentes de la idea de la filosofía dentro del IF.

*1. Pluralismo.* Asumimos una idea de filosofía que se ve interpelada por el pluralismo y que se concibe, en primera instancia, como el espacio de lo plural, el hogar de lo no-idéntico; en segundo término, el pluralismo como lo distinto de la palabra puesta, establecida y limitante. Lo anterior no sólo atendiendo una dimensión conceptual, discursiva, de argumentos, sino más bien haciendo referencia a una idea de filosofía que concibe el pluralismo como el ejercitarse sobre lo plural en la acción.

Una idea de filosofía que reflexiona por el pluralismo a partir del reconocimiento de la insuficiencia de su palabra como establecedora del saber último sobre los otros y lo otro: lo plural implica escapar de la certeza de la totalidad como primera acción e intención; hablamos de una idea de filosofía que encuentra en su método y objeto la riqueza, objetivos y alcances últimos en diálogo con otros saberes; una filosofía que se considera a sí misma deudora de las palabras de los otros saberes antes de instalarse en condiciones de hablar sobre lo real. Esto no implica desconfianza sobre los alcances de la filosofía, sino autocrítica y conciencia histórica de los vicios de la filosofía especulativa, descarnada e ideologizante, que al dejar de lado otras voces excluye al hombre mismo, refugiándose endeblemente en su univocidad, en sitios ajenos a la pluralidad de lo real.

*2. La filosofía surgida de la raíz de la existencia y toma de postura personal.* Una idea de filosofía que se siembra en la raíz de la existencia, de una existencia que se encuentra

vislumbrándose a sí misma no como un objeto sobre el que pensar, sino como una serie de dinamismos sobre los cuales sentir, esperar, desarrollar, cultivar, dirigir, contemplar, lograr.

La filosofía entendida como una forma especial de tematizar la existencia personal y la experiencia en cuanto tal, tanto de la vida cotidiana, como la que se abre a las perspectivas de las ciencias particulares. Así entendida, la filosofía es la forma crítica y radical de las condiciones de posibilidad de lo real en su conjunto.<sup>2</sup> Lo inmediatamente mencionado no sólo toca a un ámbito de fundamentación epistemológica acerca de la comprensión de lo que está fuera de mí, indagando por los modos y las facultades de percepción de lo real, sino que atañe al hondo y primario sentido de la existencia que se encuentra de frente a sí misma desinstalada de la imagen conformada en la que suele mirarse y sobre la cual opera. En ese intersticio, en ese espacio, en dicha disrupción es donde aparece la pregunta por las condiciones de nuestra existencia y la existencia de lo otro, sobre el movimiento interno que quiere hacerse cargo, de algún modo, de lo que implica la realidad en sí misma, tanto en su ser como en su sentido, no de un modo restrictivo, sino total. Esta es la raíz de la dimensión crítica, del talante inquiriente del ser del hombre sobre lo que le rodea.

3. *La crítica como nota esencial de la filosofía.* Una filosofía de la que brota la crítica luego del asombro. Pero no una crítica enraizada y dirigida *a filias excluyentes o a fobias excluidas*. Sino una crítica entendida como el ejercicio de hacer distancia de lo dado y desinstalarse de lo cotidiano, opaco y mecánico, que sin este ejercicio termina por configurar una imagen abstrusa de lo real que todo lo totaliza. Una acción de distancia y desinstalación, de negación de la experiencia enajenante; pero una crítica entendida como una acción con dirección, que vira sobre ámbitos diferenciados de la realidad para posibilitar su tratamiento y hacer certera la efectividad de los cuestionamiento radicales.

Si la finalidad de la crítica se dirige hacia la producción de respuestas, éstas deben ser buscadas con anticipación, y el ejercicio filosófico solicita la labor de análisis y delimitación del objeto. Nuevamente la importancia del diálogo con otros saberes y la

---

2. Vid., RODRÍGUEZ Eudoro, *Introducción a la Filosofía: una perspectiva latinoamericana*, Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 1986, 129-138.



necesidad de evaluar los modelos epistémicos en los que el ejercicio del filosofar se instala o desea desinstalarse. Estos modos de instrumentalizar la crítica son aquellos que se pueden fomentar y cultivar en una comunidad de aprendizaje. Los objetos de reflexión pueden estar derivados en los múltiples tópicos a lo que lo real nos remite; sin embargo, el modo de dirigir la crítica no sólo responde al orden del preguntar, sino que también genera un código del modo de preguntar y de las modalidades esperadas de respuesta. Es decir, también es posible elegir el tipo de crítica, es necesario.

4. *Un ejercicio filosófico humanizante.* Una idea de filosofía humanizante que se concibe como potenciadora del ejercicio de responsabilidad que tiene el hombre de hacerse y hacerse en deuda de los que se encuentran imposibilitados o excluidos de la posibilidad del hacerse. Aquí la idea de lo humanizante abre la dimensión de una idea de filosofía que descansa sobre pretensiones éticas. Esta idea de filosofía considera lo humanizante más allá de la complementación, realización, superación y desarrollo material de lo humano; es decir, no sólo aquello que forma lo subjetivo, sino aquello que entiende lo humanizante necesariamente en correlación con el otro, esa realidad primera desde la cual se origina el pensamiento: pensamos por los otros, desde los otros y para los otros.

El otro siempre será, en alguna medida o sentido, tanto objeto de mí pensar como el destinatario del mismo. Y no sólo en el origen o la etiología del pensar se encuentra el otro, sino principalmente en la correlación entre pensamiento y acción; y un polo de esta correlación, la acción, me coloca en el umbral del destinatario de mi intención: el otro. Y aclaro que no hablamos de una idea de filosofía afín a la conceptualización e interés por los constitutivos de la relación con el otro solamente en conceptos como virtud, gratuidad, libertad personal, etc., sino, más bien una idea de filosofía que muestra su intencionalidad en conceptos como justicia, liberación, deshumanización y realización humana. Lo primero podría entenderse como el otro puesto ante mí de manera simétrica, lo que daría cuenta de una ética entre iguales. Pero damos foco al pensamiento que parte de lo segundo: pensar una ética primordialmente entre desiguales. Una ética en solidaridad con las víctimas, de las cuales nos reconocemos parte y de las que debemos también asumirnos, según corresponda, como victimarios. Es decir, una idea de filosofía en perspectiva de relación con los otros en la asimetría, en lo no puesto, en el no-ser que inquiera a la reflexión del ser-deshumanizantes en las prácticas. Una idea de filosofía que se pregunta por su ser ideologizante y paralizante del *status quo*; una idea de filosofía que vigila y sospecha sobre la propia participación en la no-humanización.

Pero, ¿cuáles son las experiencias últimas y de base que impiden los proyectos humanizantes? ¿Qué de originario habrá en la existencia que impide las utopías también originarias de una conciencia que se piensa en términos de realización? ¿De dónde surge la urgencia y tarea de humanizarnos? Es decir, ¿cuál es su raíz? Estas cuestiones abren a reflexiones filosóficas radicales, a donde atañe una idea de filosofía que inquiera por el fundamento, que nos dirige al pensar metafísico.

5. *Una idea de filosofía que se asume desde el pensar y el ser metafísico.* Hablamos aquí de una idea de filosofía que incluye como fundamental el ejercicio de reflexión sobre la metafísica. Y no desde modelos de metafísica interpretados como últimos, concluidos, sobre los cuales no queda otra cosa más que su cognición y asimilación; interpretaciones de la metafísica como lo dicho y no como el decir, como lo hecho y no como el haciendo. Es decir, aquí consideramos una idea de filosofía que valora el pensar metafísico, las dimensiones metafísicas del hombre y la reflexión por el ser de estos, como dinamismos que encuentran su hacerse dentro de las formas vitales de la cultura, la sociedad y el mundo. No una idea de filosofía en relación con una metafísica de lo dado y esencial inmóvil, sino una metafísica como el pensar mismo, como dimensión fundamental humana y también como exigencia que genera, configura, dibuja, formaliza y actualiza el ser del mundo y el ser del hombre.

Y escapamos también de una reductora consideración exclusiva de experiencias metafísicas surgidas de la experiencia subjetiva, personal, individual, sucedidas desde el ser del hombre mismo y que se entienden únicamente desde él. Asumimos una idea de filosofía que se abre al pensar metafísico de aquellas realidades que pueden sugerirse a la experiencia personal como trascendentes, distintas de mí; realidades que son puestas ante la experiencia humana como fundantes e iluminadoras del sentido de lo propio. Aquello que pone en horizonte la finitud humana y echa a andar la reflexión sobre el infinito y su huella en el mundo. Y lo infinito entendido como la dimensión del Absoluto, de Dios, a la que es posible acceder por la reflexión, incluso también cuando ésta se encuentra contenida en formalizaciones dentro de la experiencia de lo religioso, sobre lo que también se puede decir, reflexionar, investigar, fundamentar. Y estoy mencionando un núcleo de interés principal del IF. Interés que se atiende en el tratamiento de lo religioso en diálogo con diversas disciplinas que lo tienen como su objeto, que generan claridad, análisis, explicación y conocimiento sobre el mismo, dentro de los alcances

y límites particulares. Y es desde el espacio de los límites de dichas disciplinas que la filosofía inicia y labora el ejercicio de fundamentación, validación, valoración, crítica y análisis de la naturaleza de lo religioso, definiendo así su peculiaridad en relación con otros saberes; aludimos aquí a la Filosofía de la religión. Con esto, termino por explicar los derroteros que toma el tratamiento de lo trascendente a la reflexión y el abordaje de lo religioso en relación con otras disciplinas dentro del IF. Pero establecer la existencia, objetividad e importancia de la reflexión sobre lo religioso o el Absoluto no son el único camino de acceso, y mucho menos agotan las pretensiones humanas del conocer sobre estas realidades. Conocer no sólo se constituye en el verificar, validar y justificar, sino que también se complementa como proceso integral cuando introduce en su consideración los ejercicios de significar, de comprender, de interpretar.

6. *Filosofía como ejercicio de interpretación y comprensión.* No sólo una idea de filosofía que dé cuenta de la naturaleza de los objetos desde lo interdisciplinar, sean estos objetos religiosos, sociales, económicos o tecnológicos, sino que también hablamos de una idea de filosofía que indaga en términos de comprensión del mundo, en búsqueda por los significados que las diversas objetivaciones humanas ofrecen al ejercicio del interpretar. No hablamos sólo de un mundo de lo dado puesto para ser conocido por el ejercicio filosófico de análisis y crítica, en los planos ontológicos y epistémicos; nuestra idea de filosofía rebasa sólo la pretensión del conocimiento último y radical de los principios de los objetos de las ciencias, pues se abre a las posibilidades del mundo del sentido, de los símbolos, de ese mundo de lo humano que descansa en la significación, que se realiza a su vez en el lenguaje y que da cabida por la interpretación a todo lo que está dado a la comprensión, llámese esto relación con los otros, historia, sociedad, cultura, persona, el bien, el mal o Dios.

7. *La enseñanza de la filosofía.* Una idea de filosofía que también dé cuenta de los modos de su enseñanza. Una idea de filosofía que se considera producto de una actividad, de una acción, de un ejercicio y, por tanto, de un proceso en movimiento, dinámico, anclado en las dinámicas socioculturales, que toma su material de estas condiciones y que desde las mismas hacen surgir preguntas y respuestas. De este modo se contempla a la filosofía más allá de la academia: no como el producto de lo dicho sobre las grandes cuestiones que inquietan por el ser de lo real, sino como el ejercicio humano de establecerse las tareas pendientes con esos ámbitos que se encuentran en desproporción

del ser de lo dicho y manifiestan el no-ser de nuestras certezas sobre lo real. Es decir, una idea de filosofía que se concibe como la *tarea* de sujetos que radicalizan su no certeza y la convierten en pregunta para dar respuestas, que no conciben las cuestiones como lejanos e infértiles misterios que ven su fin en el catálogo de preguntas que estereotipan al “filósofo”.

Tomamos parte a la vez, por una idea de filosofía que refiere la importancia del uso de los modelos, que no rechaza lo dicho, el camino recorrido, la tradición bajo la desconfianza de maldad y engaño sobre todo aquello que no surja de las certezas personales (que más bien nos habla de las inseguridades de lo propio en relación con lo ajeno) y contextuales. Una idea de filosofía donde se confía en lo que se ofrece para pensar, porque confía encontrar nuevos reflejos de lo propio que proyecten a su vez nuevos encuentros; y hablamos aquí de la importancia de la Historia de la Filosofía. Sabemos que no hay una “Historia”, sino “historias de la filosofía” y que cada cual responderá a intereses teóricos y pragmáticos de quienes las ofrecen, pero que se hace posible desde ellas el rescate y reconocimiento de los modelos del ejercicio del pensar que se nos ofertan con el fin de emprender el camino personal, para iniciar con herramientas el ejercicio propio del pensar filosófico; es decir, el rescate de estos modelos en función de la realización del filosofar.

Una idea de filosofía donde notas tales como la crítica, el asombro, la distancia, la afección, la búsqueda, la intelección, la sistematización, la radicalidad, no sólo implican conceptos a analizar, a clarificar y a depositar en otra mente por el concepto, sino que se instauran como habilidades que deben ser desarrolladas. La filosofía va más allá de una conciencia que se pregunta por su ser desde el vacío espiritual de su sola presencia. La filosofía se piensa desde un cuerpo, y como tal se implica en las dinámicas del ser corpóreo que es el hombre y donde la disposición a la filosofía se forma, se instruye, se modela. Es decir, desde el cuerpo nos instalamos en disposiciones existenciales a comunicar a los demás; y la filosofía implica esta disposición de la existencia de quien transmite para despertar esta disposición en quien se instruye. Nuevamente, una idea de filosofía que se considera la filosofía como producto de un proceso de disposición de la existencia, que trasciende al mero diálogo de conciencias, y que abarca el ser del hombre y su disposición en el mundo como cuerpo. Y un modo de darse esta disposición como cuerpo lo entendemos aquí como habilidades, lo que nos abre a otra dimensión

del considerar la filosofía: sí esto que llamamos filosofar va de habilidades para hacerlo, introducimos la consideración de la cualificación en la filosofía.

Una idea de filosofía que cualifique para el ejercicio filosófico, que genere interlocutores cualificados del filosofar. Y dejaré de lado aquí una inmensa lista de notas de cualificación que podemos enunciar sobre quien realiza la filosofía. Lo que asevera esta idea de filosofía es el carácter cualificador que el ejercicio de la filosofía debe generar en un sujeto. Y figúrese aquí este carácter manifiesto en un sujeto que tiene algo que decir del mundo y al mundo de algún modo específico que lo particulariza de otros modos de incidir sobre él. Es decir, lo que cualifica a alguien en relación con otros se vislumbra en aquello que lo distingue y le sugiere un lugar de influencia sobre las dinámicas de lo real entre todos los sujetos. Y lo anterior se realiza en la experiencia de las notas de la filosofía no como conceptos, sino como vivencias y formas de existencia de un sujeto personal.

## **Modelo de idea de filosofía**

Llegados a este punto, intentaré desarrollar una idea de filosofía que tome su definición a partir de los sentidos de los tópicos sugeridos en la exposición anterior, dialogando con ellos en sus constitutivos (su *qué*), entendiéndolos como constituyentes, como tareas a realizar (su *para qué*). La razón de lo anterior radica en que una propuesta de definición sobre una dimensión de la vida humana, como es la filosofía, no sólo debe tomar en cuenta el significado de su objeto (su *qué*), sino también el desarrollo de este significado mediante la praxis, que dinamiza y dialectiza cualquier definición última de un algo humano (su *para qué*).

Comenzamos con el *qué* y lo que intentamos expresar con ello; finalmente haremos este mismo ejercicio con el *para qué*.

Un *qué* nos liga con el ser de un algo y, en relación con la filosofía, nos vincula con su naturaleza, entendiendo ésta a manera de cualidad, tipo o modelo de filosofía que asumimos y que se compone por elementos que la hacen ser de un modo y no de otro. Pero el *qué* de un algo no es sólo el resultado de la suma de sus componentes como en una operación aritmética, pues, los elementos ordenados y relacionados de un modo peculiar generan un conjunto de constitutivos de un algo. Esto entendemos por el *qué*: este conjunto de constitutivos que ordenados de una peculiar manera refieren un algo.

Como vimos, los tópicos revisados en este artículo nos hablan de un *qué* de ese algo, éstos serán los constitutivos de nuestra idea de filosofía que ahora presento desde esta mirada:

- Lo humanizante y su *qué* entendido como configurador, actualizador;
- lo radical existencial y su *qué* como toma de postura personal, que es ineludible, irrenunciable y formadora;
- lo incluyente de lo distinto y su *qué* como el hogar de lo plural, del valor de otros saberes distintos al propio y la variedad de las prácticas humanas;
- lo que da a pensar más allá de lo dado y su *qué* como lo que rebasa la mirada de lo inmediato y posibilita pensar en términos de lo metafísico (lo religioso, lo estético y la relación finito-infinito que dirige a la pregunta sobre Dios);
- lo que va de una relación con otro y su *qué* como lo que me pone frente a otro y me introduce en una relación de respuesta al otro y pone al otro en la misma condición en relación conmigo;
- y finalmente, una idea de filosofía cualificante y su *qué* como lo que distingue y sugiere un modo de influencia particular sobre las dinámicas de lo real.

He aquí la dimensión del *qué* de los tópicos que evocan la idea de filosofía en el IF. Pero una reflexión radical que se cuestiona las condiciones de posibilidad de la experiencia personal y de lo real en su conjunto no sólo da cuenta del *qué* son las cosas, sino también del *para qué*, eso netamente humano que se instituye desde el universo del sentido, donde las cosas se encuentran en relación con los significados humanos, donde se exige un proceso de comprensión y se origina una dinámica de fines. Y esto es lo que sencillamente nombramos aquí el *para qué*.

El *para qué* parte de un *qué*, y lo coloca en relación de lo progresivo, de lo que mira a un fin, de lo que se pone para comprender, que sí toma una dirección en función del *qué*, de lo que es, pero que no se reduce a ello. El *para qué* rebasa la pretensión meramente designadora sobre el ser de las cosas, pues posibilita, proyecta, dimensiona y genera horizontes sobre lo dado. Por esto, el *qué* de lo humanizante, de lo radical existencial, del pensar más allá de lo dado, etc., debe comprenderse y reconocerse, siempre en dimensión de fin, de una tarea a realizar, de aquello que debe cumplimiento y que exige rebasamiento. El *para qué* entonces en tensión con el *qué*, dialéctica entre lo que está y lo que se desea esté; la dialéctica entre el ser y el no-ser que apunta a la actualización de

ser otro en condiciones de superación; claro, sin dejar de lado las limitaciones de las que participamos en relación a la valoración y al modo de establecer esto último.

Desde el *para qué*, lo humanizante aparece entonces en relación con lo transformador, lo liberador; implicando estas dinámicas sobre lo que va de una relación con otro, imponiéndole dirección y tarea; lo radical existencial y su *para qué* en relación con lo posibilitante, que ejecuta la acción de hacerse propio el ser que incesantemente busca ser otro; lo incluyente de lo distinto y su *para qué* en dirección generadora de nuevos sentidos, nuevos horizontes y la ampliación de saberes generados en los cruces de lo propio con lo distinto, escapando de una particularidad desértica, de un solipsismo mortuorio; lo que da a pensar más allá de lo dado y su *para qué* para envolvernos en el ejercicio de comprensión del sentido que se desprende de lo dado, para inquirir sobre aquello que escapa ante una mirada inmediata y para posibilitarnos el pensar radical sobre lo trascendente, que me permite nuevas y amplias significaciones sobre lo finito cuando éste se pone en relación con lo infinito. Una idea de filosofía cualificante y su *para qué* como aquello que coloca en proceso a un sujeto que incidiendo sobre el mundo genera modelos de crítica, dinamiza tareas sobre el pensar metafísico, sobre el pensar desde lo plural y sobre el ejercicio existencial de interpretación y comprensión desde un ejercicio humanizante. He aquí la dimensión del *para qué* de los tópicos que evocan una idea de filosofía en el IF.

He aquí una propuesta de una idea de filosofía en el IF, que vincula elementos constitutivos (su *qué*), que dan cuenta de su proceso de constitución institucional y los pone en juego como constituyentes de nuevas realidades para el pensamiento, la reflexión y la acción (su *para qué*), dinamizando el presente en proyección de mejores posibilidades de comprensión y experiencia del mundo.



## LA FILOSOFÍA EN EL IFFIM\*: UN ACERCAMIENTO A SU MARCHA Y SUS INTENCIONES

**Luis A. Aguilar Sahagún\*\***

Para hablar de la Filosofía del IFFIM o Instituto de Filosofía (IF) me parece necesario hacer un poco de historia. Por eso, en la primera parte de este trabajo se echa una mirada a la idea de filosofía y de su misión, tal como fue expresada en el primer foro de Filosofía del Instituto (Febrero de 2002), y del desarrollo que ha tenido de esa fecha hasta nuestros días. En un segundo momento, se hace una presentación panorámica de las temáticas abordadas en la Revista de Filosofía del Instituto (*Piezas*). En ellas es posible descubrir modos concretos de entender y hacer filosofía en el Instituto. En un tercer momento se intenta recoger las intenciones e ideales que en el Instituto buscamos hacer cada vez más vida. En un cuarto momento se presenta la idea general que, más recientemente, ha llevado al Instituto a definir su posición con mayor claridad. El último momento es un intento de visión prospectiva.

---

\*El IFFIM (Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México) o Instituto de Filosofía, A. C., es una institución formada por varias congregaciones religiosas católicas (actualmente 15) unidas para ofrecer estudios superiores en Filosofía para sus estudiantes en formación, y de donde recibe también la denominación eclesial de “Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México”. Consúltese en [www.If.edu.mx](http://www.If.edu.mx)

\*\* Licenciado en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac y Doctor en Filosofía por la Escuela Superior de Filosofía de Múnich, Alemania. Autor de los libros: *El creador del Universo*, Librería Parroquial, 1991; *En el límite del Universo*, Universidad de Guadalajara, 1994; y, *El derecho al desarrollo: su exigencia dentro de la visión de un nuevo orden mundial*, ITESO/Universidad Iberoamericana de Puebla, 1999. Actualmente es profesor del Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México (IFFIM), en Guadalajara.



## I

En el IF se ha planteado la pregunta por su identidad filosófica conforme su cuerpo de profesores se fue integrando con personas de muy distinta formación filosófica. Un momento importante de esa búsqueda fue plasmada en el primer foro de Filosofía, celebrado en Febrero de 2002. En él participaron profesores de muy distinta proveniencia. En el IF había unas intenciones claras. Así lo expresó en la inauguración el entonces rector de la Institución, el P. Ricardo Páez msp, en la presentación de las memorias: “nuestro Instituto de Filosofía tiene como objetivo no sólo ofrecer una formación filosófica y en ciencias afines, sino también elaborar una reflexión sobre aquellos aspectos de la realidad que hoy se nos presentan como un reto, tanto por su oferta de oportunidades como de destrucción de la humanidad y su entorno.”<sup>1</sup> El Dr. Páez ya advertía que

“los que componemos el Instituto nos sentimos co-responsables como sociedad civil de dar una palabra fundamentada y lúcida, a la vez que discreta y provisional, que ayude al diálogo entre los agentes de la sociedad civil. Creemos que una razón dialógica, y no sólo en el sentido occidental del término, reducida a la capacidad de los interlocutores de enunciar discursos bien fundamentados, sino más allá. Una razón que dialoga también a partir del rostro del otro, de los actos y las actitudes de los demás, de aquello que aparentemente no tiene importancia por ser marginado: los pobres, las mujeres, los inmigrantes, los indígenas, etc. Anhelamos generar un discurso integrador frente al pensamiento único excluyente de raíz.”<sup>2</sup>

En estas palabras encontramos todo un programa para la reflexión filosófica del Instituto:

- a) Se trata de una filosofía con un a priori ético: La co-responsabilidad social.
- b) El énfasis en la sociedad civil indica que su discurso se abre a las exigencias de la racionalidad pública.
- c) La palabra de la filosofía ha de estar fundamentada: esto supone las máximas exigencias de rigor crítico; palabra lúcida: supone un pensar atento a lo real en

---

1. Cfr. Instituto de Filosofía, Memorias del Foro. Los Retos del Siglo XXI a la Filosofía, Guadalajara, 2002, p. ix.

2. *Ibid.* p. ix.

su complejidad y profundidad; palabra discreta y provisional; supone una auto-limitación en las pretensiones así como una auto-conciencia de los límites del propio discurso. Lo que en el Instituto pueda pensarse tendría que ayudar a los agentes de la sociedad civil a dialogar, a entenderse unos a otros.

- d) Esto supone el cultivo de una razón dialógica. En el Foro hubo ponencias en este sentido: El Mtro. Gabriel Morales insistió, por ejemplo, en la importancia de pasar del Logos al diálogo como camino de comprensión más genuina. La Mtra. Mónica Velasco propuso la comunidad de indagación que se ha desarrollado sobre las bases de filósofos como Charles Sanders Pierce, John Dewey, Mathew Lipman, entre otros. La Dra. Velasco, por su parte, señalaba la importancia de la comunidad de aprendizaje para el desarrollo de habilidades de pensamiento, de investigación y de interpretación rigurosa. Este tipo de comunidad tiene una dimensión afectiva y ética, en la que el encuentro con el otro es cotidiano. Por su parte, la Mtra. Eneyda Suñer ponderaba la importancia de educar para el diálogo para los filósofos, el diálogo capaz de engendrar común unión.<sup>3</sup> Este señalamiento tiene un trasfondo tanto pedagógico como filosófico que ha tenido una incidencia en la manera de entender la filosofía hasta el día de hoy, y que aún habrá de ser explorada como campo de investigación.<sup>4</sup>

Precisión y rigor lógicos, en la Escuela de Aristóteles y Tomás de Aquino, Personalismo, Hermenéutica y fenomenología como aproximaciones metodológicas a los fenómenos culturales y sociales, importancia de una reflexión antropológica amplia y seria, búsqueda de la interdisciplinariedad y formación de un pensamiento crítico, capaz de identificar los supuestos y las implicaciones de un pensamiento, ideología o propuesta política<sup>5</sup>, son algunas marcas significativas que han quedado en la tradición de este Instituto desde su fundación en 1949 por quienes estuvieron al frente de él, sobre todo a partir de 1970.

---

3. *Ibid.* p. 21.

4. De hecho, varias de las tesis realizadas por los alumnos muestran un marcado interés por pensadores que han abierto la filosofía del diálogo –como Martin Buber o Hans-Georg Gadamer, que muestra una notable afinidad con las intenciones de la formación filosófica de los religiosos y misioneros.

5. Este aspecto se enfatiza y de ejercita en materias del área curricular dedicada al estudio de la historia de México y sus diversos aspectos culturales, políticos, económicos, y de las materias que se avocan a la filosofía política, de la economía y de la cultura.

El P. Juan Molina, ex-rector de este Instituto, descubría al IF como una “institución desafiante.” Entre las exigencias que señala, está la de que éste no ceda a la tendencia de las instituciones a la instalación<sup>6</sup>; a que “el pensamiento rebasa la limitación”, tanto del tiempo como de las condiciones de estudio y de trabajo; a “resurgir como árbol podado a mayor conciencia, responsabilidad, profundidad”<sup>7</sup>; a no permanecer indiferentes, como Instituto, frente a los enormes problemas, dificultades y tragedias humanas. En su participación el P. Molina constataba que “una hermenéutica que se orienta por la analogía nos abre perspectivas de encuentro y de pensamiento y abordaje de las grandes preguntas de nuestra realidad social.” Con ello hacía suya la propuesta del Dr. Mauricio Beuchot, cuya participación en el foro abrió los horizontes de la hermenéutica analógica. El Dr. Beuchot, en efecto, había señalado la importancia de la hermenéutica como lenguaje común que usan los filósofos en la actualidad para comprenderse entre sí, en un tiempo en el que la hermenéutica se ha extendido tanto porque “ya nadie entiende a nadie”.<sup>8</sup>

El filosofar del IF debe tener, según afirmaba el Mtro. Gabriel Falcón Morales, “un profundo sentido humanizador, afirmando el pensamiento que, siendo libre, nos libera de lo peor de nosotros mismos, para seguir construyendo un mundo más justo y solidario”.<sup>9</sup> El Instituto, afirmaba Falcón “pretende hacer este diálogo desde el ámbito de una filosofía encarnada y que apunte a transformar la realidad”.<sup>10</sup> Transformar la realidad supone la reflexión metódica y crítica de los problemas humanos y sociales; interpretación profunda de los mismos; señalamiento de soluciones a través de la participación ciudadana.<sup>11</sup>

El P. Juan Molina concluía, hace ocho años, expresando su deseo de que las búsquedas del “Instituto estuviera atento a descubrir los paradigmas que nos permitan un mejor acercamiento a la realidad, para así colaborar desde la praxis, en discretos focos de transformación de la misma”.<sup>12</sup>

6. MOLINA ANCONA, JUAN, “Pinceladas del Instituto de Filosofía”, en *loc. cit.*, p. 72.

7. *Ibid.* p. 73.

8. BEUCHOT, M., “La hermenéutica analógica. Reflexiones desde la filosofía”, en *loc. cit.* p. 3.

9. FALCÓN MORALES, GABRIEL, “Filosofar hoy”, en *op. cit.* p. xx

10. *Ibid.* p. xxi.

11. *Ibid.* p. xxi.

12. *op. cit.* p. 74.

Desde entonces hasta el día de hoy el IF ha seguido buscando su identidad filosófica. Año con año profesores y alumnos nos vemos apurados a esclarecer qué es lo que hacemos y para qué.

Los foros ulteriores son un indicativo de que la manera de hacer filosofía en el IF está directamente ligada a preocupaciones que enfrenta nuestro mundo: *Los caminos de la paz en un mundo convulsionado* (2004); *El desafío de lo religioso en nuestro tiempo: mutaciones, desplazamientos y significados* (2005); *La constitución del sujeto: entre tradición y ruptura* (2007); *Fe y Razón hoy, sus desafíos* (2008); *Los caminos de la enseñanza de la filosofía*, que tuvo lugar en Abril de este año. Aquí es necesario mencionar los Espacios de Análisis Social, en los que se ha buscado un diagnóstico tanto de la realidad del desempleo (2008) como de los problemas del crecimiento económico en el país (2009).

## II

Por otra parte, al considerar las temáticas de la Revista PIEZAS, que es el medio por el que el IF busca difundir el pensamiento de sus profesores y de otros connotados investigadores, es posible identificar, desde su nacimiento (Agosto 2005) un hilo conductor: El punto de partida es el pluralismo, tanto filosófico como ideológico y religioso, en el contexto de la formación de religiosos de cara a problemas ética y socialmente relevantes. La enseñanza de la filosofía como formación (Octubre 2007); La Ética y los Derechos Humanos (Mayo 2008); las formas de diálogo concreto entre filosofía y ciencias (Enero 2009), el diálogo fe y razón, vistas en el contexto actual (Junio 2009), y la reflexión sobre el ser humano desde muy distintos ángulos, tanto filosóficos como religiosos y políticos (Diciembre 2009). Los enfoques y las disciplinas desde los que se abordan los temas son diversos, y dan cuenta tanto de la riqueza de instrumentos de análisis y pensamiento a los que es necesario acudir en nuestro tiempo al aproximarse a los fenómenos que se busca analizar y comprender. Así mismo, las temáticas específicas y sus enfoques metodológicos, ponen en evidencia el pluralismo como signo del tiempo. Un pluralismo que marca la identidad filosófica del IF. ¿Cómo mantener el carácter sistemático de un pensamiento que necesariamente ha de enfrentarse con el pluralismo en todas sus formas? ¿Cómo evitar el eclecticismo? ¿Cómo evitar la disolución de la filosofía en discursos reflexivos y analíticos que buscan significatividad en el campo de lo público, lo eclesial, lo civil? Esos discursos tienen referentes empíricos

inevitables. En estricto rigor no se ha logrado clarificar el objeto propio de la filosofía, porque hemos de reconocer que este depende de unas opciones que están lejos de ser compartidas tanto en el debate de la Academia filosófica, como de los profesores que conformamos este instituto.

La importancia de no perder como punto de referencia la formación de los alumnos, nos ayuda a comprender que, este Instituto de Filosofía, lo es fundamentalmente **para la formación** filosófica de religiosos. El Ordenamiento de Estudios, ya en su segunda fase, es la plasmación de esta trabajosa búsqueda. Ese referente orientador y normativo convive en tensión con la filosofía viva que ocurre todos los días en las aulas y en los pasillos de este Instituto.<sup>13</sup>

La orientación filosófica no puede desconocer lo distintivo de las escuelas en las que nos hemos formado quienes aquí colaboramos. Así, profesores formados en el pensamiento del filósofo Xavier Zubiri, han dado un aporte significativo a la configuración y temáticas del currículo del IF. El *realismo radical* de este pensador, su diálogo crítico con la tradición, con la ciencias, y con la filosofía contemporánea, han ayudado a replantear los problemas que la escolástica y la neo-escolástica responde en ocasiones de manera repetitiva y poco adaptada al modo de pensar y plantear los problemas en la filosofía contemporánea. Ellos han hecho presente, así mismo, el ímpetu liberador de las ideologías continuado por el Ignacio Ellacuría.

---

13. En un estudio significativo de la trayectoria institucional seguida por el IF desde su fundación hasta el año 2007, el P. Luis Fernando Falcó Pliego, Rector del mismo, constataba, en su diagnóstico, por parte de los docentes, unas resistencias “para ir más allá de un estilo ecléctico, escasamente preocupado por la unidad de la enseñanza y por la adquisición de esquemas conceptuales e interpretativos críticos y congruente entre sí, donde se priorizara no tanto la discusión racionalista, sino las intenciones formativas del proyecto educativo.” (Cfr. FALCÓ PLIEGO, Luis Fernando, “El camino del Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México. El desafío de formar en la vida religiosa con la filosofía” en *Piezas, Revista semestral de Filosofía*, Año 4, Num. 5, Octubre 2007, p. 14 y 15. Estas dificultades, junto con la de formular y desarrollar la propuesta académica-curricular institucional, concretada en ejes de enseñanza interconectados, articulados, progresivos y congruentes ha encontrado un momento importante de concretización normativa en el Ordenamiento de los Estudios de Filosofía en el IFFIM (2006 y 2009).

La presencia de profesores provenientes de la Universidad de Guadalajara ha enriquecido la perspectiva histórica y crítica de la filosofía a partir de un conocimiento cercano de las fuentes, sobre todo del pensamiento moderno y posmoderno. Esta aportación nos ayuda a plantear las coordenadas ideológicas desde las cuales se ha reflexionado sobre el momento que atraviesa la cultura actual, y nos reta a superarlas con creatividad.

### III

Afortunadamente la filosofía no se identifica con la suma de sus fórmulas académicas. El filosofar es profundamente humano, por eso, en el IF buscamos que esté al alcance de cualquier persona suficientemente madura. Es algo que ejercemos todos los humanos cuando tomamos consciencia, con asombro, del hecho de nuestro existir y nos preguntamos por su “sentido”. Cuando nos hacemos preguntas que rebasan el ámbito en que las respuestas resultan obvias en la cultura en que vivimos. Cuando, por ejemplo, nos hacemos preguntas sobre el origen, que no tienen ya respuesta satisfactoria en el repertorio aceptado de saberes científicos. O cuando, con vistas a trazar nuestro proyecto de vida o actuación, nos preguntamos por lo que sería bueno, más allá de las pautas técnicas admitidas o de los modelos de vida aceptados.

Todos los humanos filosofamos a veces, mejor o peor. Quizá también todos tenemos ya, aunque sea implícita, una cierta estructura de principios a los que acudimos al intentar responder con coherencia a nuevas preguntas como las mencionadas que se nos pueden plantear. Tenemos que reconocer que muchas veces lo que se nos impone es la perplejidad. La realidad de la vida plantea más preguntas de las que podemos responder. Filosofar es algo estrictamente personal. Pero filosofamos en diálogo con otros, frente a otros, con ellos. Al compartir nuestras perplejidades en comunidad podemos aprender que eso que las provoca forma parte de la realidad. En este sentido puede decirse que hay una filosofía que se desarrolla en el diálogo y a través de él. Para hacerlo bien es muy útil conocer con cierta amplitud lo que han filosofado otros en los temas sobre los que reflexionamos. De esta manera se evitan esfuerzos inútiles, se escarmienta ante fracasos ajenos y se pueden recabar aportaciones valiosas. La disyuntiva entre “aprender filosofía”, que pone el acento en el saber o los contenidos, y “aprender a filosofar” es, en realidad, falsa. Podemos decir, citando a Hegel:

Cuando se conoce el contenido de la filosofía, no sólo se aprende a filosofar, sino que ya se filosofa realmente. El modo triste de proceder, meramente formal, este buscar y divagar perenes, carente de contenidos, el razonar y especular asistemáticos tienen como consecuencia la variedad de contenido, la vaciedad intelectual de las mentes. El que ellas nada puedan... El modo de proceder para familiarizarse con una filosofía plena de contenido no es otro que el aprendizaje. La filosofía debe ser *enseñada y aprendida*, en la misma medida en que lo es cualquier otra ciencia.<sup>14</sup>

Se podrá acumular luz (indirecta) sobre la propia reflexión, que podrá ser mejor comprendida por otros al relacionarla con las suyas ya conocidas.

La filosofía que ejercemos comienza por ser un ejercicio de articulación de las preguntas que descubrimos en nosotros, enfrentados a nuestra propia experiencia de vivir y que los avances de la ciencia y de la técnica nos van planteando. La filosofía es ese ejercicio. Una vez articuladas las preguntas, irles dando respuesta, la que parezca más razonable. No hay conocimiento o experiencia que escape a la reflexión filosófica. Para ello en el Instituto se propone el conocimiento de la historia del pensamiento filosófico, contextualizado en su época, como una manera de responder a los problemas que la tradición ha planteado o respondido a su modo. El filosofar es un ejercicio de conciencia crítica y concentración en la “conciencia lingüística”.<sup>15</sup>

La articulación de las preguntas supone la articulación de las respuestas. Es lo que buscamos cuando hablamos de un pensamiento sistemático. La sistematicidad, el orden, no viene dado por un “sistema” previamente adoptado. Es una tarea que se nos impone a todos: docentes y alumnos; un andamiaje que buscamos construir juntos, en una comunidad de aprendizaje, y que supone que los que enseñamos y los que aprendemos contamos con la luz de la inteligencia para dar unidad a lo que proponemos, descubrimos,

---

14. HEGEL G.W.F., *Escritos pedagógicos*, p. 139 y ss, citado por Guillermo Obiols, *Una introducción a la enseñanza de la filosofía*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2008, pp. 62-63. Subrayados como aparecen en la cita.

15. Cfr. GÓMEZ CAFFARENA, JOSÉ, *El Enigma y el Misterio*, Trotta, Madrid, 2007. La inteligencia humana es co-extensiva con la sensorialidad, órgano de un básico arraigo en lo real. El lenguaje es lo que permite a la inteligencia desplegar sus virtualidades culturales. La filosofía se desarrolla en un medio lingüístico.

discurrir, preguntamos y respondemos. La sistematización no es una tarea concluida, sino el quehacer cotidiano de la vida académica y de estudio.

Entendemos la filosofía como una búsqueda racional, tomando a la razón en un sentido amplio, en donde, por una parte, se da una prevalencia lingüística sobre, por ejemplo, la imaginación o el sentimiento; por otra parte, la razón apela a la legalidad interna (“lógica”) de sus articulaciones, sin desconocer el papel de otros aspectos del ser humano. Buscamos el rigor científico propio de la crítica, pero no a costa del sentimiento o la imaginación, que nos abren a cuestiones fundamentales acerca del “sentido” de la vida, de las cosas, de la historia, etc. Por ello buscamos que la filosofía se guíe por pautas metódicas equilibradas que eviten la unilateralidad. Esto no significa dar cabida a una tolerancia acrítica, incompatible con la autenticidad filosófica.

La filosofía que procuramos ejercer e inculcar en los alumnos busca ser:

-**críticamente realista**: que tenga por “real” tanto nuestra vida de sujetos conscientes como el mundo en el que nos desarrollamos; un mundo que conocemos en su realidad, aunque siempre solo parcialmente y en interpretaciones (específicamente humanas);

- **Humanista**, no sólo en el sentido de contar con los límites de nuestro conocer la realidad, sino por valorar de manera especial lo humano y dar relieve a las cuestiones prácticas relativas al bien y al destino del hombre;

-**la filosofía busca tomar en serio la aspiración de fundamentación última de todo**, sin condenarla a la frustración como “metafísica”, equiparada a ésta un discurso que no es posible someter a los controles exigibles a lo que se tiene por “científico”. En este empeño, buscamos no perder de vista la dificultad que supone y su estatuto excepcional dentro del conjunto de saberes y disciplinas.

- La filosofía del IF se empeña particularmente en **comprender y valorar el amplio espectro de la experiencia humana**. Por eso, buscamos caracterizar de la manera más completa posible lo propio de la experiencia ética, estética, religiosa, metafísica, buscando, a su vez, que se puedan enmarcar adecuadamente en la vida política, económica y cultural de nuestros alumnos. Por eso buscamos que el pensamiento sea “para la vida”,



un pensamiento encarnado, con clara conciencia de los retos que plantea el contexto socio-cultural de nuestro país. Para ello se llevan a cabo actividades complementarias a las que propone el currículo.

El **carácter sistemático** que buscamos a nuestra filosofía, y su decidida pretensión de ultimidad la vinculan con el modo de filosofar desde lo que Dilthey llama la “asunción de la racionalidad total”: El intento de alcanzar un saber último y global sobre la realidad. No se renuncia así a una visión unitaria y global de la misma, con un anclaje en lo Absoluto. Subyace a este modo de pensar una opción vital por la unidad frente a la multiplicidad y dispersión de la primera apariencia real del cosmos. Es la actitud más propiamente “metafísica”.

La filosofía que privilegiamos **no desconoce las aportaciones de los enfoques que dan preponderancia a lo empírico** (y con ello, a la percepción), o a la visión global (que conlleva una prevalencia racional). Por tradición y por una opción fundamental, la filosofía del Instituto es **personalista**: La relevancia máxima la tiene el sujeto o la persona, en su vinculación constitutiva con los demás y en todas sus dimensiones. Buscamos ampliar la visión de lo humano para que sea ella la que **oriente la acción, las valoraciones y los juicios** sobre la misma.

La dimensión racional, pura o empírica, es importante; pero, como se ha puesto de relieve desde distintos ángulos, no es la única ni la más decisiva, incluso para la función cognitiva. Se da también una percepción de la realidad con predominante base afectiva, que es clave para el desarrollo de la vida personal. **Buscamos**, por vía de la razón, evitar o **neutralizar el emotivismo y el subjetivismo**, tan característicos de nuestro tiempo.

Hay además otras dimensiones de la vida interhumana y la acción en el mundo, que hacen que el logro de las metas que la acción se propone ocupe un lugar central. Como filosofía hecha desde y para las personas, no infravaloramos lo objetivo, sino que el hombre ocupa en ella el valor más eminente. Al considerar la apertura a toda realidad como clave de maduración humana, esta manera de hacer filosofía no queda cerrada en lo antropocéntrico. En este sentido se trata de una **filosofía consciente de su índole “reflexiva”**, es decir, de su básica referencia al ser humano como “persona”. Por ello puede

ser llamada **“humanista” o “personalista”**, que no anula, sino que implica recuperar el impulso de una **filosofía como crítica de la sociedad**.<sup>16</sup>

Si bien la reflexión filosófica sobre lo que implica ser persona y supone ahondar en consideraciones ontológicas, lingüísticas y empíricas, –tarea, por otra parte, nada fácil-, lo que está en juego y pide la realidad humana es eminentemente una actitud práctico-valorativa. Como han puesto de relieve pensadores como Martin Buber, Pedro Laín Entralgo y Emmanuel Lévinas, hay en la comunicación humana y en el encuentro interpersonal una fuerte llamada ética.<sup>17</sup> Por eso, la filosofía que buscamos se propone que en los alumnos esta llamada **se desarrolle más y más como actitud**, y que derive de ella las implicaciones de **trato y solución de los múltiples problemas de la convivencia**. En este enfoque, **las preguntas relativas al sentido**, particularmente al sentido de la vida, **tienen especial relevancia**. La filosofía que queremos enseñar **busca el sentido de las cosas, el que les damos y el que tienen**. Buscamos qué es sentido para poderlo dar ante quienes somos responsables dentro y fuera del Instituto.

No nos basta el sentido, **buscamos su ser en la realidad**. (La filosofía busca no sólo el sentido, equivalente a “significado”, con su orientación semiótica de una ordenación objetiva del signo hacia lo significado, connotando también consciencia y voluntad subjetivas). A esto alude la importancia de **reconocer y tematizar un claro referente ontológico, frente a los referentes meramente lingüísticos, simbólicos y hermenéuticos**<sup>18</sup>.

---

16. Cfr. TORRES GUILLÉN, JAIME, “*El impulso vigente de la Filosofía*” en Revista *PIEZAS en Diálogo, Revista Semestral de Filosofía*, Año 4, Núm. 5, Octubre 2007, pp.124-131.

17. Cfr. LAÍN ENTRALGO, PEDRO. *Teoría y realidad del otro*, Ed. Alianza, Madrid, 1988; LÉVINAS, Emmanuel, *Ética e infinito*, La barca de Medusa, Madrid, 2000; BUBER, Martin. *Yo y Tu*, Capparós, Madrid, 2005 (4ª Ed.).

18. “El hombre –afirma Beuchot- ama el sentido; y ama menos la referencia. A veces le resulta dolorosa, ingrata. Por eso tiende a refugiarse más en el sentido, que le hace las cosas más aceptables o, por lo menos, soportables. Pero el sentido sin la referencia es como el principio del placer sin el principio de realidad. Por eso también es necesaria la referencia. O, incluso, promover el goce de la referencia mediante el goce del sentido...” BEUCHOT, Mauricio, *Hermenéutica analógica y del umbral*, Ed. San Esteban, Salamanca, 2003, pp. 50-51. Y más adelante: “... la intencionalidad de la referencia es de tipo ontológico, mientras que la del sentido es de tipo simbólico”. De ahí que Beuchot considera –y nosotros con él- que sea posible hacer una metafísica de realidades que tenga sentido para el hombre (Cfr. Idem., p. 53-54).

La Filosofía del IF **busca ser una filosofía concreta. Partir** de situaciones, de la realidad presente, **lo dado**. Queremos que la reflexión **se atenga con fidelidad a lo real**: las personas, sus preguntas, sus encrucijadas y amenazas. El hombre concreto, la persona, con todas sus necesidades, las materiales y las específicamente humanas: **conocerse a sí mismo, integrar su persona y cobrar una identidad propia**, ser libre, **contar con criterios de acción responsable**, saberse amado, comunicarse con otros, **entrar en comunión con ellos**, esclarecer la pregunta por Dios y la posibilidad de conocerlo. Abierto al futuro y con posibilidad de encontrar sentido a la esperanza que mueve al hombre a proyectar sobre él modos de vida mejores, más justos, más atentos a lo desatendido: el medio ambiente, los más pobres, los marginados por cualquier motivo.

Este modo de entender la filosofía supone un cuestionamiento constante, en sentido autocrítico. Una confrontación con el pensamiento de la tradición filosófica. Esto **plantea a los docentes el reto de presentar el pensamiento de los autores con la mayor fidelidad posible a su intención primera. Al mismo tiempo, el reconocimiento de la necesidad de interpretarlos desde el horizonte en que nos encontramos**.<sup>19</sup> Para ello, **hacemos, de manera más o menos explícita, recurso a la hermenéutica**. Procuramos seleccionar los textos que más puedan ayudar a ubicar las tesis centrales de los pensadores, y procuramos hacer una constante referencia a los datos de la realidad que vivimos así como la experiencia personal de los alumnos.

Al interpretar el hombre busca el sentido o sentidos posibles de lo que conoce. Pero lo que conoce es real, de otra manera no sería conocimiento, y su juicio es verdadero o falso. El sentido y la realidad no se yuxtaponen. El hombre no sólo necesita conocer el sentido de los asertos, las teorías, las visiones del mundo, sino “de las cosas mismas”. A esto le llamamos, más que sentido, significado. Al interpretar correctamente el sentido de las cosas, las interpretamos acertadamente, las conocemos en realidad. Así de forma aproximada y siempre perfectible la realidad es referente de todo conocimiento y de toda interpretación. Es el fundamento de las cosas conocidas. El intento de identificar lo que las cosas son, como empresa eminentemente metafísica, es vivida en la tensión con los

---

19. GADAMER, Hans-GEORG, *Verdad y Método*, Vo. I, Sígueme, Salamanca, 1996, pp. 376 y ss. Como señala este autor, el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios.

múltiples sentidos que podemos encontrar y darles. **Hermenéutica y metafísica, sentido y referente ontológico son aspectos de nuestro intento por filosofar junto con unos alumnos expuestos al relativismo y al espíritu anti-metafísico de nuestra época.**

**No renunciamos a la metafísica, sino que identificamos su posibilidad a partir de las experiencias humanas:** la de ser, la de actuar y tener que hacerlo responsablemente, la de convivir y poder enriquecer la convivencia a través de formas de comunión que desafía al espíritu individualista de nuestro tiempo, y que no desconocen la dimensión del conflicto presente en toda comunidad humana; la experiencia estética, que da cauce a la creatividad y pone en contacto con ámbitos de la realidad en los que transluce lo meta-empírico; la experiencia religiosa, que muestra una apertura en el hombre que busca ser saciada por algo absoluto.<sup>20</sup> Pensamos, así mismo, que la metafísica está íntimamente ligada a otros conocimientos de carácter científico.<sup>21</sup> Los verdaderos interrogantes humanos encuentran respuesta en este nivel de interpretación metafísica. La afirmación del Absoluto no ha de perder de vista su contenido religioso, que es lo que la hace humanamente significativa.<sup>22</sup>

La presencia en el IF de profesores formados en la tradición clásica y escolástica, nos **permite no perder de vista la importancia del pensamiento antiguo y medieval,**

---

20. Cfr. Esta manera de entender la filosofía trae consigo, como afirma Carluccio Mongardi Domenicalli la íntima relación que guarda con la espiritualidad y con el seguimiento del profeta de Nazareth: “Tenemos que encontrar tiempos y espacios para encontrarnos al tú por tú con nuestro Dios. Ser místicos como los profetas, capaces de escuchar a Dios en los ruidos, cantos y oraciones del pueblo y en el silencio del corazón, donde la voz del Señor se vuelve luz, música y presencia.” *Lectio Brevis 2005-2006, ¿Por qué estudiamos Filosofía? La filosofía en nuestra formación*, Instituto de Filosofía, Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional d México, Zapopan, 2005, p. 8. Mongardi habla aquí de dos filosofías. “Una filosofía sería la que sigue los pasos y acompaña el paradigma de espiritualidad propuesto. Sería una filosofía desde y hacia la intimidad, la transparencia, la conversión, la liberación, la simbólica, la radicalidad, la conflictividad, la inserción y el discernimiento. La otra filosofía sería la que va más lejos y fuera de estas sendas de vida, compromiso y esperanza. Sin soñar una filosofía espiritual podemos dar pasos en pos del profeta de Nazareth. Con su Espíritu, aquellas características se vuelven un reto y una crítica a nuestra espiritualidad y a nuestra filosofía...Íd., p. 11.

21. Cfr. GILBERT, PAUL, *La simplicidad del Principio. Prolegómenos a la metafísica*, Universidad Iberoamericana, 1990.

22. Cfr. GÓMEZ CAFFARENA, JOSÉ, *El enigma y el misterio*, Trotta, Madrid, 2007.

**renovado por autores contemporáneos**, en relación con el pensamiento que ha nutrido a la Iglesia católica desde hace Siglos, en el intento por expresar y comprender el misterio de la fe. En la recepción de esta tradición **queremos tener presente, como recomienda Juan Pablo II en la Encíclica *Fe y Razón* (1998), la invaluable aportación metodológica y doctrinal del “Doctor communis”**. Su gran apertura dialógica y su espíritu de “contemplación mundana” (J. Pieper<sup>23</sup>) son capaces de comunicarse, todavía, el espíritu de la filosofía cristiana. En este sentido, asumimos el diálogo con todo tipo de pensamiento, que puede ser considerado como “cristiano” en la medida en que se deja “bautizar” (K. Rahner), es decir, que aporta elementos para acercarse al misterio cristiano, comprenderlo y comunicarlo, así como para criticar formulaciones inadecuadas o caducas en que se ha expresado.

En el IF hay, por tradición, **una inspiración personalista**. La persona es central: su dignidad, su individualidad, su ser en relación, su carácter único. Pensadores como Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Emmanuel Lévinas, entre otros, son referencias importantes en la visión antropológica que buscamos comunicar. En ellas encontramos una importante referencia a la seriedad con que el hombre ha de enfrentar su vida, a hacer del pensamiento un ejercicio para esclarecer la responsabilidad que tenemos unos frente a otros y frente a los desafíos de nuestro tiempo, una sensibilidad a la dimensión comunitaria, histórica y trascendente del ser humano. **Podríamos decir que, dentro del pluralismo que caracteriza la filosofía de nuestro instituto, el eje articulador es la persona humana en todas sus dimensiones.**<sup>24</sup> Es el pivote al que

---

23. JOSEPH PIEPER, *Glück und Kontemplation*, Kösel, München.

24. Cfr. GEVAERT, JOSEPH. *Introducción al Problema del hombre*, Sígueme, Salamanca, 2003 (14ª Ed). Para un estudio más a fondo, Cf. NÉDONCELLE, Maurice, *La reciprocidad de las conciencias*, Caparrós, Madrid, 1996, pp. 51-123. Como señala este autor, causa, substancia, persona, son términos del derecho que han emigrado a la filosofía. Persona ha servido especialmente a los teólogos. A partir de la era cristiana, la teología y el derecho son las dos fuentes principales del diccionario filosófico de Occidente. op. cit. P. 51, N. 16. Del mismo autor puede verse: *Persona humana y naturaleza. Estudio lógico y metafísico*, Col. Persona, Salamanca, 2005. En últimas fechas la literatura sobre la persona se ha ampliado abundantemente. Cfr. DÍAZ, Carlos *¿Qué es el personalismo comunitario?* Col. Persona, Salamanca, 2004; *Decir la persona*, Col. Persona, Salamanca, 2004; BEUCHOT, Mauricio, *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, Salamanca, 2004; CORSEY John F. *La interioridad de la persona humana*, Ed. Encuentro, Madrid, 2007; SAYÉS, José Antonio, *Filosofía del hombre*, Ediciones Universitarias Internacionales, Madrid, 2009.

hacemos referencia cuando hablamos de la realidad, de los problemas sociales, políticos y culturales, es el referente al que hay que remitir los sentidos de las cosas, la crítica de lo que enajena y amenaza al ser humano y al planeta. Es el punto de partida y, en cierto modo, de llegada. Pues si bien el pensamiento que buscamos quiere estar en clara sintonía con el misterio cristiano, no hacemos de la apertura a Dios el referente obligado y último de nuestro pensamiento.

Con todo, la **filosofía de nuestro Instituto no desvincula la fe de la razón**. Por el contrario, reconoce su complementariedad, sus puntos de conflicto y las dificultades que puede presentar armonizarlas bajo ciertas perspectivas. La filosofía tiene, en este sentido, una inspiración cristiana. No es una filosofía confesional, sino, en el sentido más amplio, filosofía libre. La filosofía tiene una responsabilidad de cara a la propia formación como personas, de cara a las respuestas que demandan de nosotros quienes buscan una orientación o iluminación. De cara a la sociedad, a la que queremos servir con un pensamiento bien fundado, crítico y propositivo.

#### IV

Las coordenadas actuales del Instituto, en parte se han desplazado y en parte, ampliado. **Se han desplazado claramente de una filosofía escolástica, a una filosofía abierta al pluralismo**. Esta apertura no ha ocurrido sin tensiones ni dolores como de parto. **El esfuerzo por evitar la esterilidad de un escolasticismo repetitivo, por un lado, y el relativismo al que conduce el eclecticismo, por otra, obligó al IF a reflexionar sobre la manera en que el pluralismo podía encontrar puntos sólidos de articulación**. En este contexto, han estado presentes las grandes dificultades que trae consigo la interdisciplinariedad, los debates en torno a la crisis de la modernidad y de las formas de racionalidad asociadas a ella, las posturas desafiantes de pensadores posmodernos, y la necesidad de mantener viva no sólo la tradición del IF, sino la tradición del pensamiento cristiano, de cara a las exigencias que plantea la formación de religiosos. La hermenéutica no es sólo la *lingua franca*. La importancia de conocer sus aportes, como lo recomendaba el Dr. Beuchot, ha abierto las puertas a problemas nuevos, que suponen conocimientos especializados, de manera que, junto con la fenomenología, prevalece la intención de hacer filosofía tomando en cuenta ambas corrientes. Es en este contexto en donde, recientemente, se ha decantado la intención de que el eje articulador de los

estudios en el Instituto sea el área sistemática, y dentro de ella, la metafísica. Esto ha llevado a delinear de forma más clara la metafísica que buscamos. **Para decirlo en pocas palabras: no pensamos que todo se disuelva en discursos, en interpretaciones de textos, en la pluralidad de sentidos.<sup>25</sup> El hombre está abierto a lo trans-empírico, ya en su propia realidad personal, en el encuentro con los demás, con Dios y con el mundo.<sup>26</sup> Por eso, como ya se ha señalado, pensamos que la persona es el referente ontológico de todo discurso. En ella está el vínculo fundamental, metafísico, ético y religioso. En ella está la más profunda realidad. Desde ella buscamos comprender el ser de todas las cosas.**

Pensamos que los verdaderos interrogantes humanos encuentran respuesta en este nivel de interpretación metafísica. Ni la metafísica intramundana ni la trascendental, dirigida al Absoluto, pueden prescindir de los resultados de las Ciencias. La afirmación del Absoluto que el hombre pueda anticipar no ha de perder de vista su contenido religioso, que es lo que la hace humanamente significativa.

---

25. A este respecto es significativa la advertencia que hace Paul Ricoeur: "... el axioma implícito según el cual "todo el lenguaje", ha conducido muy a menudo a un semantismo cerrado, incapaz de explicar el obrar humano en cuanto que acontece efectivamente en el mundo, como si el análisis lingüístico condenase a saltar de un juego de lenguaje a otro, sin que el pensamiento pudiese alcanzar nunca un hacer efectivo. Cfr. Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México, 1996, p. 333 (Subrayado en el original). Lo que afirma Ricoeur respecto de la acción vale, creemos, para el ámbito de la realidad en general.

26. Cf. GÓMEZ CAFFARENA, JOSÉ. *Metafísica fundamental*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1992, 2ª Ed. Para evitar el problema del conceptualismo (que queda en unir conceptos con la cópula del "es", sin resaltar el valor existencial de la afirmación "es", "existe", "hay") y conjugar la tradición con los recientes análisis lingüísticos, Gómez Caffarena desarrolla un análisis de la proposición básica: "esto es así". Este análisis muestra que cuando "yo-afirmo que algo es así realmente", estoy destacando el "esto" ante y frente a un sujeto destacado como "yo"; estoy elaborando unas representaciones, "tal y tal" (sentido, forma), en la que se despliega la riqueza del "esto"; estoy poniendo y afirmando ese "esto" al decir de ello que "es", es decir, al emitir un juicio; estoy, en fin, individualizando (en el "esto"), universalizando (en el "tal") y afirmando (en el "es"). Así se hace posible la estructura lingüística del juicio afirmativo. En este se alcanza "la cosa real" y se la interpreta de distintos modos, más o menos cercanos a lo que ella sea (a la verdad). Por eso caracteriza el autor su posición de "realismo interpretativo" que, en su intención, considera muy cercano al que sostenía Tomás de Aquino y que quedó caracterizado como "realismo moderado". Es claro que en el horizonte de este autor no estaba el marcado "giro hermenéutico" que en gran parte caracteriza el pensamiento filosófico de nuestro tiempo.

Hay, además, otras interpretaciones que se juzga absolutamente esenciales para dar sentido a la realidad. Son hermenéuticas de la vida humana que han de entrar en diálogo con la interpretación científica y metafísica. La fenomenología existencial, la hermenéutica de los símbolos (psicoanálisis, antropología cultural) son acercamientos con un estatuto propio, pero que guardan una afinidad de base con una metafísica fundamental y sus desarrollos. Por lo mismo, hacen necesario el mutuo enriquecimiento. Es importante tener presente la importancia de una hermenéutica histórica, que intenta comprender los condicionamientos implícitos en cada comprensión de la realidad.<sup>27</sup>

## **Prospectiva**

El camino, la “marcha” de la filosofía determina lo que ésta sea. La filosofía se descubre en la obra filosófica”. El camino andado en el IF muestra una marcha en búsqueda de su objeto propio y de su método más adecuado<sup>28</sup>. Esto abarca tanto su concepción misma de lo que es filosofía como la de su enseñanza. Como búsqueda común está limitada interna y externamente. Internamente, por las limitaciones que podamos tener quienes lo conformamos. Los puntos ciegos que, inevitablemente, hemos de enfrentar, la diversidad de maneras de entender nuestro quehacer, etc. Externamente, el Instituto está obligado a hacer filosofía dentro del marco de la Iglesia católica, dado que su misión es servir a la formación de religiosos y futuro sacerdotes. Lo que podría parecer un límite doctrinal, es una plataforma que permite acercarse al mundo como seres que pueden creer y pensar al mismo tiempo, teniendo como orientación no el “libre pensamiento”, sino la inteligencia que busca orientarse bajo la guía de los grandes maestros del pensamiento cristiano, en franca apertura a los autores y corrientes más significativos del pensamiento de todos los tiempos. Por otra parte, nuestra época, marcada por el pluralismo y retos

---

27. La expresión es del Prof. José Gómez Caffarena SJ quien, creemos, ha podido responder a los desafíos de una metafísica que recoge lo mejor de la escolástica y, en una decidida adscripción al pensamiento de Kant, pone el acento en el sentido de la realidad, y enfrenta los retos de la filosofía analítica y del neo-positivismo. Este es, a grandes rasgos, el “realismo interpretativo” y dialógico que el Instituto quiere adoptar. Su diálogo con la lingüística y con la filosofía analítica, nos piden hoy avanzar con el mismo espíritu, dialógico y crítico, como el de un Tomás de Aquino, un Kant, un Hegel, un Carlos Mongardi, un Emmanuel Mounier, un Mauricio Beuchot abiertos a descubrir la verdad en todos los ámbitos del saber y de la cultura.

28. Cf. ZUBIRI, XAVIER. *Cinco lecciones de Filosofía*, Alianza, Madrid, 1989.



sociales y humanos inéditos, nos apura a un trabajo de mayor fidelidad y seriedad. Por eso, la búsqueda del IF no es errática. El camino de maduración a futuro es largo. La juventud del IF y la fuerza que lo impulsa a ser fiel a su misión, creo, permiten esperar que su marcha estará marcada por la verdad.



## FIGURAS E IDEAS DE LA FILOSOFÍA EN EL 7º FORO DEL IFFIM

Rafael Rivadeneyra Fentanes\*

### Introducción y contexto

Quiero agradecer a los centros de estudio de formación filosófica para la vida consagrada y presbiterial, así como a las instancias que respondieron a esta convocatoria. No será tiempo perdido, sino tiempo de oportunidad, de *kairos*.

**Los caminos de la enseñanza filosófica** es el título VII Foro del Instituto de Filosofía. Su intención tiene como contexto que en el proceso de ser Instituto de Filosofía (IF), y dentro de los últimos cinco años, este centro de estudios de licenciatura ha pasado por la consolidación de su identidad, a partir de la adquisición de personal académico de planta que instaure una continuidad y estabilidad de la enseñanza de la filosofía (en forma y contenido); de acuerdo a una necesidad formativo-ecclesial<sup>1</sup>.

En el contexto de hacerse de una identidad institucional, los profesores del Instituto, a través de las reuniones de academia (que recuperan la práctica docente así como otras intencionalidades educativas del proyecto), **han esbozado la pregunta de qué figura o idea de filosofía se ha habilitar en los alumnos para formarles en un pensamiento humano comprensivo y crítico.**

---

\* Lic. en Filosofía, ITESO, Maestro en filosofía, UNIVA. Secretario académico del Instituto de Filosofía.

1. FALCÓ, FERNANDO; “*El camino del Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México. El desafío de formar en la vida religiosa con la filosofía*”, en Revista *Piezas en diálogo filosofía y ciencias humanas*, Zapopan, Jalisco, Año 4, núm. 5, octubre de 2007, pp. 11 – 23.

Con este paso de la formalización institucional de sus prácticas, y a la par de la pregunta por la idea de la filosofía que se transmite, el Instituto se encuentra con la “emergencia”, insistencia y foco del alumno-que-es-sujeto de sus esfuerzos<sup>2</sup>. Este elemento añade la pregunta por ¿cómo adquiere ese sujeto dicha habilitación de acuerdo a la idea de filosofía a comunicar, en el contexto de formarse en y para la vida religiosa?<sup>3</sup>

En síntesis, **la pregunta sobre la idea de filosofía en torno a la cual enseñamos**, es una pregunta a la que el Instituto de Filosofía llegó luego de un largo proceso de años búsqueda de su identidad institucional, y que en esta etapa de su devenir histórico, apenas comienza a responder explícitamente (pero que requiere tener interlocutores). Distingo en este escrito en tres partes:

El sintético relato de las primeras exposiciones

Dos ideas de filosofía para la enseñanza: forma de vida y *ratio*

La dificultad de la temática que nos convocó. La filosofía es saber que se busca, lo que significa una entrada de la inteligencia en su *radice*

A quien esto escribió, le fue pedida una retroalimentación “experta” de los centros de enseñanza de la filosofía que se expusieron, convocados a ser interlocutores la pregunta por la idea de filosofía para la enseñanza. Advierto que ni resultó fácil seguir la pista a cada una de las presentaciones en su variedad, énfasis y perspectiva, ni desbrozar algunas ideas a partir de ello. La presentación que a continuación se expone, es resultado de las impresiones a partir de las notas que tomé.

## **Centro de Estudios Filosóficos Tomás de Aquino (CEFTA)**

Dentro del marco de su carisma que implica una misión y visión intelectual de la orden dominica, los documentos constitucionales (se citó el # 77, sobre la autonomía

---

2. *Ibidem*.

3. Aspectos del devenir institucional hablan de un IF que se presenta articulado en sus profesores bajo un esfuerzo metodológico insistido de unos años a la fecha y que le han implicado la movilización (ya dicha) de profesores, alumnos, formadores y directivos; así como las consecuencias en productos concretos (como manuales, orientaciones fundamentales de estudio, indicadores, énfasis).

del pensamiento), el CEFTA ofreció **una intuición como punto de partida inicial** para su idea de filosofía.

Este basamento, pudo resultar obvio para la concurrencia, pero de obviedades bien pensadas está hecha la filosofía. Así que esta primera voz para nada desestimable, comunicó tres coordenadas y un par de figuras. Las tres coordenadas son:

1ª. La filosofía se encuentra dentro del “llamado”, y seguro que, de ser un asunto de requisito y obligación para la vida religiosa, eso no significa una convocatoria abierta para todos los llamados a esa vida consagrada. En realidad, a la filosofía están convocados los que sean **capaces de mantener y experimentar en esta etapa formativa la vida religiosa como esfuerzo intelectual**. Así que aquí ya hay un criterio de discernimiento vocacional para ese ejercicio inteligente de la existencia y rumbo a una sabiduría alegre que es la filosofía.

2ª. La filosofía y con ella cualquier otra convocatoria que requiera sacrificio y renuncia, no es posible sin pasión (en el doble sentido de ímpetu, pero también de padecimiento amoroso). Y concretamente hablando de la filosofía su máxima y humilde aspiración trascendental sería “la pasión por la verdad”, “gaya o alegre ciencia, gay saber” que alega Nietzsche.

3ª. Finalmente en su comunicación, de tonos kerigmáticos (que no es lo mismo que kenóticos), pero que no fueron causa de aburrimiento, hay una doble invitación a descubrir una idea de filosofía insinuada en sus dos figuras nodales:

La idea de filosofía del **religioso –intelectual - dominico** Más centrada en la figura del Aquinate, y que en analogía con nuestros tiempos, realizó una síntesis de pensamiento al “saber dialogar con el hombre, la cultura y su tiempo”.Y apenas insinuada, pero derivada de lo anterior, la idea de la **filosofía como una forma de vida**.

Lamentamos que estas dos figuras arrojadas, buenas como imágenes; fueran faltas de pulimento y redondeo, por ejemplo, desde perspectivas del proceso de enseñanza – aprendizaje y de la transmisión de los contenidos, de la currícula (explícita y no), de los programas, materias y asignaturas, así como desde lo que profesores comunican con

su praxis docente. Y aunque sí se habló sobre la apropiación que debe hacer el alumno, no se mencionaron las mediaciones e instrumentos para ello. Quizá por esto es que el diálogo posterior apuntó a señalar esta carencia en la presentación.

## Universidad Intercontinental (UIC)

Su presentación **ofreció una estructura**. Dicha estructura es reflejo de un itinerario, que como primera coordenada apunta al Carisma de la Congregación de los Misioneros de Guadalupe (y sus misiones extranjeras).

Además tuvo a bien procurarnos la coordenada de un marco institucional. Su realidad como universidad, la coloca en esta tesitura de justificación teórica – documental, necesaria para explicitar su objeto y servicio como instituto de inspiración cristiana y de formación humanista. En este sentido se mencionó la elaboración de un documento elaborado conjuntamente que ha servido para permear el área académica de las humanidades (que se compone de algunas carreras con las que la filosofía comparte plaza en dicha la universidad).

Hablando de la triada del hacer y sus tres pilares universitarios de la docencia, la investigación y la extensión o vinculación, se dijo que de la proyección de su pilar de la investigación derivan 4 líneas para la enseñanza de la filosofía: la hermenéutica, la filosofía de la cultura, la tradición clásica y el humanismo cristiano.

Con la intención de situar histórica e ideológicamente el foco de la investigación y sobre todo plantear las coordenadas de un diálogo necesario con la realidad plural pero desde un locus, asumen como propio ese pasado intelectual. Fue muy sugerente por ejemplo, que el foco de la investigación se ubique en el horizonte donde la filosofía se encontró con el mensaje cristiano. La investigación insiste en la pregunta por aquello qué permitió que en el cristianismo germinara algo llamado filosofía (tomada de los griegos): ¿cuál es el lugar de la filosofía en la recepción de la revelación? ¿Qué aportó el cristianismo a la cultura que es raíz de dicha cultura?

Aunque faltó algo más de tiempo para decirse, de alguna manera la UIC dibujó una idea de filosofía como raíz, como el *logos spermáticos* estoico, más a modo de

estructura y arquetipo vivo, que asume la apropiación de la filosofía griega, por parte del cristianismo, como perteneciente a una dialéctica interna al cristianismo que “sabe conservarla de modo dialectico”.

La relación entre las dos anteriores es que la primera maneja una perspectiva muy experiencial, más desde el punto de vista de la apropiación que han realizado los dos alumnos ponentes; la segunda manejó una perspectiva que, desde un perfil teórico institucional, proyecta a la universidad por vía de la investigación. El aparente contraste planteado por las dos intervenciones hicieron necesario dos cosas: dibujar el breve trazo de dos momentos a imagen y semejanza de un punto de partida intuitivo y de una raíz como arquetipo vivo.

Por su parte y para la concurrencia, a partir de los diálogos se evidenció la necesidad de puntualizar más el seguimiento y monitoreo que se le da a la enseñanza concretamente.

### **Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO)**

Si la UIC habría puesto sobre la mesa la idea de una filosofía como una estructura, continuando por esa ruta, el ITESO ofreció un primer esbozo de filosofía: una perspectiva articulada de su programa de filosofía distinguido en seis áreas-eje y al amparo de su filosofía sistemática, representada por Xavier Zubiri que, como dice Javier Muguerza, tiene más detractores y críticos que lectores.

Lo importante de cara a la dimensión formativa, está no sólo en poner al estudiante en contacto con la tradición filosófica sino de hacer capaz a un sujeto (no ilustrado en el sentido de erudito) de capacitarle para un pensamiento propio, crítico, abierto, creativo y dialogante.

Dijo el jesuita expositor luego del diálogo y tras bambalinas, “me llamó la atención que (al auditorio) le preocupe Zubiri; (a nosotros) nos preocupa o preocupará cuando su filosofía ya no dé para analizar y plantearnos preguntas desde su concepción de hombre abierta a la comprensión del mundo, de la vida y de uno mismo”.

Cabe decir, que para más, a un discípulo del vasco, otro vasco, a Ignacio Ellacuría, sí se le citó textualmente, y nunca frase alguna del susodicho autor y filósofo. En fin, la constante referencia al autor mencionado -más por parte de las preguntas y en el diálogo con el público-, parecía más bien suscitar la pregunta en torno al el sujeto fuerte (en la enseñanza) que parece resultar de su propuesta educativa y curricular; pero que en el fondo, ocultó lo que más claramente apreció como una *ratio studiorum*, es decir, una estructura articulada de las materias en torno a una sistemática, y a unas áreas que progresivamente habilitan a un sujeto.

Así que la intelección de las tres exposiciones, trazan la siguiente ruta: una intuición, una forma estructural embrionaria y finalmente una estructura.

### **Instituto Franciscano de Filosofía (IFF)**

Llegamos a la presentación del Instituto Franciscano. En tonos más amables, la presentación a cargo de su rector de estudios, quiso remontarse en la historia la Orden y su incursión en la labor de aquellos centros del saber que fueron las universidades en los siglos XIII. Nuevamente apareció la alusión a formar la humanidad de un sujeto con hambre de conocimiento de la verdad y dialogante con la cultura y el mundo de hoy. Esto a imagen y semejanza de la figura de Francisco de Asís cuya actitud de vida se busca emular; pero más allá de él, los franciscanos quieren reivindicar para sí, una tradición de pensamiento de cuño propio que buscó y dio respuesta al mundo que les tocó vivir. En la figuras del maestro Helas, Buenaventura, Duns Escoto, Ockam y Raimundo Lulio, hay una rica veta de pensamiento, con la que no es sino urgente que tengan la encomienda general de “profundizar y dinamizar la vida intelectual”.

### **La Filosofía como forma de vida**

A propósito de esta última exposición de los franciscanos, es que quizá valga la pena abrir este breve apartado para mencionar una cierta coincidencia con dominicos (la propia historia evocada por la exposición franciscana, las pone en respectividad mutua y por momentos enfrentada).

La ocurrencia o coincidencia de ambas órdenes religiosas, proyectada (por quien esto escribe) es, insisto, apenas insinuada en *una idea de filosofía como forma de vida*. Si me atrevo a suponerlo, no es sólo por la intuición que nos participaban los dominicos, sino porque en ambas exposiciones encuentro énfasis en el sujeto a formar, que le plantea a la enseñanza la labor de comunicar una actitud espiritual ante el esfuerzo intelectual, de quien no sólo ha de realizar la apropiación de la filosofía, sino con una especial fuerza de ámbito comunitario y contextual de vida interior:

“(...) desde Sócrates, la opción por un modo de vida no se localiza al final del proceso de la actividad filosófica, como una especie de apéndice accesorio, sino por el contrario en su origen, en una compleja interacción entre la reacción crítica a otras actitudes existenciales, la visión global de cierta manera de vivir y de ver el mundo, y la decisión voluntaria misma; y esta opción determina pues, hasta cierto punto la doctrina misma y el modo de enseñanza de esta doctrina. El discurso filosófico se origina por tanto en una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa. En segundo lugar, esta decisión y esta elección jamás se hacen en la soledad: nunca hay ni filosofía ni filósofos fuera de un grupo, de una comunidad, en una palabra, de una “escuela” filosófica y, precisamente, esta última corresponde entonces ante todo a la elección de cierta manera de vivir, a cierta elección de vida, a cierta opción existencias, que exige del individuo un cambio total de vida, una conversión de todo el ser y, por último cierto deseo de ser y de vivir de cierto modo. Esta opción existencial implica a su vez una visión de mundo, y la tarea del discurso filosófico será revelar y justificar racionalmente tanto esta opción existencial como esta representación del mundo. El discurso filosófico teórico nace, pues, de esta inicial opción existencial y conduce de nuevo a ella en la medida en que, por su fuerza lógica y persuasiva, por la acción que pretender ejercer sobre el interlocutor, incita a maestros y discípulos a vivir realmente de conformidad con su elección inicial, o bien es de alguna manera la aplicación de un cierto ideal de vida.”<sup>4</sup>

## Instituto de Filosofía (IF - IFFIM)

En la presentación del IF tuvimos: el origen reciente o así tematizado de la pregunta por la idea de filosofía a habilitar **para estos jóvenes**, específicamente en su condición

---

4. Hadot, Pierre; *¿Qué es la Filosofía Antigua?* FCE, México, 1998, p. 13



de viadores, de transeúntes de a pie, cansados fatigados (dicho formalmente sujeto débil, debilitado deshabitado, des alojado...) en formación religiosa.

Idea de Filosofía, y sus líneas generales en el IFFIM: **Realistamente crítica, interpretativa y dialógica, Humanista** y con **Fundamentación** última debido a la *aspiración humana trascendente*, **Comprensivo valorativa** de la experiencia humana (en su amplio espectro) y **Personalista**, con carácter de **sistemática**.

Dada naturaleza y finalidad del IF – IFFIM, la filosofía es **fundamento** de la formación: en términos generales, se apuesta, junto con otras ciencias humanas: a que sea el *sustrato humanístico de la transmisión cultural*, sin el cual se registra un empobrecimiento cultural en aquellos contextos mercantilizados e instrumentalizados por la lógica económica que vivimos. Como formación humanista (general), es parte inherente del dar “forma humana” al joven (y del no tanto, claro), como pensante (por sí mismo) crítico, analítico, reflexivo y libre

En esta etapa de formativa, el Instituto de Filosofía desea como *Objetivo* formar un pensamiento que sea crítico, analítico, reflexivo y libre. Para alcanzar este pensamiento crítico y reflexivo la filosofía **es instrumento**: base de una ciudadanía (mundial, libre y democrática), que transforme evangélicamente el mundo; medio para el conocimiento crítico de la realidad y de la cultura; acompañante de una espiritualidad (o formación integral).

También estaría la relación con la teología como una coordenada que da horizonte a la formación y desde luego a la enseñanza. En este sentido se evidencia la tensión entre la filosofía como saber autónomo (no supeditado, de suyo o de por sí o ser en sí) y su instrumentalización (por la formación o la teología). Implícita y simbólicamente se dice sí una teología que en su discurso incluye a la filosofía como interlocutor, y que al dar razón de la fe en un contexto contemporáneo, dialoga con la filosofía postmoderna (con la representada por el invitado Dr. Carlos Mendoza, OP).

Como dimensión o instancia formativa con otras, la filosofía es fundamento y mediación o instrumento de una *educación intelectual* del sujeto, al que se le ha de proponer una metodología cuyo fin es formar comunidad de aprendizaje, no en sí misma sino para desarrollar proceso de conocimiento de la verdad.

Así que, además de una estructura articulada en forma de Ordenamiento de Estudios del IF, y a semejanza de la presentación del ITESO, el IF intentó comunicar *la conciencia de un esfuerzo de la inteligencia*.

A pesar de lo dicho, aun quedó la pregunta por la idea imagen de la filosofía, misma que, si habilitaba a los alumnos del IF bajo las líneas generales advertidas arriba, no obstante su presentación al alimón, dio la impresión de dos ideas por momentos contrapuestas a decir de los asistentes o complementarias para los propios ponentes.

## La Filosofía Como Ratio u Ordenamiento

A continuación derivo otra idea que se entrevió detrás de las aquellas exposiciones que no remitieron a una idea de filosofía como forma de vida. Esta otra modalidad podría apuntar más a una *idea que pretende articular la filosofía* que se enseña (y desde dos horizontes: el de su contenido y metodología). Más a modo de *ratio* que organiza, ordena e integra de manera fundamental los estudios filosóficos, esta idea pareció reflejar una identidad institucional y a la par, dibujar unos modos de ser y proceder en la enseñanza (UIC, ITESO, IF).

Según lo dicho, no se trata de reunir definiciones de lo que es la filosofía, sino de esclarecer “la estructura de la filosofía puesta en marcha” o desplegada en la enseñanza en el Instituto en cuestión. Tampoco es que se trataría de los temas ni de los conceptos que hacen el contenido de una determinada filosofía, sino, insisto, de la idea estructural desplegada en el proceso de enseñanza aprendizaje.

Lo que las exposiciones nos han de advertir es, si esa idea de filosofía permea las instancias esenciales del lugar donde se enseña o si es fecunda a la causa de cada centro y en qué sentido. De aquí que, por el trazo que dibuje, más interese destacar su trayectoria y entenderla en su sentido.

¿Por qué usar esta noción de estructura para una idea de filosofía? Bueno pues porque cuando uno se pregunta por la idea de filosofía, es cierto que estaría buscando decir algún enunciado muy preciso y conciso en breves palabras. No obstante este deseo, la posible noción que se esbozara, debiera depender de aquellos campos, áreas o mejor, de

las instancias así como del conjunto de los agentes (por ejemplo, los profesores) implicados en el centro de estudios (en tanto fecundadas o permeados por dicha idea).

Para nuestro caso lo interesante del despliegue no sería el despliegue en sí mismo. Lo interesante está en la trayectoria que dibuja ese despliegue a partir de la enseñanza, pues quizá eso es lo que podrá decirnos algo de la estructura o idea de la filosofía. Además de dar título al foro, la pregunta por la idea de filosofía en la enseñanza era el punto de partida que nos convocaba.

Para responder a la pregunta y exponerla, los centros de estudio asistentes, acudieron a las definiciones dadas por la tradición filosófica como patrimonio intelectual humano, o tomaron los lineamientos de sus marcos institucionales que determinan la enseñanza en sus escuelas de filosofía, o evocaron la historia de su centro de estudios considerando los momentos o aspectos clave; o también entresacado una idea de acuerdo al devenir (también histórico) en el desarrollo de una cierta tradición de pensamiento al remontar en la historia de sus congregaciones y órdenes religiosas de pertenencia acusando a sus figuras-ejemplo.

Ahora bien, si intuición, estructura embrionaria, estructura articulada o ratio u ordenamiento (y la conciencia de dicho trayecto), es el itinerario que se dibujó por el conjunto de las exposiciones del CEFTA, la UIC, el IFF, el ITESO y el IFFIM; entonces dicho itinerario podría hablar más de que se quiere aprender a filosofar, pero sin duda debe llevar a esbozar con más claridad la idea de filosofía *en la enseñanza*. Y es que al mirar más detenidamente a través de la pregunta que da identidad a la enseñanza de la filosofía en los centros, parece en definitiva que no es un asunto o preocupación o problema compartido por todos los centros asistentes.

Con todo, la pregunta por la idea de filosofía en la enseñanza, era el punto de partida. La entrada de la inteligencia en sí misma en la situación concreta y radical en que se encuentra instalada, es el origen y la puesta en marcha de la filosofía. Para parafrasearlo con Zubiri, *la filosofía es un saber real en marcha que se despliega*.<sup>5</sup>

---

5. Según Aristóteles en su *Metafísica*, la filosofía es “zetouméne epistémé”: el saber o el conocimiento que se busca. Zubiri, Xavier; *Cinco lecciones de Filosofía* (Prólogo 3ª edición), Alianza, Madrid, 1985. Zubiri, Xavier; *Naturaleza Historia y Dios*. Alianza – Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1994. Pp. 141 – 156.

En realidad, la temática que nos convocó, no era fácil si se considera que la filosofía busca su propio objeto e intenta mantenerlo en la mente para conquistarlo. O sea que la filosofía es un saber que constitutivamente se busca a sí mismo por razón de su objeto y la índole de su conocimiento. Así, la filosofía consiste en la constitución activa de su propio objeto (perseguir a su objeto y retenerlo ante la mirada humana, conquistarlo, insisto), es la puesta en marcha de la reflexión.

El instrumento de la filosofía es la reflexión, y con ella hace patente su objeto. Es el acto de reflexión que de una u otra forma vuelve sobre el objeto en un acto anterior a través de éste (por eso se dice que “la filosofía le da muchas vueltas a las cosas”). La reflexión es la serie de actos por los que se coloca en una nueva perspectiva el mundo entero de nuestra vida, incluyendo los objetos y cuantos conocimientos científicos hayamos adquirido de ellos.

La reflexión daría cuenta de un entrar en nosotros mismos como espacio de estudio y enseñanza de la filosofía para descubrirnos en una situación que nos pertenece inherentemente, y en el cual se halla escrito nuestro peculiar destino, unas veces elegido, impuesto otras.

Me detengo para imaginar y destacar la figura de la inteligencia que aquí se ha pedido como ejercicio de reflexión encomendado a los centros congregados y a propósito del movimiento a que se encuentra sometida la inteligencia cuando intenta la tarea de ponerse en marcha a sí misma desde su última raíz: la del *rizotoma* o *arrancador de raíces*<sup>6</sup>.

La entrada de la inteligencia en sí misma, en la situación concreta y radical en que se encuentra instalada, es el origen y la puesta en marcha de la filosofía. Pero su enseñanza y transmisión pide no sólo una idea e imagen, sino su realización, la realización de esa idea. Así, la enseñanza de la filosofía en los contextos de subjetividades precarizadas, se presenta no sólo como un reto, sino como un logos que pide adecuación, ajuste y precisión, de nuestras altas pretensiones.

---

6. Rahner, Hugo; *Mitos Griegos en Interpretación Cristiana*, Herder, España, 2003, p. 180 -183.

Este movimiento inteligente que de algún modo hubo suponerse al escuchar todas las exposiciones, implica una verdadera conversión hacia la humildad de pretensiones y del trabajo conjunto de los actores centrales de los centros escolares.



## EMMANUEL MOUNIER: UN FILÓSOFO PERSONALISTA\*

Luis Fernando Suárez Cázares<sup>1</sup>

*El tipo de filosofía que se elige depende del tipo de persona que se es, porque un sistema filosófico no es un utensilio muerto que pueda dejarse o tomarse a nuestro antojo, sino que está animado por el alma de la persona que lo posee.*

*Johann G. Fichte*

**Resumen:** Si bien la figura de la persona, entendida ésta desde sus múltiples vertientes: individuo, sujeto, ser humano; ha tenido siempre un lugar importante dentro de la filosofía, habrá que reconocer que es hasta el personalismo en donde ocupara un lugar central. Dentro de este tenor, se presenta, a continuación, un texto que busca rescatar la propuesta del personalista francés Emmanuel Mounier. Si bien el pensamiento de Mounier es claro y está argumentado; en diálogo con la situación social de su tiempo y con las diferentes corriente filosóficas, también es en cierta medida asistemático. Por ello, se presentan tres grandes líneas de análisis: La persona y sus dimensiones, las estructuras comunitarias y por último, la educación personalista.

**Palabras claves:** Persona, dimensiones personales, comunidad, donación, ontología, educación.

---

\* Con profundo cariño a Lizette, quien motivo este ensayo.

1. Lic. En Filosofía y Ciencias Sociales, por el ITESO. Diplomado en Técnicas de educación a distancia, UNIVA; Introducción al psicoanálisis y Textos sociales freudianos, Espacio psicoanalítico-Centro de estudios freudianos. Profesor en el Instituto de Filosofía y en la UNIVA.

## A modo de introducción

Resulta complejo exponer el amplio pensamiento de un autor como Emmanuel Mounier, pues si bien el personalismo ha creado, lo que habitualmente suele llamarse, escuela debemos de resaltar que nunca ha creado un sistema;<sup>2</sup> incluso existe una tendencia a-sistemática en Mounier que dificulta, en más de una ocasión, la exposición de su pensamiento: si bien es cierto que el tema central de la meditación mounieriana es la persona, su filosofía no se queda en ésta, a modo de una metafísica de la persona.<sup>3</sup> Mounier es más ambicioso y busca, con el personalismo comunitario, engendrar toda una revolución; no sólo en cuanto a la filosofía y cómo ésta ha contemplado a la persona, sino también en la economía, las estructuras políticas, la religión, en la educación y en los ámbitos universitarios.<sup>4</sup>

Entendido lo anterior, el presente ensayo buscará: analizar la propuesta mounieriana desde tres aspectos, desde mi óptica centrales, primero, la persona y sus dimensiones; segundo, las estructuras comunitarias y, por último, la educación personalista. Se reconoce que estos no son todos los *items* del pensamiento mounieriano y que se han dejado de lado otros elementos de suma importancia, sin embargo el tiempo y propósito de este ensayo me impide tocarlos.

- 
2. “El personalismo no es ‘un sistema cerrado, una sistematización conclusa que se deriva de unos supuestos por vía de deducción, cuando más bien procede por intuiciones. Pero es una filosofía y no una actitud: ‘una doctrina ligada a la historia, no un esquema intelectual que se transporta intacta a través de la historia’”. URDANOZ, Teófilo, *Historia de la filosofía*. T. VIII, Siglo XX: Neomarxismos. Estructuralismo. Filosofía de inspiración cristiana, B.A.C., Madrid, 1998, p. 367.
  3. Para Mounier el hombre es espíritu encarnado o carne espiritualizada.
  4. El carácter crítico a la vez que reaccionario que Mounier tiene respecto de la universidad podemos situarlo hacia 1927 cuando recién licenciado en Filosofía viaja a París, para encontrarse frente a una intelectualidad de café, alejada del mundo, hablamos de la intelectualidad que se respira en la Sorbona, de la cual guardará siempre una pésima impresión. “siempre seré impermeable al veneno de la Sorbona. Decididamente, soy incapaz de adoptar la actitud objetiva de esos jóvenes que se sitúan ante los problemas como frente a una pieza de anatomía y ante su carrera como frente a un mecanismo que deba montarse metódicamente hasta el punto exacto. Habría que saber que si no constituye un abuso del lenguaje llamar objetividad a esta mutilación y a esta miopía [...] Lo que falta sobre todo a esas almas seguras de los profesores es el sacrificio, la prueba, la noción concreta de la miseria humana, así como de su verdadera grandeza: sólo conocen el hospital desde el seno de su comisión de higiene” E. Mounier (Cit. Post.), DÍAZ, Carlos, *Emmanuel Mounier*, Fundación Emmanuel Mounier, Col. Sinergia. Serie verde 8, Salamanca, 2000, p. 17.

La persona y sus dimensiones.  
Las estructuras comunitarias.  
La educación personalista.

## La persona y sus dimensiones

Como bien sabemos, ningún autor surge de la nada, aislado, sino que su pensamiento es producto de una serie de elementos teóricos e influencias históricas que lo posibilitaron de un modo determinado. En el caso de Mounier tenemos, en el ámbito teórico; la influencia de Charles Péguy,<sup>5</sup> la filosofía existencialista,<sup>6</sup> el neotomismo; producto de la interpretación, *sui generis*, que Mounier hizo de Maritain,<sup>7</sup> pero sobre todo, el rechazo a la definición boeciana de la persona.<sup>8</sup> Pero más importantes han sido los elementos históricos, de verdadera crisis, que han marcado a Mounier: de 1914 a 1919 la primera

- 
5. “De Péguy, denunciador de todo sistema, aprendió el hábito del inconformismo, la manera de luchar contra las alienaciones del dinero, el sentido de la encarnación de lo espiritual en el quehacer temporal y el sentido de riesgo que todo compromiso implica, porque no es posible una acción comprometida sin mancharse las manos”. CARMONA BLÁZQUEZ, Feliciano, *Mounier (1905-1950)*, Ediciones del Orto, Col. Filósofos y textos, Madrid, 1997, p. 24.
  6. “<Existe una estrecha solidaridad entre las preocupaciones existencialistas y las personalistas. El existencialismo es una filosofía personalista, pues el sujeto de conocimiento es la persona humana, frente a la inercia o impersonalidad de las cosas> [...] Pero el personalismo rectifica a su vez los defectos del existencialismo: su egocentrismo narcisista y su pesimismo. El personalismo, que asume la dramaticidad de la existencia desarrollada por el existencialismo, afronta el pesimismo mediante la conversión del otro”. R. AYLLÓN, MARCIAL IZQUIERDO y Carlos Díaz, *Historia de la filosofía*, Ariel, Madrid, 2004, p. 406.
  7. De Maritain, Mounier retoma la distinción entre individuo y persona. Cfr. *Ibid.*, p. 410.
  8. Boecio definía a la persona como sustancia individual de naturaleza racional. La individualidad y racionalidad son aspectos propios del hombre, pero no los únicos, dirá Mounier. Para Emmanuel Mounier la persona es aquello que escapa a definiciones, por ser un misterio. “Misterio significa, aquí, realidad simbólica, en el sentido de que algo sé de él, pero nunca por completo, y cuanto más lo conozco, pues lo puedo conocer cada día más, me percato de lo mucho que me queda por conocerle, de lo mucho que de él desconozco [...] Esta es la grandeza misteriosa de la persona, una realidad que resiste a ser aprehendida por completo en una fórmula fija y esclerótica, pues la viveza de su libertad le mantiene en vilo sobre lo que hará dentro de unos minutos”. MORENO VILLA, Mariano, *El hombre como persona*, Caparrós, Madrid, 1995, p. 42.



guerra mundial, en 1917 explota la revolución rusa, en 1929 el famoso crack de *Wall street* que dejó una oleada de pobreza, de 1936 a 1939 la guerra civil española y, obviamente, el posterior asentamiento nazi. Estas situaciones han creado un clima de abandono y desesperanza en el humano. Mounier con su filosofía personalista buscará reivindicar “[...] la dignidad de la persona, en el campo ontológico, gnoseológico, moral o social, contra las negaciones materialistas o inmanentistas”.<sup>9</sup>

Bajo este contexto: por un lado, tenemos, un reduccionismo metafísico de la persona; por otro, una crisis en la bio-esfera humana, nos preguntamos así por el concepto de persona en Emmanuel Mounier.

### **¿Qué entiende Mounier por persona?**

La filosofía aristotélica ha hecho de la definición una característica esencial, es decir; para el estagirita la definición se compone de dos elementos: por un lado, el género universal, por el otro, el género específico o esencial; aquello que hace que una cosa sea, propiamente, esto y no lo otro. Por ejemplo, el hombre habrá de definirse, según Aristóteles, como animal racional. El género universal es animal; pero la nota esencial, aquello que nos hace ser un animal determinado, en este caso hombre, y no otro, es la capacidad para razonar, propia de los humanos. La definición propuesta por la filosofía aristotélica guarda una relación de carácter lógico-epistémico, esto es, se trata de un objeto sobre el cual el aprehensor dice, adecua, desde la razón, unas notas de realidad sobre un objeto. Hablamos, a mi modo de ver, de una ontología regional en la cual el ser se traduce como el “es” de una cosa.

Sin embargo, la definición de hombre propuesta por Aristóteles, así como cualquier definición total de la persona, es inválida, según Mounier. Para éste la persona es justamente aquello que no se puede definir, pues no es un objeto sino un fin.<sup>10</sup> De modo que, “[...] la persona nunca puede ser utilizada, nunca puede ser un medio

---

9. URDANOZ, T., *op. Cit.*, p. 361.

10. De hecho, cuando objetualizamos a la persona la instrumentalizamos, hablamos de ésta como un medio: Objeto sexual, objeto laboral, etc.

sino un fin en sí. Y esto significa que tiene dignidad”.<sup>11</sup> Así, si en Aristóteles, el ser se había vuelto un “es”, en Mounier el ser se ha vuelto “don”. La persona es la realidad ontológicamente dada al mundo, encarnada y espiritualizada, que posee dignidad por sí misma. Esta idea nos recuerda a Kant; en él la persona nunca debe ser tratada como un medio sino como un fin. Por ello, “la persona se da o rehúsa darse, pero no se presta jamás”.<sup>12</sup> Así pues, la persona busca escapar a todo tipo de reducciones: la persona no es individuo, ni conciencia, ni personalidad,<sup>13</sup> pero la individualidad, la conciencia y la personalidad están sustentadas en la persona. Por lo tanto, “no hay valor<sup>14</sup> por encima de la persona”.<sup>15</sup>

Empero el hecho de no poder definir a la persona no quiere decir que caigamos en un relativismo epistemológico en el cual todo lo que se diga acerca de la persona valga o bien, en un escepticismo en el cual no se pueda decir nada sobre la persona. Para Mounier no podemos definir qué es la persona, pues sólo podemos definir aquello que es estático, que tiene una solución, que es, en palabras de Gabriel Marcel, un problema, es decir; aquello que está fuera de mí.<sup>16</sup> Mounier piensa que la persona es ante todo un misterio, es decir, de nuevo en palabras de Marcel, aquello que “[...] se caracteriza por que la distinción entre lo que está en mí (*en moi*) y lo que está delante de mí (*devant moi*), entre lo que está dentro y lo que está fuera, se borra [...]”.<sup>17</sup> Esto es, la persona no se me presenta como un problema sino como una apropiación de una realidad misteriosa, indefinida, diáfana. Los problemas los podemos dejar de lado, pues no nos incumben,

---

11. DOMÍNGUEZ PRIETO, XOSÉ MANUEL, *Ética del docente*, Fundación Emmanuel Mounier, España, 2003, p. 58.

12. MOUNIER, E., *El compromiso de la acción*, Fundación Emmanuel Mounier, Salamanca 2007.p. 29.

13. Cfr. MOUNIER EMMANUEL, *El personalismo. Antología esencial*, Sígueme, Col. Hermeneia 53, Salamanca, 2002, pp. 72-73.

14. Al ser la persona el valor absoluto lo que se dice es que en ella existen valores que van configurando, personalizando, al sujeto que se los va apropiando. Por ello, igual que en Scheler, la persona ocupa un lugar en el mundo y se va construyendo en éste por medio de los valores que ella va haciendo suyos, es decir; la persona se presenta como una absoluta tarea.

15. MOUNIER EMMANUEL, *El personalismo. Antología esencial*, op. cit., p. 133.

16. En este punto es importante recordar la crítica que hará Mounier a la Sorbona y el cómo afrontan los problemas del mundo. Véase n. 4.

17. G. MARCEL (Cit. Por.) FERNÁNDEZ RUÍZ-GÁLVEZ, MARÍA ENCARNACIÓN, “Gabriel Marcel” en *Personalismo existencial. Berdiáiev, Guardini, Marcel*, Fundación Emmanuel Mounier, 2006, Madrid,

sin embargo aquello que nos raspa, en lo que Kierkegaard llamó, el *pathos* existencial nos exige una respuesta. En este responder, Mounier se aproxima,<sup>18</sup> desde el ámbito de la fenomenología, no estrictamente husserliana, a una “descripción de la persona”.

Así pues, para Mounier, la persona es espíritu encarnado o bien cuerpo espiritualizado. Los análisis sobre el-ser-en-el-mundo de Heidegger y sobretodo, el ser-son-otros (*mit-sein*) han dado a la filosofía francesa, una nueva herramienta para intentar acabar con los dualismos cuerpo-alma que la filosofía ha venido manejando desde Platón hasta la modernidad.<sup>19</sup> Platón y los neo-platónicos, así como los idealistas, han puesto en el espíritu el elemento constitutivo del ser humano. La *raison d'être* de la persona<sup>20</sup> sería o bien el alma inmortal, por ejemplo en Platón,<sup>21</sup> o bien un *Cogito*, en Descartes. Por otro lado, los filósofos materialistas, así como la antropología física, han intentado reducir al hombre a sus meras manifestaciones físicas. El evolucionismo, tanto lamarckiano como darwiniano, así como el psicoanálisis de Freud, o la filosofía de Feuerbach y el materialismo dialéctico han decantado en un rechazo a la metafísica. Mounier quiere evitar cualquier tipo de dualismos, como lo hace ver en su *Tratado del carácter*, donde comenta:

Dejemos, pues de representarnos el ‘cuerpo’ y el ‘espíritu’ como dos personajes de una figura coreográfica. El hombre es, en cada instante, una compenetración de alma y carne...El hombre es, por entero, espiritual y carnal, que la vida personal trasciende los fenómenos particulares y traduce la solidaridad órgano-psíquica.<sup>22</sup>

Pero ¿Qué significan, en Mounier, estos términos? Significan en primera instancia, que “mi persona es en mí presencia y unidad de vocación intemporal que me llama a superarme indefinidamente a mí mismo, y opera, a través de la materia que refleja, una unificación siempre imperfecta, siempre recomenzada, de todos los elemento que

---

18. “No podremos ponerle un nombre, puesto que nunca podremos nombrar sino aproximaciones de la persona...”. En MOUNIER Emmanuel, *El personalismo. Antología esencial*, op. cit., p. 78.

19. La misma idea surge en el filósofo español Xavier Zubiri. Cfr. Los tres volúmenes de Inteligencia sentiente.

20. Uso el término persona como elemento ontológico que sostiene al sujeto, al hombre.

21. En Platón el alma como elemento racional nos permite acceder al mundo de las Ideas, pero también funge como principio de vida, de ahí su inmortalidad. Cfr. *Timeo, Fedro*.

22. MOUNIER EMMANUEL, (Cit. Por.) Teófilo Urdanoz, *op. cit.*, p. 371.

se aglutinan en mí”.<sup>23</sup> Se trata del espíritu: aquella capacidad que opera sobre el cuerpo para perfeccionarlo. Segundo, el cuerpo me hace ver que mi persona está encarnada. Ella no puede desentenderse enteramente en las condiciones en que esté situada de las servidumbres de la materia.<sup>24</sup> El cuerpo nos posiciona en la realidad; sobre él se inscribe lo histórico, lo social, lo cultural, sobre todo, se inscribe lo humano.

Con todo lo anterior, podemos decir que la persona es para Mounier “el volumen total del hombre”.<sup>25</sup> Ahora bien, esta es sólo una aproximación a lo que es la persona, recordemos que ella escapa a toda definición. Pero dentro de estos límites aproximativos, Mounier habrá de describir algunas dimensiones de la persona.

### Las dimensiones de la persona<sup>26</sup>

El concepto de dimensión puede sonar engañoso, pues nos remite casi de inmediato a una referencia espacial; lo que podría sugerir que la dimensionalidad humana esté o bien en el cuerpo o bien en el espíritu. Sin embargo, hemos visto que en Mounier no hay tal dualismo. La dimensión, para el pensador francés, es un modo de ser de la persona. Esto no quiere decir que la persona se reduzca a sus dimensiones. Hablando heideggerianamente, lo óntico son manifestaciones de lo ontológico. En este caso lo óntico corresponde a las dimensiones, mientras lo ontológico a la persona misma.

En su obra *Revolución personalista y comunitaria* Mounier describe tres dimensiones fundamentales a las cuales, en sus diferentes trabajos, irán de incorporándose otras. Vocación, encarnación y comunión<sup>27</sup> son las primeras tres dimensiones con las cuales nos encontramos. La vocación se entiende como “unificación progresiva de todos mis actos y, mediante ellos, de mis situaciones, es el acto propio de la persona humana”. La vocación, del latín *vocare*, llamado, se entiende en Mounier como “principio espiritual de vida”.

---

23. MOUNIER EMMANUEL, *El personalismo. Antología esencial*, op. cit., p. 74.

24. *Ibid.*, p. 75.

25. *Ibid.*, p. 74.

26. Por cuestiones de tiempo y espacio me limito sólo a unas de las llamadas manifestaciones. En la obra de Mounier éstas irán, poco a poco, afirmándose e incrementándose, es imposible revisarlas todas a detalle en un trabajo como este.

27. Cfr. MOUNIER EMMANUEL MOUNIER, *El personalismo. Antología esencial*, op. cit., p. 74.

Esto es, el llamado que se hace el hombre hacia su mundo, es el pro-yecto, en sentido heideggeriano, vital que cada uno realiza. A esta dimensión le corresponde una actividad específica: el meditar.<sup>28</sup> Ningún pro-yecto, en cuanto tal, se toma a la ligera, sino que se medita sobre el sentido de éste, sus límites y alcances, pues en cada pro-yecto arrojamos parte de nuestro ser, en otras palabras la vocación se encarna. El hombre es encarnado ya que es un ser corporal que responde y actúa inscrito en el mundo. A la encarnación, le sigue el compromiso. No se trata de evadir el mundo, sino de transformarlo. La “[...] vocación no puede abrirse camino más que en este cuerpo, en esta familia, en este medio, en esta clase, en esta patria, en esta época<sup>29</sup>[...] La espiritualidad, no, ¡por favor!, no consiste en salvar las buenas maneras<sup>30</sup>”. Por último, tenemos la comunión; el hombre no se encuentra solo en el mundo sino que está rodeado por otros, “mi persona no se encuentra sino dándose a la comunidad en que se integran personas singulares”.<sup>31</sup> No se trata de estar unos con otros, sino estar uno-con-el-otro. “No se une a los hombres por sus intereses (partidos, coaliciones y sindicatos de reivindicaciones), ni por sus impulsos, acaloramientos, rencores, o prejuicios (partidos otra vez, clases y lucha de clases), por sus servidumbres (místicas del trabajo, aunque sea trabajo liberado, pues se libera el trabajo de todo, excepto de sí mismo). Sólo se les une por sus vidas interiores, que van desde sí mismas a la comunidad”.<sup>32</sup> Para realizar la verdadera comunidad,<sup>33</sup> el hombre debe purificarse de sí mismo; es la actividad que corresponde a la comunión.

En *El personalismo* Mounier da cuenta de otras nuevas dimensiones tales como son:

- a) El salir de sí, muy parecido al anterior purificarse de sí, en “cuanto la persona es capaz de <desposesión>, de librarse de sí, con una ascesis de lucha para desprenderse de su amor propio y egocentrismo”.<sup>34</sup>

---

28. Cfr. *Ibid.*, p. 75.

29. MOUNIER EMMANUEL, *El compromiso de la acción*, op. cit., p. 102.

30. *Ibid.*, p. 91.

31. MOUNIER EMMANUEL (Cit. Por.) Teófilo Urdanoz, op. cit., p. 372.

32. MOUNIER EMMANUEL, *El personalismo. Antología esencial*, op. cit., p. 134.

33. En Mounier existen varios tipos de sociedades y de comunidades. La verdadera comunidad es aquella “[...] persona nueva que une a las personas que la forman por el corazón de ellas mismas”. En MOUNIER Emmanuel, *El compromiso de la acción*, op. cit., p. 29.

34. URDANOZ, T., op. cit., p. 373.

- b) El comprender; “Cesar de situarme en mi propio interés para dar acogida al de los demás, ser todo para todos sin dejar de ser uno mismo”.<sup>35</sup>
- c) Asumir sobre sí; se asume con responsabilidad y creatividad el destino personal.
- d) El dar; “la gratuidad del don de sí sin medida y sin esperanza de retorno”.<sup>36</sup>
- e) La fidelidad; es la continua entrega personal al amor.

Estas cinco actitudes caracterizan la dimensión de la comunicación hacia el otro. Ahora bien, Mounier también describe una comunicación personal; ésta tiene también una serie de actitudes:

El recogimiento (sobre sí) y el secreto (en sí) como reserva y discreción ante el mundo y los otros.

El pudor, respecto de la intimidad de la persona. “El pudor es el sentimiento que tiene la persona de no ser agotada en sus expresiones y de estar amenazada en su ser por el que tomará su existencia manifiesta por su existencia total”.<sup>37</sup>

El afrontamiento; que se caracteriza por la lucha, afirmación de la singularidad y creatividad, contra un orden establecido. La libertad es el elemento posibilitante del afrontamiento. “La persona se muestra, se expresa: hace frente, es rostro [...] La que mira hacia adelante, la que afronta”.<sup>38</sup>

## Las estructuras comunitarias

Heidegger, al analizar la configuración del ser-ahí (*Da-sein*) en el mundo, se ha percatado de dos tipos de existencias: por un lado, la existencia auténtica, caracterizada por varios existenciaros, sobre todo el-ser-para-la-muerte. En la existencia auténtica el hombre se asume como un ser libre y responsable dentro del mundo, construyéndose

---

35. *Loc. cit.*

36. *Loc. cit.*

37. MOUNIER EMMANUEL, *El compromiso de la acción, op. cit.*, p. 36.

38. MOUNIER EMMANUEL, *El personalismo. Antología esencial, op. cit.*, p. 717.

dentro de éste en la medida en que va realizando sus posibilidades. En palabras de Copleston “[...] asumir la responsabilidad personal del propio destino, eligiendo libremente sus posibilidades y, sobre todo, su destino a la muerte”.<sup>39</sup> Por otro lado, la existencia inauténtica caracterizada por la “[...] huída de sí mismo, de su propio ser y sus posibilidades, de nuestra propia condición original [...]”.<sup>40</sup> Mounier retoma estos elementos heideggerianos y los implementará a su propia visión. Si bien es cierto que Heidegger ha descrito con maestría el encuentro del uno con el otro dentro del mundo como apertura (*Erschlossenheit*) debemos reconocer que su análisis decanta en lo que él llama la cotidianidad (*Allfäglichkeit*) “[...] en la cual nuestro yo se diluye, se impersonaliza, porque para vivir en sociedad es necesario acomodarse a los usos y costumbres, modas y reglamentos de esta sociedad”.<sup>41</sup> Justamente, a esta cotidianidad del ser-con-el-otro (*Mit-sein*) Mounier le llama comunidad del *se* (*Das mann*). Sin embargo, para Mounier podemos salir de la comunidad del *se* y crear una verdadera comunidad de personas. Analicemos un poco su postura.

La comunidad está estructurada desde dos vertientes: la ontológica y la física. El hombre está caído en el mundo, pero cae de modo gratuito, es decir; el ser como un don regalado. El hombre no cae en una soledad radical, sino que llega a una comunidad determinada socio-históricamente la cual auxilia al “recién nacido” y va configurando en él lo “humano”. Ontológicamente la comunidad, expresada como el nosotros (*nous*), está antes del yo (*moi*). Esta sociedad determinada en la que me inscribo introyecta, nos guste o no, una serie de valores que, en mayor o menor medida, determinan aquello que soy. Ahora bien, el yo comienza a estructurarse dentro de la sociedad, físicamente, desde un momento narcisista. Esto es, el niño ve al mundo como una extensión de él, el mundo gira en torno suyo. La madre, por ejemplo, es sólo un pecho que brinda alimento. Este amor narcisista será la primera condición para abrirnos al mundo. En medida que el principio de realidad se va perpetuando el niño va tomando autonomía e independencia del mundo. En medida que el niño va tomando distancia del mundo y va formando su personalidad en función de las posibilidades que le va ofreciendo el mundo, entre ellas los valores. La axiología scheleriana ha puesto de manifiesto como

---

39. COPLESTON, FREDERICK, *El existencialismo, Tradición*, México, p. 120.

40. URDANOZ, T., *Historia de la filosofía*. T. VI., *op. cit.*, p. 530.

41. *Ibid.*, p. 525.

hay una jerarquía de valores, siendo los espirituales los más altos, y los sensibles lo más bajos. Si bien Scheler entiende el valor como “cualidades ideales *a priori* que constituyen un mundo de objetos independientes de la existencia del mundo de los bienes, en el que se manifiestan, e independiente asimismo de las variaciones y modificaciones que este mundo de los bienes sufre a través de la historia”, esto no quiere decir que la sociedad en la que están inscritos no dé mayor relevancia a unos sobre otros. Por ello, vemos como la “práctica posmoderna” ha engendrado una era sumida en el desconcierto. Da la impresión que al ya no existir la verdad, debemos resignarnos a verdades a medias; construidas a la conveniencia de cada uno de nosotros. El principio “todo es válido” comienza a instaurarse cada vez más, incluso como una reproducción inconsciente, en las sociedades contemporáneas. Nos encontramos en una era del vacío, como lo menciona Lipovestky, en la cual se encamina al hombre a un *lightismo*, a una superficialidad, de todo lo que le rodea. Los valores que, hoy por hoy, se reproducen son los de una sociedad individualista, sobre los valores comunitarios, de tal manera que el hombre cada vez se impersonaliza más cayendo en esa comunidad del *se*, en sus diferentes grados.

Masa “Despersonalizada en cada uno de sus miembros, despersonalizada como un todo, la masa ofrece un régimen propio de desorden y tiranía mezclados, exactamente la tiranía de lo anónimo”.<sup>42</sup>

Las sociedades del nosotros “indiferenciadas ellas en lo interior, sin embargo, lo mismo que las primeras células vivientes, se han rodeado de una membrana que les da, a falta de más, una individualidad [...] Tienen sobre la masa sin rostro la superioridad de una conciencia colectiva de sí misma en cuanto potencia de afirmación, frecuentemente también de reserva de abnegación mutua. Pero [...] el conformismo interior esclerotiza progresivamente a la voluntad colectiva”.<sup>43</sup>

Las sociedades vitales “[...] toda sociedad cuyo vínculo está constituido por el solo hecho de vivir en común un cierto flujo vital a la vez biológico y humano, y de organizarse para vivirlo lo mejor posible [...] Bajo su forma más elemental una sociedad vital está todavía desorganizada, flotante como una promesa en el mero acuerdo de vivir

---

42. MOUNIER, E., *El personalismo. Antología esencial*, op. cit., p. 94.

43. *Ibid.*, pp. 94-95.



juntos [...] Las sociedades vitales siguen el desarrollo de la vida. Se organizan con ella. Un Estado, una empresa, una familia, no pueden quedarse en una simple camaradería. Se distribuyen funciones. Pero, y eso es lo principal, si individualizan a los que las reciben, ellas no los personalizan en ninguna manera [...] Cada una de ellas cumple una función, pero no es irremplazable. Con un corto aprendizaje, si fuera necesario desempeñaría tan bien la función de otro”.<sup>44</sup>

Sociedad contractual “[...] fundada en la convención y asociación. [...] Cada miembro de la comunidad contractual se compromete a rendir tales o cuales servicios a otros a cambio de beneficios recíprocos”.<sup>45</sup>

Para Mounier, el problema de estas sociedades, comunidad del *se*, está en no considerar al otro como persona sino como un objeto “El otro no comienza a ser un elemento de comunidad hasta el día en que se convierte para cualquier otra persona en una *segunda persona*, es decir, en que es deseada por ella como primera persona en relación con ella”.<sup>46</sup> Ahora bien, no se trata de que salir, solamente, por medio del amor de este tipo de sociedades, pues “por muy acogedores que seamos, avancemos hasta los bordes: hay siempre exiliados en nuestro corazón [...]”.<sup>47</sup> Se sale de estas sociedades hacia la verdadera comunidad; primero, por el reconocimiento del otro, es decir, contrario a lo que sucede en las sociedades vitales, “el lugar de cada uno sería insustituible”,<sup>48</sup> pues el otro se me da “[...] como un ser presente”, esto es; “[...] reconocer que no puedo definirlo, clasificarlo, que es inagotable, colmado de esperanzas, y que él sólo dispone de esas esperanzas: es confiar en él”.<sup>49</sup> Se trata de darle a cada uno de nuestros prójimos un nombre propio (*Nom prope*). Por otro lado, está la acción social. Ciertamente que Mounier nunca estuvo de acuerdo teóricamente con el comunismo, aunque en la práctica se encuentra sumamente cercano a él. Incluso, muy cercano a Albert Camus y su hombre

---

44. *Ibid.*, p. 96.

45. *Ibid.*, p. 98.

46. *Ibid.*, p. 89.

47. *Ibid.*, p. 59.

48. MOUNIER EMMANUEL, *Mounier en Esprit*, Caparrós editores, Col. Esprit 26, Madrid, 1997, p. 47.

49. La confianza está sustentada en la infancia. Cfr. VILLA MORENO, Mariano, *El hombre como persona*, pp. 80-85.

50. MOUNIER EMMANUEL, *El compromiso de la acción*, op. cit., p. 49.

rebelde, Mounier propone como una primera disposición al cambio social la rebeldía. “Rebeldía, en primer lugar, contra nosotros mismos. Rebeldía frente a los mitos, las injusticias, la lucha de clases, los partidos políticos. Revolución auténtica, que no es agitación ni terrorismo”.<sup>51</sup> Aunque Mounier nunca estuvo de acuerdo con la violencia, hay que reconocer que no la desaprueba como un medio de cambio social. Lo que el pensador personalista desaprueba es la violencia por la violencia. “Allí donde no hay elección más que entre cobardía y violencia, yo aconsejaría la violencia... Si amamos la paz sólo por el temor a las bayonetas, prefiero que nos degollemos entre nosotros. Prefiero todavía ver exteriorizarse la violencia a verla reprimida por el miedo”.<sup>52</sup>

Así pues, si el hombre quiere dar el salto a una verdadera comunidad ha de comprometerse en la acción por el otro. Esto es:

El esfuerzo hacia la verdad y la justicia como una tarea colectiva, comunitaria.<sup>53</sup> “El compromiso comienza por una toma de conciencia y una conversión. Debemos responder a una vocación de presencia en nuestro mundo concreto. Esto lleva consigo riesgos y tentaciones. No es posible una acción comprometida sin ‘manchase las manos’”.<sup>54</sup> El hombre entonces no se compromete con una sola acción, sino con la humanidad pues “nuestra acción no está dirigida esencialmente al éxito, sino al testimonio”.<sup>55</sup>

## La educación personalista<sup>56</sup>

Hacia un momento hablamos de la rebeldía como la primera condición para el cambio social. Debemos preguntarnos ahora ¿rebeldía ante qué? Ante las estructuras cosificantes. El valor del rebelde está asumir su condición personal y despertar la conciencia del otro,<sup>57</sup> de modo que ante un orden establecido, ante unos valores “correctos”, ante una moral de “lo correcto” que disfrazan realmente un quietismo humano, se desarrollen

---

51. *Ibid.*, p. 81.

52. *Ibid.*, p. 91.

53. Cfr. *Ibid.*, p. 81.

54. *Loc. Cit.*

55. *Ibid.*, p. 97.

56. El presente apartado surge más que nada en relación a mi tarea como profesor universitario.

57. Cfr. URDANOZ T., *op. cit.* T. VI., p. 710-711.

nuevas posibilidades de desarrollo humano. Dentro de estas posibilidades está, a mi modo de ver, la educación y es que hay que preguntarnos, por ejemplo, con las nuevas reformas educativas, esas que de a poco acaban con las humanidades, si “¿es verdad que hay un ideario de reconstrucción nacional educativa o será una nueva farsa para imponer criterios previamente establecidos?”.<sup>58</sup>

La sociedad contemporánea ha hecho del dinero el máximo bien, el máximo valor y la universidad, que históricamente habría sido el lugar de crítica y formación de ideas, ha sido, poco a poco, marcomida por la mercantilización. Los programas cada vez más apuntan a un saber de tipo técnico; no quiero decir con esto que la técnica esté mal, el problema es la técnica como un proceso de enajenamiento: el producir por el producir. Heidegger ya lo hacía ver en su obra *¿Qué significa pensar?* El problema de la época es que no nos hemos preguntado acerca de lo que son las cosas, ya no se busca comprenderlas, basta estar en ellas por medio de la curiosidad. La filosofía, la historia, la literatura, son áreas que cuestionan a la persona y a su entorno social, esto es lo que menos se necesita. “La civilización industrial necesita gente amorfa, dormida, incapaz de pensar y de ser ella misma”.<sup>59</sup> La economía, en un capitalismo salvaje, exige trabajar no como un medio para la realización de la persona, sino como un medio de posesión, incluso de la persona misma. Fromm en su *¿Tener o Ser?* Ha mostrado de que forma la lógica del tener y poseer, se ha perpetuado bajo la lógica del ser.

El *educere* de los latinos o la *Didaktike*<sup>60</sup> griega han perdido su exigencia moral, es decir, su exigencia en “[...] despertar personas capaces de vivir y de comprometerse”.<sup>61</sup> Para decantar en una educación, en palabras de Paulo Freire, bancaria. “En la visión ‘bancaria’ de la educación, el saber, el conocimiento, es una donación de aquellos que se juzgan sabios a los que juzgan ignorantes. Donación que se basa en una de las manifestaciones instrumentales de la ideología de la opresión: la absolutización de la

---

58. JARQUÍN, MIGUEL “Educación: humanismo y Barbarie”, *Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*, No. 11, año IV, 2009 en [Línea] [www.personalismo.net/PDF/0908/pye-educacion.pdf](http://www.personalismo.net/PDF/0908/pye-educacion.pdf) (13Marzo 2010), p. 84.

59. Loc. Cit.

60. En Grecia, recordemos, existía una distinción entre el Paidogogós y el Didáskalos.

61. MOUNIER EMMANUEL MOUNIER, *El personalismo. Antología esencial*, op. cit., p. 437.

ignorancia, que constituye lo que llamamos alienación de la ignorancia, según la cual ésta se encuentra siempre en el otro”.<sup>62</sup>

Apurando las cosas, decimos entonces que la educación personalista es:

Primero, un aprendizaje de la libertad y la responsabilidad humana: “educar no es sino hacer despertar personas”.<sup>63</sup>

Segundo, una defensa de la dignidad de la persona: defender a la persona de todos los reduccionismos.

Tercero, una exigencia moral, en palabras de Quiles, “Todo hombre por ser persona humana, es por esencia, educando y educador, no sólo por una exigencia óptica sino, por lo que es mucho más personalista, por una exigencia moral, responsable, autoconsciente de sí. Estos dos sujetos, por el interés de educar y la educabilidad, y sobre todo por la solidaridad derivada de su persona, entran en relación”.<sup>64</sup>

Cuarto, es dialógica; en el aprender hay un enseñar y en el enseñar un aprender. “[...] El enseñar y el aprender se van dando de manera tal que por un lado, quien enseña aprende porque reconoce un conocimiento antes aprendido y, por el otro, porque observando la manera como la curiosidad del alumno aprendiz trabaja para aprender lo que se le está enseñando [...] el educador se ayuda a descubrir[...]”.<sup>65</sup>

---

62. FREIRE, PAULO, *La pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, México, 1993, p. 79.

63. *Ibid.*

64. ISMAEL QUILES (Cit. Por.), TOMÁS ANTONIO RUBIO CARRILLO, “Educación personalista. De las potencias a los hábitos” *Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*, No. 11, año IV, 2009 en [Línea] [www.personalismo.net/PDF/0908/pye-educacion.pdf](http://www.personalismo.net/PDF/0908/pye-educacion.pdf) (13Marzo 2010), p.93

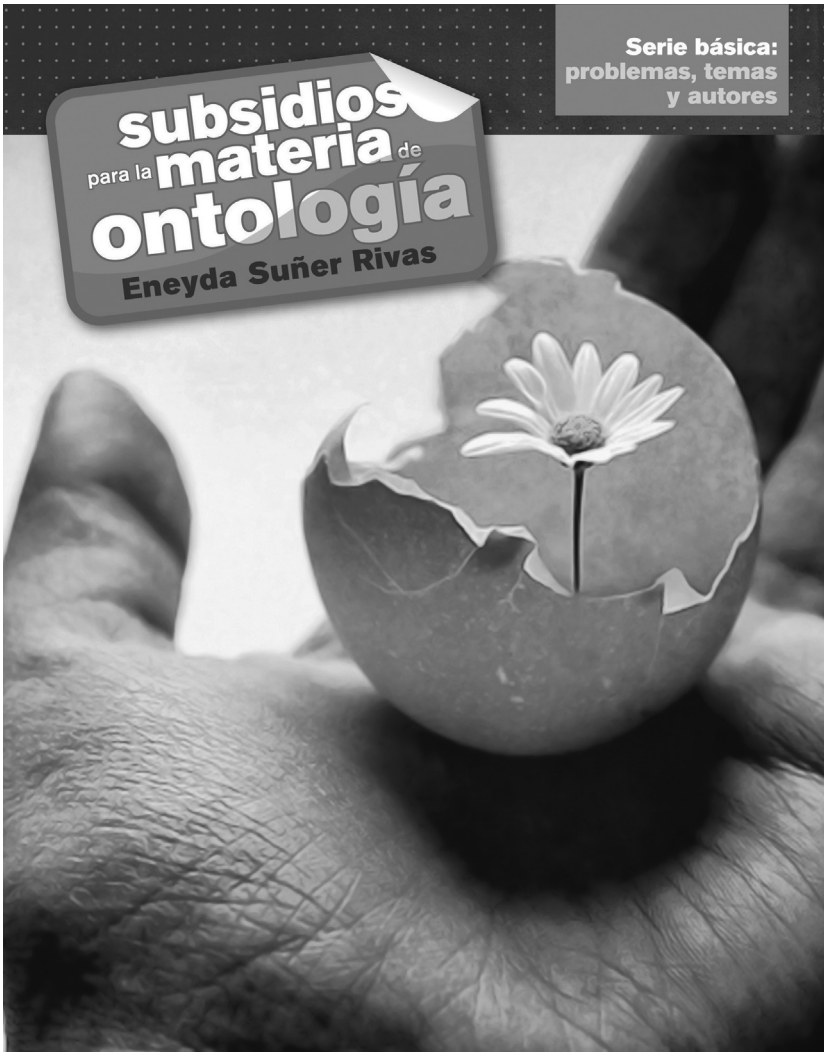
65. FREIRE PAULO, *Cartas a quien pretende enseñar*, Siglo XXI, México, 2005, p. 28.

# CONOCE Y ADQUIERE

## NUESTRAS NUEVAS PUBLICACIONES

Serie básica:  
problemas, temas  
y autores

subsidios  
para la **materia** de  
**ontología**  
Eneyda Suñer Rivas



**Instituto de Filosofía**

Dialogar para construir... una filosofía para la vida



## EL SUJETO DE LA FILOSOFÍA Y EL AGENTE EN LA ESTRUCTURA SOCIAL

**Jaime Torres Guillén<sup>1</sup>**

**Resumen.** El siguiente trabajo hace un recorrido sintético, del desplazamiento que sufrió el concepto de sujeto de la filosofía, al concepto de agente en las ciencias sociales. El individuo, al que refiere las ciencias sociales, no es el que idealiza la filosofía, sino más bien, el que actúa en la vida social empírica bajo ciertas regularidades que la organización social condiciona. El artículo, nos lleva a repensar el tema de “sujeto” que ha pasado por el conflicto de definirlo bajo la estela del debate entre la fenomenología y el estructuralismo. Al final el trabajo quiere mostrar que, las ciencias sociales, son herederas de problemas filosóficos de largo aliento.

**Palabras clave:** Sujeto, agentes social, filosofía, ciencias sociales, fenomenología, estructuralismo.

### Introducción

Desde que la filosofía dejó de ser la institutriz de la ciencia, esta última conformó en gran medida, el contenido que convertiría en su objeto de estudio. Pero los senderos por donde dirigió su material científico no fueron del todo propios. La idea de hombre, naturaleza o universo, seguirían teniendo su matiz metafísico que la herencia filosófica habría de dejar tras su longeva existencia.

---

1. Licenciado en Letras y Maestro en Filosofía. Profesor del Instituto de Filosofía y Director de la revista *Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas*. Doctorante del Centro de Investigaciones y de Estudios Superiores en Antropología Social.

Concretamente, los conceptos que adquirieron carta de ciudadanía dentro de las ciencias llamadas sociales, como lo son sociedad, individuo, acción humana, praxis, historia, entre otros, no estuvieron exentos de una cierta representación filosófica. Al intento de otorgarles su constitucionalidad dentro del marco científico, tales categorías sufrieron una transformación y por ende, la tensión dentro de campo de las ciencias sociales no se hizo esperar.

La noción del sujeto trascendental kantiano sería puesto de frente a los registros empíricos del individuo que la sociología, la antropología y más tarde la historia, tendrían de los hechos sociales. Lo mismo le sucedería a tal noción, con respecto a la acción práctica de este sujeto “empírico” y su dinamismo en lo que se llamaría lo social.

Ante este escenario, el sujeto de los filósofos no la ha estado pasando bien. Con todo, se comenzó a cuestionar el punto de partida de la explicación del mundo social y del carácter científico que podrían tener los conceptos como motivación, intención y acción de los individuos dentro del “espacio social”.

En el presente trabajo se mostrará una de los desplazamientos que sufrió el concepto de sujeto de la filosofía, hacia el concepto de agente en las ciencias sociales. También se busca presentar la lógica interna que se desencadenó en una de las discusiones al respecto.

Algunos debates previos que estuvieron en el tintero sobre este asunto, se establecieron a partir de la búsqueda por explicar el mundo de la vida humana, sus hechos y fenómenos. Aquí se discutió si tal comprensión se realiza desde el individuo o la sociedad, esto es, si es el individuo el que contiene a lo social o viceversa. La ruta “clásica” que emprendieron Marx y Durkheim contra la filosofía de la conciencia es un ejemplo de ello. En este debate se preguntaba por el papel que desempeña el individuo dentro de una sociedad y cómo ésta limita o posibilita la acción del mismo.

## **La crítica social a la filosofía de la conciencia**

El ideal filosófico, al menos desde Descartes, suponía una mentalidad con capacidad de tener certezas del mundo. En completa abstracción, este sujeto pensante era capaz de acceder al núcleo de lo real sin mediación alguna. La crítica de Marx, Durkheim, Mauss,

Weber y otros “clásicos” de las ciencias sociales (cada quien a su manera) ha hecho esto, se basó principalmente en cuestionar la experiencia del sujeto individual, su “mentalidad” o “psicología” como certeza del mundo. El intento de creer que es la conciencia la que condiciona el mundo social, tuvo sus reacciones en torno al problema de cómo se explica lo social.

Marx al hablar de la producción material solía decir que el punto de partida en ésta era la “producción de los individuos socialmente determinada”, con tal idea, se preparaba una de las críticas más demoledoras a los herederos del mentalismo moderno y del idealismo hegeliano. La famosa frase de Marx, “no es la conciencia la que determina a la sociedad, sino la sociedad la que determina a la conciencia”, intentaba tirar por la borda el supuesto de la conciencia “clara y distinta” que en sus acciones voluntaristas proponían un modo de organización social. Pero como lo hacía saber el autor de *El Capital* en su preocupación científica sobre este tópico, “el cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienza Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas del siglo XVIII”<sup>2</sup>.

A los “profetas del siglo XVIII” dice Marx, el individuo se les presenta como una naturaleza esencial y no un producto de la historia. Sin embargo, basta remontarse históricamente al pasado para cerciorarse de que este individuo y, para Marx, el individuo productor, aparece como dependiente y formando parte de un todo mayor<sup>3</sup>. De tal suerte, el hombre es, en el sentido más literal, un animal político, no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad<sup>4</sup>. Por tal motivo, para explicar lo social tanto en su estructura como coyuntura, por supuesto que no debe perderse de vista a los individuos, pero no se deposita el análisis en su “yo moral”, sino en el conjunto de relaciones sociales que hacen posible sus acciones. Los sujetos no siempre están del todo enterados de las condicionantes que establecen sus mismas relaciones sociales. Así:

---

2. MARX, KARL. *Introducción general a la crítica de la economía política*, Cuadernos de Pasado Y Presente, México, 1857. p. 39.

3. Cfr. MARX, KARL. *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1977, pp. 21-24.

4. Cfr. MARX, KARL. *Introducción general a la crítica de la economía política*, op. cit. p. 40



La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como pueden presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como *realmente* son; es decir, tal y como actúan y producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad<sup>5</sup>.

Bajo este esquema, pensar que es el comportamiento humano libre, autónomo, volente, el que da la pauta para explicar el mundo social es un equívoco que ha entrado al terreno de las humanidades por la vía de los filósofos. En relación a esto Louis Dumont afirma:

[...] basta observar que los hombres concretos no se *comportan*; *operan* con una idea previa, aunque sea la de adaptarse a la costumbre. El hombre obra en función de lo que piensa, y si tiene hasta cierto punto la facultad de arreglar sus pensamientos a su guisa, de construir categorías nuevas, lo hace partiendo de categorías que están dadas socialmente, lo que su relación con el lenguaje le recordaría suficientemente<sup>6</sup>.

El intelectualismo de los filósofos pasó de manera llana a campos fértiles en las humanidades y en una que otra *ciencia del espíritu* como la psicología. Esto no indica ningún defecto *per se*, el asunto es que a la larga, la explicación de lo social se vio retrasada por los intentos de comprender las relaciones sociales desde una mera prolongación del ser individual. Desplazarse hasta el individuo y sus variantes activas implicaba entonces, llegar hasta el origen de él y desde ahí entender la vida social. El vehículo para este camino sería la filosofía de la conciencia y algún psicologismo prístino.

Ante esto Durkheim se resiste. Para él el individuo se inclina ante una autoridad que le domina cuando “obra, siente o piensa socialmente”; de ello no puede dar razón el individuo, por tanto queda descartado quedando delante de él la sociedad. Por eso para el sociólogo francés “en la misma naturaleza de la sociedad es donde hay que ir a buscar, pues, la explicación de la vida social”<sup>7</sup>. Weber también lo afirmaba cuando

---

5. MARX, KARL. *La ideología alemana*, op. cit. p. 25.

6. DUMONT, LOUIS. *Homo hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*. Aguilar, Madrid, 1970, p. 9.

7. DURKHEIM, ÉMILE. *Las reglas del método sociológico*, Premia Editora, México, 1991, p. 87.

“proscribía la reducción del sentido cultural de las acciones a las intenciones subjetivas de los actores”<sup>8</sup>.

Durkheim otorga la primacía de la sociedad por encima del individuo al superar ésta a aquél en el espacio y el tiempo, por lo que le impone, por esa condición, maneras de obrar y pensar: esta imposición o autoridad que presiona al individuo, es lo que denominó él, el signo distintivo de los hechos sociales. Quizás a esto se deba que Dumont afirmase que la apercepción sociológica del hombre, de nosotros mismos como individuos no es innata, sino adquirida<sup>9</sup>.

La tesis central que se derivaba de todo esto confirmaba que, entender al individuo desde el legado de los filósofos no permitía aclarar la afirmación durkheimiana y marxista de que la sociedad está en el individuo, por lo que se provocó con ello, en no pocas ocasiones, el falso dilema individuo-sociedad. Pero lo cierto es que, entender al individuo como noción moral es nadar entre varias corrientes que lo entienden a su vez de distintas formas: como sujeto de utilidad, placer, libertad, alienación. En cambio, distinguir al individuo como singularidad empírica<sup>10</sup>, permite no sólo evitar la generalización de este término dentro de los estudios sociales dirigidos a sociedades que no le conocen, sino avanzar en lo que respecta a una categoría analítica propia de la ciencia social capaz de servir como referencia universal en los estudios comparativos de los pueblos, además de representar una manera de salir de este interesante debate.

Entonces, el individuo al que se refiere las ciencias sociales no es el que idealiza la filosofía, sino el que actúa en la vida social empírica bajo ciertas regularidades que la organización social condiciona. La frase de Marx, aquella que dice que “allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres”<sup>11</sup>; o lo que le criticaba Durkheim a Spencer: “Los hechos sociales no son el simple desarrollo de los hechos psíquicos, sino que estos últimos son, en gran parte, la prolongación de

---

8. BOURDIEU, PIERRE. *El oficio del sociólogo*, Siglo XXI, México. 1983, p. 30.

9. Cfr. DUMONT, LOUIS. *Homo hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*, Aguilar, Madrid. 1970, p. 11.

10. Cfr. *Ibidem.*, pp. 12-13; TOURAINE, ALAIN. *Crítica de la modernidad*, FCE, México, 1994, p. 261.

11. MARX, KARL. *La ideología alemana, op. cit.*, p. 27.

los primeros en el interior de la conciencia”<sup>12</sup> son un buen ejemplo con el cual se puede aclarar mejor lo que aquí se atiende<sup>13</sup>.

## **El desplazamiento del sujeto de la filosofía hacia su comprensión en las ciencias sociales**

En la problemática del punto anterior, la reflexión se centró, principalmente, en el planteamiento de que la filosofía moderna y su construcción del “yo” generaron uno de los equívocos en el campo de las humanidades, a saber, que la sociedad puede explicarse a partir de las acciones libres y voluntarias del individuo. La reflexión a la que se llegó con esto, fue que lo social se explica no a partir del individuo, sino de la totalidad de las relaciones sociales o la morfología de lo social impuesto “ya de por sí” a éste.

Atendiendo a ello, al interior de las ciencias sociales y en concordancia con la crítica anterior a la filosofía de la conciencia, a la cual por cierto, se le puede sumar la de Nietzsche, Freud, Saussure, Lévi-Strauss o Foucault; aparece una discusión la cual permite uno de los desplazamientos del sujeto de los filósofos al terreno de las ciencias sociales. El problema que genera ese desplazamiento puede expresarse de la siguiente manera:

Si el mundo social se explica no a partir de la psicología de los individuos, ni desde su concepción metafísica ¿Qué se puede decir de quien realiza la acción en el espacio social? ¿Qué queda de la acción y práctica humana? ¿No hay historia en las prácticas de los hombres? ¿Todo se reduce a la sincronía de la estructura? ¿Dónde queda situada la subjetividad?

---

12. Citado en BOURDIEU, PIERRE. *op. cit.*, p. 33.

13. “¿Qué es la sociedad, cualquiera que sea su forma? El producto de la acción recíproca de los hombres. ¿Pueden los hombres elegir libremente esta o aquella forma social? Nada de eso. A un determinado nivel de desarrollo de las facultades productivas de los hombres, corresponde a una determinada forma de comercio y de consumo. A determinadas fases de desarrollo de la producción, del comercio, del consumo, corresponden determinadas formas de constitución social, una determinada organización de la familia, de los estamentos o de las clases; en una palabra, una determinada sociedad civil. [...] huelga añadir que los hombres no son libres árbitros de sus fuerzas productivas [...] la historia social de los hombres no es nunca más que la historia de su desarrollo individual, tengan o no ellos mismos la conciencia de esto”. MARX, KARL. “Carta de Marx a Pavel Vasilievich Annenkov”, en *Obras escogidas*, Ed. Progreso, Moscú, 1973, p. 694.

El origen de este problema no sólo aparece en la crítica que realizaron los “maestro de la sospecha” al humanismo de los filósofos, también se deriva de otras fuentes como:

La preeminencia de lo social sobre el individuo en la versión de los “clásicos” de las ciencias sociales.

La primacía del ser sobre la conciencia en el Heidegger de Ser y Tiempo.

El anuncio del “fin de la modernidad” desde los autodenominados filósofos posmodernos.

La exploración entre el lenguaje y la constitución de la práctica social del “giro lingüístico”.

El descentramiento del sujeto por parte del estructuralismo y del llamado post-estructuralismo.

Por la tendencia que sigue el trabajo, se elige este último “desplazamiento” por ser quizás, al lado del psicoanálisis, la que dirige sus dardos críticos contra la fenomenología husserliana y posthusserliana, esta última por cierto, una tradición que ha sido capaz de poner en tela de juicio tendencias objetivistas, empiristas y neopositivistas en las ciencias sociales; además, a través de esta versión, se han seguido algunos de los debates más interesantes y productivos en tales ciencias.

Para buscar la parte genealógica de esta discusión que origina el “desplazamiento”, es necesario preguntarse por el motivo que desencadenó este ataque estructuralista a la fenomenología. En primera instancia, habría que recordar que “la fenomenología mantiene unidas tres tesis: (1) la significación es la categoría más abarcadora de la descripción fenomenológica; (2) el sujeto es el portador de la significación; (3) la reducción es el acto filosófico que hace posible el nacimiento de un ser para la significación”<sup>14</sup>.

El tema del sujeto, no el trascendental kantiano que criticaran Nietzsche, Freud y Marx, sino el volcado al mundo de la vida cotidiana, aparece con mayor vigor en el intento de Husserl por establecer una ciencia capaz de dar razón de la esencia (*Wesen*) del “ahí” de los objetos percibidos o imaginados. La vía para acceder a las cosas es el método fenomenológico (enfoque eidético, percepción, reducción fenomenológica); éste, es entre

---

14. RICOEUR, PAUL. *El conflicto de las interpretaciones*, FCE, Buenos Aires, 2003, p. 223.

otras cosas, un recurso metodológico de investigación interesado en el *significado* de los objetos tal como lo constituyen las actividades en la percepción y en la mente. “Así, el mundo entero es conservado dentro de la esfera reducida, pero sólo en la medida en que es el correlato intencional de mi vida consciente, aunque con la radical modificación de que estos objetos intencionales ya no son las cosas del mundo externo tal como existen y tal como son realmente, sino los fenómenos tal como se me aparecen”<sup>15</sup>.

Por eso, contra el objetivismo y el empirismo lógico, Merleau-Ponty escribe en su *Fenomenología de la percepción*:

Yo no soy el resultado o encrucijada de las múltiples causalidades que determinan mi cuerpo o mi “psiquismo”; no puedo pensarme como una parte del mundo, como simple objeto de la biología, de la psicología y la sociología, ni encerrarme en el universo de la ciencia. La ciencia no tiene, no tendrá nunca, el mismo sentido de ser que el mundo percibido, por la razón de que sólo es una determinación o explicación del mismo. Yo no soy un “ser viviente”, ni siquiera un “hombre” o una “conciencia”, con todos los caracteres que la zoología, la anatomía social o la psicología inductiva perciben en estos productos de la naturaleza o de la historia: yo soy la fuente absoluta, mi existencia no procede de mis antecedentes, de mi medio físico y social, es ella la que va hacia éstos y los sostiene, pues yo soy quien hace ser para mí esta tradición que decido reanudar o este horizonte cuya distancia respecto de mí se hundiría si yo no estuviera ahí para recorrerla con mi mirada<sup>16</sup>.

Para el fenomenólogo el mundo no es lo que se piensa, sino lo que se vive y adquiere significado en mí. Desde esta perspectiva “la significación se convierte en la categoría más abarcadora de la fenomenología. Y la noción de *ego* recibe una extensión proporcional, en la medida en que el *ego* es aquello que vive a través de la intención del sentido y se constituye como polo idéntico a todos los haces de sentido”<sup>17</sup>.

---

15. SCHÜTZ, ALFRED. *El problema de la realidad social*. Escritos I, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, p. 116.

16. MERLEAU-PONTY, MAURICE. *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1997, pp. 8-9.

17. RICOEUR, PAUL. *op. cit.*, p. 224.

Aquí, la relación subjetividad e intersubjetividad es lo que experimenta el individuo en el mundo percibido por él, por lo que, su actividad vivida no es reductible a una causalidad entendida entre el sujeto y su sociedad, a no ser que se quiera perder la base fundamental de sí: la certeza de estar presente como “sí mismo” ante las cosas. Esto es debido a que, con todo el ejercicio que implica el método fenomenológico ligado al concepto de intencionalidad y *epoché* de Husserl, lo que “queda después de efectuar la reducción trascendental es nada menos que el universo de nuestra vida consciente, el flujo de pensamiento en su integridad, con todas sus actividades y todas sus cogitaciones y experiencias”<sup>18</sup>. En este sentido, “la fenomenología puede incluso llegar a pretender que nadie más que ella abre el espacio de la significación y, por lo tanto, del lenguaje, al tematizar por primera vez la actividad intencional y significativa del sujeto encarnado, que percibe, actúa y habla”<sup>19</sup>.

Sin embargo, la primera objeción a este optimismo epistemológico lo realizará la lingüística de Saussure al radicalizar la dicotomía entre lengua y habla; por su parte, el estructuralismo de Lévi- Strauss, centrará su crítica al subordinar la diacronía a lo sincrónico de un sistema y a entender al lenguaje como un sistema de signos definidos por sus diferencias.

Al margen de las etiquetas y orígenes fundacionales estrictos, Saussure es considerado el fundador de la lingüística estructuralista y Lévi-Strauss un promotor incansable de la antropología estructural y posteriormente, aunque con sus matices, del estructuralismo. Es cierto que aparecen muchos nombres al lado de este *ismo* (Barthes, Bajtín, Althusser, Kristeva, Derrida, Foucault); algunos son ubicados en el post-estructuralismo, pero en realidad, este último es un bautizo norteamericano demasiado laxo que carece de valor tipológico y diferencial del estructuralismo propiamente dicho.

Lo interesante es describir las características distintivas del estructuralismo que fueron cruciales para levantar el debate en torno a la crítica al sujeto desde la estructura. Primeramente, fruto del legado de la lingüística de Saussure, se podría decir que una clave fundamental de esta perspectiva teórica está en “su insistencia en la naturaleza relacional

---

18. SCHÜTZ, ALFRED. *op. cit.*, p. 116.

19. RICOEUR, PAUL. *op. cit.*, p. 225.

de las totalidades, ligada a la tesis del carácter arbitrario del signo, y relacionada con su énfasis en la primacía de los significantes sobre lo significado; el descentramiento del sujeto; una peculiar preocupación por la naturaleza de la escritura, y por consiguiente por los materiales textuales; y su interés en el carácter de la temporalidad como componente constitutivo de la naturaleza de objetos y sucesos<sup>20</sup>. Tanto Lévi-Strauss como Roland Barthes, han reconocido mutuamente que la aplicación de procedimientos lingüísticos en diferentes áreas de análisis es un principio básico del estructuralismo. De hecho, Lévi Strauss “compara explícitamente sus objetivos con los de la lingüística fonológica, y añade que los lingüistas y los científicos sociales no solamente aplican los mismos métodos, sino que estudian el mismo objeto [...] (las mismas) realidades fundamentales y objetivas consistentes en sistemas de relaciones producto de procesos de pensamiento inconsciente”<sup>21</sup>.

Entonces, si el lenguaje, en su relación arbitraria con los objetos es un sistema de signos construidos por diferencias, el hablante, esto es, el productor del lenguaje, cuando se refiere “a sí mismo” no puede catalogarse como un estado esencial de la conciencia como lo cree saber la fenomenología. El sujeto, al hablar como “yo” sólo lo hace desde un signo que se construye lingüísticamente en virtud de su diferencia con respecto a “piedra”, “tú”, “nube” “Dios”.

Con este supuesto a cuestas, la historia y el sujeto que se mueve dentro de ésta, quedan marginados; el primero, a una especie de actor inconsciente dentro de un libreto establecido previamente; la historia a las secuencias sincrónicas que produce la estructura desde sí misma. Con la aparición del modelo lingüístico en el estructuralismo, “asistimos a una inversión de las relaciones entre sistema e historia. Para el historicismo, comprender es hallar la génesis, la forma anterior, las fuentes, el sentido de la evolución. Para el estructuralismo, primero son inteligibles las combinaciones y la organizaciones sistemáticas en un estado dado”<sup>22</sup>.

---

20. GIDDENS, ANTHONY. “El estructuralismo, el post-estructuralismo y la reproducción de la cultura”, en Giddens Anthony, Turner Jonathan y otros, *La teoría social hoy*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Alianza Editorial, México, 1990, pp. 255.

21. GIDDENS, ANTHONY, *op. cit.*, 1990, p. 258.

22. RICOEUR, PAUL. *op. cit.*, p. 34.

Con todo el esfuerzo que trazó Husserl para recuperar un *cogito* en una conciencia diferente a la kantiana, según Foucault, la suma de ambos provenía al final de cuentas de la idea de *hombre*, “una criatura muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años: pero ha envejecido con tanta rapidez que puede imaginarse fácilmente que había esperado en la sombra durante milenios el momento de iluminación en el que al fin sería conocido”<sup>23</sup>. Pero, conociendo todas las disposiciones del saber que hicieron posible esta imagen del hombre y, además, al desinflar su potencialidad discursiva como lo hizo el estructuralismo, entonces podría apostarse a que este *hombre*, “se borraría como en los límites del mar un rostro de arena”<sup>24</sup>.

Foucault, prosigue el descentramiento del sujeto pero por otra vía estructuralista: la arqueología. Las nociones básicas contra las que se levanta el arqueólogo son “la tradición, las disciplinas, la influencia, la evolución, la mentalidad, en resumen, todas las formas históricas de la coherencia y continuidades”<sup>25</sup> que se generan en las formaciones discursivas que por cierto habría que desmontar para poner en operación una genealogía.

Estas dos tradiciones (fenomenología y estructuralismo) llevaron el debate entre sujeto y estructura al terreno de las ciencias sociales. Los pertenecientes a la primera tradición, acusaban a los estructuralistas de ahistóricos y reduccionistas de la experiencia subjetiva; los herederos del “descentramiento del sujeto”, adjetivaban a los primeros de científicos e ilusionistas del conocimiento. En este *inter* aparecieron varios acontecimientos los cuales permitieron ver las deficiencias y alcances de ambos paradigmas.

En antropología por ejemplo, Sherry Ortner<sup>26</sup> (1984) registró desde los años sesenta, todo un movimiento de tomas de posición que formarían parte de esta polémica: desde el uso del funcionalismo británico de Radcliffe-Brown y Malinowski de la noción de estructura, la antropología geertziana centrada en el punto de vista del actor y en la redefinición del concepto de cultura, pasando por el estructuralismo marxista que cuestionaba la cultura

---

23. FOUCAULT, MICHEL. *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1995, p. 300.

24. *Ibidem.*, p. 375.

25. DOSSE, FRANÇOIS. *Historia del estructuralismo*, t. II, Akal Ediciones, Madrid, 2004, p. 273.

26. “Theory in Anthropology since the Sixties”, in *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 26, No. 1 (Jan., 1984) Cambridge University Press, pp. 126-166. Consúltese en: <http://www.jstor.org/stable/178524>



como ideología, hasta las tendencias generadas en los ochenta sobre los tópicos de la práctica, la acción, la experiencia y el performance. En este periodo se decía que el giro hacia el estudio del agente y su acción permitiría comprender mejor la estructura.

La antropología no fue ajena entonces a este tipo de debates, el desplazamiento de polémicas centrales a campos de saber diferenciados es rápido. Además como lo afirma Bruce M. Knauff (2006), si estos se agotan o ya no tienen interlocutores, son fácilmente reinventados bajo nuevas combinaciones teórico-conceptuales, mediante cierto activismo político, explorando nuevas áreas geográficas, nuevos tópicos y campos institucionales. En otras palabras, debido a que la vida de tales debates es demasiado efímera y tienden a olvidarse fácilmente, la capacidad para reproducirlos o traerlos a la arena académica es tremenda.

En el campo de la historia y la sociología, las piezas se movieron hacia asideros menos rígidos, lo que permitió un respiro en tan trabado debate. Por ejemplo, “Fernand Braudel ya había reaccionado en 1958 ante el desafío estructuralista al modificar el discurso histórico en dirección de una historia casi inmóvil, la de la larga duración, oponiendo a Lévi-Strauss la herencia de los *Annales* de Marc Bloch y Lucien Febvre”<sup>27</sup>. También, paradójicamente, aunque “el sujeto había sido desaparecido de la problematización de las ciencias humanas, entre otras cosas bajo el impulso de un modelo lingüístico que había descartado su pertinencia para fundamentar mejor su cientificidad”, fue esa misma lingüística la que se perfiló durante los años setenta hacia una reintroducción del sujeto en su lecho del saber.

Una vía que permitió un desplazamiento del sujeto hacia las ciencias sociales fue el marcado retorno que la misma lingüística llevó a cabo. Mijail M. Bajtín en su *Problemas de la poética de Dostoievski*, provocó una ruptura del distanciamiento entre el lector y el autor que el estructuralismo había puesto en la mesa. Al buscar respuestas en la *idea* que tiene Dostoievski de los personajes y momentos fundantes de sus obras, Bajtín inaugura un tipo de análisis dialógico que la crítica literaria bautizará como polifónico. Desde ese momento queda registrada una de las salidas que tenía cerrada el estructuralismo en torno al debate sujeto y estructura. Más tarde, el propio Bajtín escribe: “en el estructuralismo siempre existe un solo sujeto, que es el sujeto del investigador mismo. Las cosas se

---

27. DOSSE, FRANÇOIS, *op. cit.*, p. 258.

convierten en *conceptos* (de diferente grado de abstracción); el sujeto nunca puede llegar a ser concepto (él mismo habla y responde). El sentido es personalista: en él siempre existe pregunta, invocación y anticipación de la respuesta, en él siempre existen dos (como el mínimo dialógico). No es un personalismo psicológico, sino de sentido”<sup>28</sup>.

Desde entonces, aparecieron otras vías que abrieron las puertas al sujeto para su retorno. Ágnes Heller escribió una sociología de la vida cotidiana, Raymond Boudon un individualismo metodológico, Marshall Sahlins una crítica antropológica al estructuralismo y marxismo a favor de la razón simbólica, Pierre Bourdieu como reacción ante el marxismo althusseriano elabora un dispositivo organizado alrededor de la noción de *habitus* y Jürgen Habermas reconstruye la Teoría Crítica a partir de la acción comunicativa de los sujetos.<sup>29</sup>

Detenerse en cada caso permitiría contrastar la manera en que los autores definieron su posición respecto al debate sujeto-estructura. Sin embargo, su desarrollo escapa a los límites trazados en este trabajo. En lo que definitivamente sí es importante reparar, es que, este retorno del sujeto permitió el desplazamiento del mismo a los estudios sociales; y otra cosa, tal retorno ya no fue el mismo que el humanismo filosófico engendró después de Kant.

---

28. BAJTÍN. MIJÁIL MIJÁILOVICH, *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI, México, 1995, p. 392.

29. Sherry Ortner capta estos movimientos cuando afirma: “In linguistics, for example, there was an early rejection of structural linguistics and a strong move to view language as communication and performance. In anthropology too there were scattered calls for a more action based approach. In France, Pierre Bourdieu published his Outline of a Theory of Practice in 1972. In the United States, Geertz attacked both hypercoherent studies of symbolic systems (many of them inspired by his own programmatic papers) and what he saw as the sterile formalism of structuralism, calling instead for anthropologists to see “human behavior [as] symbolic action”. In England, there was a minority wing that criticized traditional views of “social structure” not from the point of view of structural Marxism, but from the perspective of individual choice and decision making [...] In linguistics, Alton Becker, in a much-cited article, has emphasized issues of text building over and against reification of The Text (1979). In sociology, symbolic interactionism and other forms of so-called microsociology appear to be attracting new attention, and Anthony Giddens has dubbed the relationship between structure and “agency” one of the “central problems” of modern social theory (1979). In history, E. P. Thompson has railed against theorists (everything from Parsonians to Stalinists) who treat “history as a ‘process without a subject’ [and] concur in the eviction from history of human agency”. In literary studies, Raymond Williams insists that literature must be treated as the product of particular practices, and accuses those who abstract literature from practice of performing “an extraordinary ideological feat”. ORTNER, SHERRY. “Theory in anthropology since the sixties”, *op. cit.*, pp. 144-145.

Por ejemplo, Ágnes Heller centra su atención en los hombres particulares que reproducen la sociedad. Según Heller, “la vida cotidiana es el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombre particulares, los cuales, a su vez, crean posibilidades de la reproducción social”<sup>30</sup>. La vida cotidiana y el individuo particular son los dos conceptos que esta autora utiliza para pensar la sociedad a partir del sujeto. Pero sería iluso creer que pensadora húngara, olvida la lección que heredó del primer debate aquí delineado, especialmente la postura de Marx sobre la reproducción social. Sobre esto Heller dice:

Todo hombre al nacer se encuentra en el mundo ya existente, independientemente de él. Este mundo se le presenta ya “constituido” y aquí él debe conservarse y dar prueba de capacidad vital. El particular nace en condiciones sociales concretas, en sistemas concretos de expectativas, dentro de instituciones concretas<sup>31</sup>.

La filósofa, al descomponer los conceptos de hombre particular y mundo, enfatiza que éstos son históricos. La singularidad que pueda tener un individuo, cualquiera que esta sea, aunque natural, es siempre social, socializada; “no es necesario gastar muchas palabras sobre este hecho evidente”<sup>32</sup>.

También es el caso de Raymond Boudon. Aunque él establece que la sociología debe adoptar métodos estrictamente individualistas contrariamente al *holismo* marxista o estructuralista, la noción de individuo no debe entenderse en el sentido moral de sujeto, de autonomía frente a lo social, sino en el nivel metodológico, esto es, reconstruyendo las motivaciones de los individuos implicados en un fenómeno social<sup>33</sup>. Jürgen Habermas quien para aclarar las nociones de mundo de la vida y hablantes en términos de teoría de la comunicación, puntualiza que, aunque tales conceptos se siguen moviendo en el plano analítico de la fenomenología, se han emancipado de la filosofía de la conciencia<sup>34</sup>.

---

30. ÁGNES HELLER. *Sociología de la vida cotidiana*, Ediciones Península, Barcelona, 1994, p. 19.

31. *Ibidem.*, p. 21.

32. *Ibidem.*, p. 35.

33. DOSSE, FRANÇOIS. *op. cit.*, p. 396.

34. HABERMAS, JÜRGEN. *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, Buenos Aires, 1990, p. 193.

En suma, la camisa de fuerza a la que fue obligado ponerse el investigador producto del debate sujeto-estructura, a favor del desplazamiento del primero, fue rota. Con la atención hacia el sentido, el símbolo y el significado de las prácticas, el sujeto vuelve a encontrar un lugar central en la reflexividad filosófica y científica. Pero el debate tuvo su efecto. Tras el descubrimiento del inconsciente y de los condicionamientos sociales históricamente determinados, los nuevos trabajos que repensaron al sujeto no podían ya ignorar esta lección que se dejó después de Marx y Durkheim; de Saussure y Lévi-Strauss, principalmente. A estas alturas, y con esta herencia teórica, “ya nadie se plantearía hoy un sujeto noumenal, que trascendiese la historia, transparente para sí mismo, con un perfecto dominio de sus pensamientos y sus acciones”<sup>35</sup>.

## **Consideraciones finales**

Después del estructuralismo difícilmente las cosas volverían a ser lo mismo. Así como la estela indeleble que dejaron Durkheim y Marx al debilitar al *hombre* como substancia metafísica, definiría la orientación epistemológica de las ciencias sociales, el cuestionamiento de Saussure y el estructuralismo antropológico al análisis fenomenológico, definiría los límites de validez de este último.

Desde esta perspectiva, las bases del estudio social sufrieron serias modificaciones. Por un lado se aceptó que el universo social existe materialmente: recursos, producción, distribución, apropiación; por otra, que existe simbólicamente: representaciones mentales, juicios, pensamientos, conductas, prácticas, sentimientos. Lo que resultó de ello fue pensar en la elaboración de una teoría que explicara ambas cosas.

Esto no era algo nuevo. Lévi-Strauss reconoció que el “acto social total” del que hablaba Mauss aparecía con un carácter tridimensional, esto es, al tener que hacer coincidir la dimensión propiamente sociológica con sus múltiples aspectos sincrónicos, diacrónicos y fisiopsicológicos producida en los individuos, el reto era hacer coincidir el análisis de lo social con la subjetividad de la experiencia vivida<sup>36</sup>.

---

35. DOSSE, FRANÇOIS. *op. cit.* p. 404.

36. Cfr. LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. “Introducción a la obra de Marcel Mauss” en MAUSS, MARCEL. *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid. 1979, pp. 242-245.

Pronto se reconoció que la antinomia aparentemente irresoluble entre sujeto y estructura era bastante negativa para el progreso de la ciencia social. Pierre Bourdieu bajo esta idea afirmó que “una ciencia del mundo social no puede reducirse ni a una fenomenología social ni a una física social”, por lo que una crítica epistemológica supondría poner en consideración aquello que hace “posible tanto el retorno reflexivo sobre la experiencia subjetiva del mundo social como la objetivación de las condiciones objetivas de esa experiencia”<sup>37</sup>.

Esta reflexión comenzaría, según Bourdieu, con la consideración de ambos “paradigmas”. Para el modo de conocimiento fenomenológico, se tendría que establecer que, aunque parte de un análisis de la experiencia del individuo, su alcance sólo llega a una simple descripción de la “experiencia vivida” natural y en plena concordancia con el mundo social, por lo que el olvido de las condiciones materiales de producción y “reproducción” de la vida social hace que este ejercicio de pensamiento la excluya de su análisis. Pero por otro lado, el estructuralismo:

[...] tiende a construir el modelo construido para explicar las prácticas como un poder realmente capaz de determinarlas: al reificar abstracciones (en frases tales como “la cultura determina la edad del destete”), trata sus construcciones, “cultura”, “estructuras”, “clases sociales”, o “modos de producción” como a realidades dotadas de una eficacia social, capaz de constreñir directamente las prácticas; o bien, al otorgar a los conceptos el poder de actuar en la historia como actúan, en las frases del discurso histórico las palabras que los designan, *personifican los colectivos* y hace de ellos sujetos responsables de acciones históricas (con frases como “la burguesía quiere que...” o “la clase obrera no aceptará que...”)<sup>38</sup>.

Bourdieu intenta escapar de la oposición estructura-sujeto, consciente-inconsciente, para hablar de estrategias del sujeto, de intencionalidades sin intención. Se resiste entonces a entender la acción de los sujetos tanto a la manera weberiana, como de manera utilitaria, sea su variante económica o material. A partir de aquí, construye los conceptos eje de su teoría: *habitus*, campo y capital. Al término clásico de sujeto o individuo, Bourdieu lo

---

37. BOURDIEU, PIERRE. *El sentido práctico*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2007, p. 43.

38. *Ibidem.*, p. 63.

cambia por el de agentes que actúan en diferentes campos producto de los medios que se tornan eficaces en los campos mismos. Según Bourdieu, “la noción de campo está ahí para recordar que el verdadero objeto de una ciencia social no es el individuo, es decir, el autor, aunque sólo pueda construirse un campo a partir de individuos”<sup>39</sup>; pero sólo ahí se puede comprender la individualidad de los agentes, su manera de entender las cosas, su cosmovisión.

El asunto aquí tiene que ver, según Bourdieu con que para identificar las características eficientes de los agentes hay que investigar las formas de capital específicas y para ello habría que conocer la lógica específica del campo. Encontrar significados en las acciones de los agentes es posible siempre y cuando se expliquen éstos desde la posición que ocupan en los diferentes campos donde ponen en operación su capital. Contrario a los que ven en los trabajos de Bourdieu un utilitarismo economicista, el autor del *Sentido práctico* afirma que “los agentes sociales no son “partículas” mecánicamente arrastradas y empujadas por fuerzas externas. Son más bien portadores de capital y, según su trayectoria y posición que ocupan en el campo en virtud de su dotación de capital (volumen y estructura), propenden a orientarse activamente, ya sea hacia la conservación de la distribución de capital, ya sea hacia la subversión de dicha distribución”<sup>40</sup>.

Bourdieu trata de recuperar el objetivismo y subjetivismo (estructuralismo y fenomenología) reconociendo del primero, su aporte a la comprensión de los tipos de relaciones que se establecen independientemente de la conciencia de los individuos y, al segundo, su insistencia en la validez que tiene, el establecer como punto de partida del saber social, la experiencia del mundo familiar. Pero la subsunción que Bourdieu hace de ambas posiciones, a su teoría sociológica, inicia con el sometimiento de éstas a una reflexividad epistemológica, de manera que no se podría superar tal oposición de ambas posturas de conocimiento e integrar su logros “sino a condición de subordinar la práctica científica a un conocimiento del “sujeto de conocimiento”, conocimiento esencialmente *crítico* de los límites inherentes a todo conocimiento teórico, tanto subjetivista como objetivista, que tendría todas las apariencias de una *teoría negativa*, si

---

39. BOURDIEU, PIERRE. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México, 1995, p. 71.

40. *Ibidem.*, p. 72.

los efectos propiamente científicos que produce no obligaran a plantear las preguntas ocultas por todo conocimiento docto”<sup>41</sup>.

En fin, con intención de cerrar el apartado, podemos afirmar que para Bourdieu, la alternativa a la explicación de la práctica que realiza el sujeto en una estructura dada, no tiene ya los candados que materializó el debate sujeto-estructura. El desplazamiento del sujeto generado por éste, le permitió elaborar, por la vía del *habitus* una sociología de los intelectuales o estudios sobre el gusto estético. En este sentido, podríamos concluir que las ciencias sociales son herederas de las temáticas, categorías y debates que la filosofía no ha dejado de hacer en su ya larga existencia.

---

41. BOURDIEU, PIERRE. *El sentido práctico*, op. cit., p. 46.



## LA POBREZA Y LA INEQUIDAD EN MÉXICO

Laura Ibarra García<sup>1</sup>

### Introducción

En los últimos años el combate a la pobreza se ha convertido en una de las prioridades de las políticas públicas. En su mensaje a la nación con motivo del año nuevo (enero de 2010), el presidente Felipe Calderón definió, una vez más, que los objetivos centrales de su gobierno para 2010 son: el aumento del empleo, la lucha contra el narcotráfico y la disminución de la pobreza extrema. Estos fines corresponden a lo que la ciudadanía ha demandado en los últimos años y que recogen varias encuestas. Pero al mismo tiempo que la conciencia de la pobreza se ha fortalecido, la atención pública también empieza a percatarse de la marcada desigualdad en la distribución de la riqueza. Para un mexicano medianamente informado los nombres de los mexicanos que aparecen en las listas de los hombres más ricos resultan conocidos. Con el fin de tener una idea todavía más clara de la inequidad en México es necesario dar respuestas a las siguientes preguntas:

- ¿Qué tan pobres o ricos somos los mexicanos?
- ¿Qué está haciendo el Gobierno federal para combatir la pobreza?
- ¿Cuáles son las medidas que realmente están contribuyendo a disminuir la pobreza?

---

1. Doctora en Sociología e Historia por la Universidad de Freiburg. Profesora Investigadora Titular C y Directora del Centro de Estudios Europeos de la Universidad de Guadalajara. Entre sus publicaciones recientes se encuentran: *Creencias, mitos y rituales en el mundo prehispánico. Una explicación desde teoría histórico-genética* (Universidad de Guadalajara, 2007) *Kleine Geschichte Mexikos* (Editorial Beck, 2000, segunda edición corregida y aumentada 2007) y *La moral en el mundo prehispánico. Una contribución a la sociología de la normatividad*. (Editorial Porrúa, 2008). Es miembro nivel II del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT, miembro de la Asociación Alemana para la Investigación de América Latina y de la Sociedad Alemana de Sociología.



## La medición de la pobreza

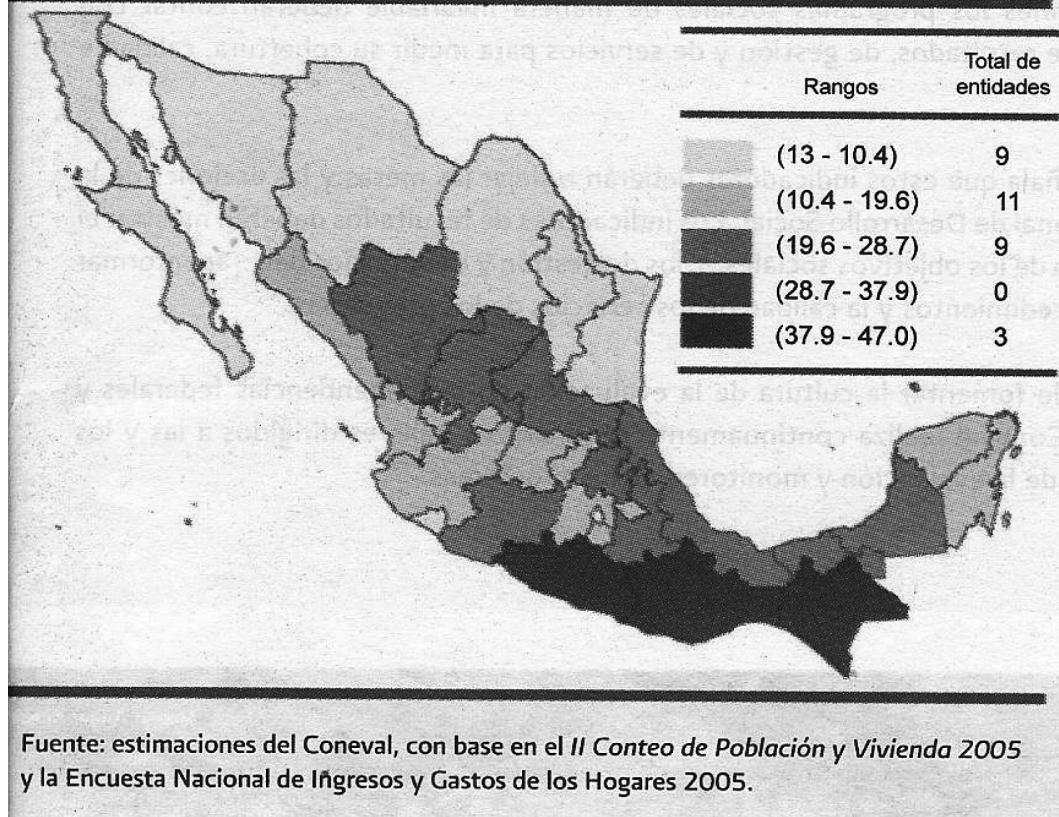
De acuerdo a la Ley General de Desarrollo Social y con el fin de llevar a cabo de manera oficial una medición de la pobreza a nivel nacional, estatal y municipal el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo (Coneval) ha desarrollado diversos estudios. Según el Informe del Coneval de 2008 en México existen 47.2 millones de pobres, es decir, 44.2% de la población nacional. En pobreza extrema, se encuentran 11 millones de personas, es decir, 10.5% de la población. Se considera pobreza (multidimensional) extrema a la población que presenta tres o más carencias sociales y su ingreso es insuficiente para cubrir sus necesidades de alimentación, aun si dedicaran todo su ingreso para ese fin.

El Estado que presentó la mayor incidencia de pobreza en 2008 fue Chiapas con 76.7% de su población en esta situación. Le siguen Guerrero, Puebla, y Oaxaca. El Estado con menor incidencia de pobreza es Baja California Sur, (21.1% de su población), Nuevo León (21.5%), Baja California (26.3%) y Sonora (26.7%)

Esta información permite apreciar con claridad que el abatimiento de la gran desigualdad que se observa entre los estados de la República constituye un importante desafío para el país. Mientras que Baja California tiene un ingreso mensual promedio estimado de 4,998 pesos, el de Chiapas tan solo alcanza 1,215 pesos. En Baja California la incidencia de la pobreza de patrimonio es de 9.2 por ciento, mientras que en Chiapas alcanza 75.7 por ciento

A la fecha el Coneval ha publicado mapas de pobreza por ingreso y rezago social, clasificándola en tres niveles: Pobreza alimentaria, pobreza de capacidades, pobreza patrimonial (Ver definiciones en el apéndice). De acuerdo con las estimaciones del Coneval la entidad con mayor incidencia de pobreza alimentaria es el estado de Chiapas, donde el 47 % de su población se encuentra en esta situación. Le siguen los estados de Guerrero con 42.%, Oaxaca con 38.1%, Tabasco con 28.5% y Veracruz con 28 %. Por el contrario, los estados con menos incidencia de pobreza alimentaria son Baja California con 1.3%, Nuevo León con 3.6 %, Baja California Sur con 4.7% , Distrito Federal con 5.4 y los estados de Coahuila y Chihuahua con 8.65. El mapa que aparece a continuación ilustra sobre la situación de pobreza alimentaria en los estados de la República:

### Porcentaje de población en situación de pobreza alimentaria a nivel estatal, 2005



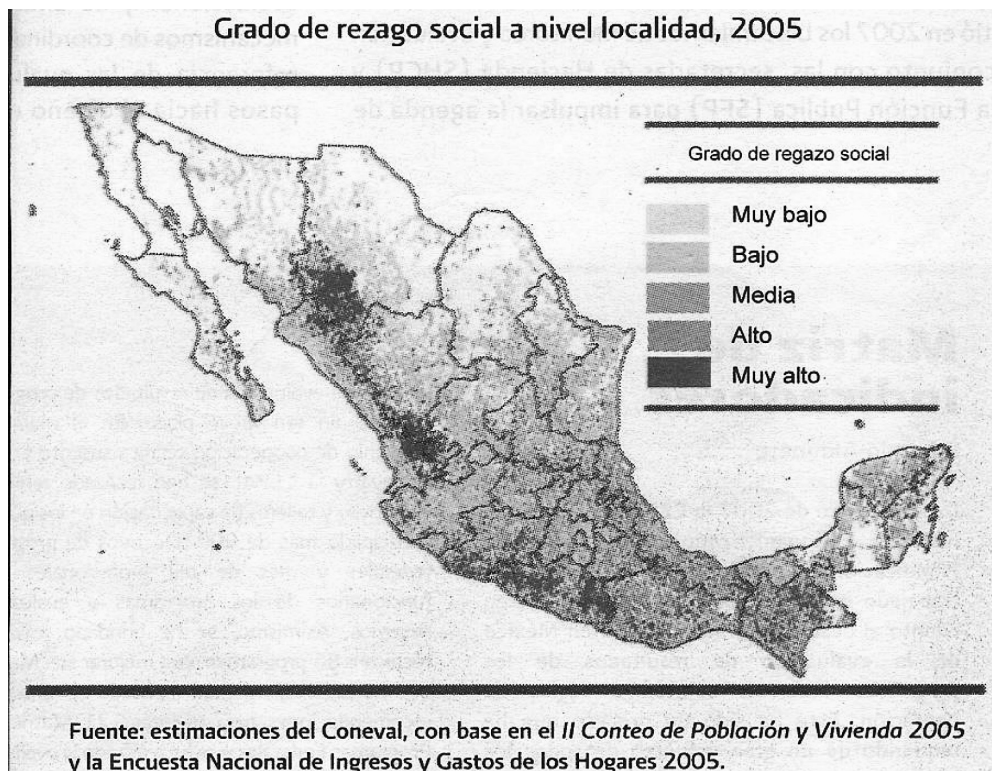
Los resultados que muestran la situación de la pobreza de capacidades es prácticamente la misma que para la alimentaria. En primer lugar se encuentra Chiapas con 55.9 puntos porcentuales, le sigue el estado de Guerrero con 50.2 y Oaxaca con 46.9. De acuerdo con estas estimaciones, los estados con mayor pobreza de patrimonio son Chiapas, Guerrero y Oaxaca con 75.7 70. 2 y 68.0

En sus estadísticas del 2008 el Coneval señala que del total de la población indígena (más de 10 millones de habitantes en México), 75.7% está en pobreza multidimensional, y 39.2% en pobreza extrema. Este es el sector de la población más vulnerable.

## El Índice de Rezago Social

La pobreza es un fenómeno con carácter multidimensional, por ello el CONEVAL construyó el Índice de Rezago Social, que se compone de indicadores de educación, acceso a servicios de salud, de servicios básicos de calidad y espacios en la vivienda, y de miembros activos en el hogar.

Este Índice de Rezago Social es un indicador de carencias que se estima en los tres niveles de desagregación geográfica: estatal, municipal y local. Con ello se pretende contribuir a la generación de información para la mejor toma de decisiones en materia de política social en diferentes niveles de operación, facilitando la ubicación de zonas de atención prioritaria. Como se observa en el mapa de Índice de Rezago Social, a nivel de localidad se muestra una distribución geográfica de la pobreza, en donde los mayores rezagos se concentran en el sur-sureste y zonas serranas del país.



En las ciencias sociales no podemos darnos por satisfechos con datos que provienen de una sola fuente. Sin embargo, los índices de marginación por estado del Consejo Nacional de Población del año 2005 no ofrecen un panorama distinto.

De acuerdo al Consejo Nacional de Población la distribución geográfica de los grados de marginación en México es como sigue:

1. Muy alto grado de marginación: Guerrero, Chiapas y Oaxaca
2. Alto grado de marginación: Veracruz, Hidalgo, San Luis Potosí, Puebla, Campeche, Michoacán, Tabasco y Yucatán.
3. Grado de marginación medio: Nayarit, Zacatecas, Guanajuato, Durango, Tlaxcala, Querétaro y Sinaloa.
4. Bajo grado de marginación: Quintana Roo, Morelos, Estado de México, Chihuahua, Tamaulipas, Baja California Sur, Colima, Sonora, Jalisco y Aguascalientes.
5. Muy bajo grado de marginación: Distrito Federal, Nuevo León, Baja California y Coahuila.



Entre los datos significativos del Consejo Nacional de Población resalta la siguiente información:

1. A pesar de que el gasto federal contra la pobreza casi se triplicó y de que Veracruz, Hidalgo, Oaxaca, Chiapas y Guerrero recibieron casi 40 % del total de los recursos destinados al programa Oportunidades, los índices de marginación apenas se movieron.

2. Uno de cada cinco habitantes mayores de 15 años de Guerrero –el estado con mayor marginación– es analfabeta y 36% de la población no terminó la primaria; más de la cuarta parte de la población guerrerense ocupa vivienda sin drenaje ni sanitario; seis de cada cien no cuenta con energía eléctrica; tres de cada diez no tiene agua entubada; uno de cada tres ocupa viviendas con piso de tierra, y más de la mitad vive en condiciones de hacinamiento.

En el otro extremo, el Distrito federal tiene apenas dos por ciento de analfabetismo, y diez de cada 100 habitantes no concluyó la primaria; las viviendas sin energía, drenaje ni servicios no llegan a 0.20 %, y el porcentaje de casas sin agua entubada y con piso de tierra es de alrededor de 1.5 %.

En la siguiente gráfica se puede apreciar las diferencias entre el municipio más y menos marginado:

**Diferencia entre el municipio más y menos marginado**

MUNICIPIO	POBLACIÓN ANALFABETA %	SIN PRIMARIA %	SIN DRENAJE NI SERVICIOS SANITARIOS %	SIN ENERGÍA %	SIN AGUA ENTUBADA %	INGRESOS DE HASTA 2 SALARIOS MÍNIMOS %
Nacional	8.37	23.10	5.34	2.49	10.14	40.64
Cochoapa el Grande, Gro.	<b>75.81</b>	<b>87.69</b>	<b>93.72</b>	<b>60.78</b>	<b>57.67</b>	<b>86.87</b>
Del. Benito Juárez, D. F.	0.81	3.71	0.06	0.13	0.01	17.88

Aunque las cifras aquí citadas ya dejan ver cuál es la situación de pobreza en México, quisiera incluir otras tres datos importantes, pues contribuyen a completar un panorama general:

- El INEGI dio a conocer en marzo de 2009 que en el país existen 29 millones de jóvenes entre 15 y 29 años de edad, de los cuales 7.2 millones ni estudian ni trabajan.

- Según estadísticas de la Organización Mundial de la Salud retomadas por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México gasta más en lo militar que en agua potable. El Gobierno de México gasta seis veces más en lo militar que en dotar servicios de agua potable y saneamiento a sus habitantes, aunque ello implique que mueran a diario en el país 13 niños por enfermedades vinculadas a la mala calidad del líquido. México registra cinco mil muertes infantiles anuales por estas causas particularmente en los estados de Oaxaca y Chiapas.
- La Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y Alimentación reportó que en México se desperdician cada año mil toneladas de alimento. Según la Encuesta Nacional de Nutrición, en México la desnutrición crónica es alarmante ya que 17.7 por ciento de los niños de cero a cinco años padecen anemia, El censo establece que poco menos de 10% de los 2.5 millones de niños que en 2004 ingresaron a primer grado de primaria medían 112 centímetros, cuando lo recomendado por la Organización Mundial de la Salud es de 122 a 123 centímetros.

## **Las condiciones de pobreza**

Pero además de estos datos quisiera completar la radiografía de la pobreza con el resumen de un reportaje de Lilia Mendoza, publicado en el periódico El Informador (3 de enero de 2010). Este cuadro -casi sobra mencionarlo- es el mismo que se puede apreciar en todos los cinturones de miseria de las ciudades mexicanas, pero citarlo aquí contribuye a hacer presente de manera muy puntual las condiciones en que transcurre una vida en medio de la pobreza. Sus observaciones se realizaron en las colonias Lomas de Tabachines, Balcones de la Cantera y Arroyo Hondo, al norte de Guadalajara:

*“Hasta aquí llega el automóvil. Adelante continúa la ciudad en un tejido de calles llenas de tierra suelta o algunas empedradas, por las que apenas se puede caminar. A los lados, endeble construcciones de lámina y cartón... Paredes totalmente grafiteadas, Ventanas con plásticos, telas y cartones en vez de cristales...”*

*La pestilencia de aguas negras, basura, excremento de perros y pañales sucios de niños sofoca los sentidos de los habitantes... María Esther Silva, de 68 años, madre de siete hijos, vende productos por catálogo, plancha ajeno, remienda ropa o vende sus pocas pertenencias. Son 15*

*pesos al día. Si bien le va. Apenas alcanza para un kilogramo de tortillas. ..Hay casas de cuatro por cuatro metros, en las cuales viven hasta ocho personas. Tienen una cama, una cocineta y un baño. “Nos turnamos la cama. En tiempos de frío, como ahorita, compramos cartón y los ponemos en el suelo para que no nos pase el frío.” Hace tres meses atacaron a Manuel, joven de 15 años hijo de doña María Esther. “Le querían quitar lo que ganó vendiendo latas de refresco. . . Me lo dejaron como coladera, todo navajeado”. El padre de Manuel llamó a la Policía, pero nunca apareció. Entrar de noche, es arriesgarse a no salir vivo o entero. . Las calles en la noche están completamente oscuras. Sirven de escondite para los delincuentes. . .”*

## **Desigualdad**

Pero México no es sólo un país pobre, también registra una marcada desigualdad social. Según datos de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos México (OCDE) sigue siendo, por mucho, el país con más desigualdad social y también el país con mayor índice de pobreza de la agrupación. El informe *Crecimiento y desigualdad*, elaborado por la OCDE, muestra que la pobreza y la desigualdad superan en más de 50 % la media de la OCDE y equivalen al doble de los valores en países igualitarios como Dinamarca. Entre las conclusiones de su estudio la OCDE recomienda aumentar las inversiones en salud y educación para abatir las disparidades.

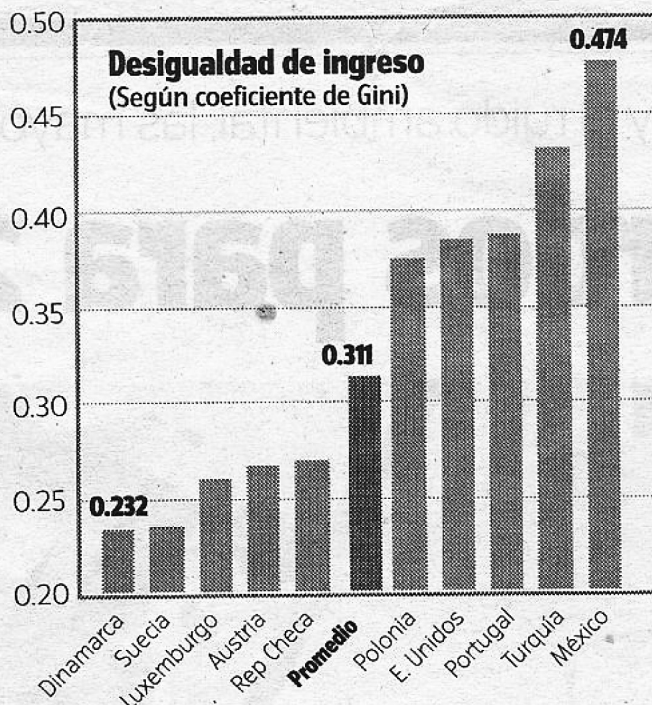
La marcada desigualdad en la distribución de la riqueza que existe en México se refleja también en otros datos. Según la revista estadounidense *Forbes*, que cada año publica una lista de los hombres más ricos del mundo, el primer lugar lo ocupó el mexicano Carlos Slim Helú. Según *Forbes*, el dueño de Teléfonos de México, América Móvil, Grupo Carso y otras empresas, tiene una fortuna calculada en 53,500 millones de dólares (mdd). Con esta cantidad dejó atrás a William Gates, fundador de Microsoft y al inversor Warren Buffet.

Después de Slim aparecen en el listado Ricardo Salina Pliego (lugar 63) de TV Azteca con 10,100 millones de dólares; Germán Larrea Mota (lugar 72) con 9,700 mdd; Alberto Bailleres (lugar 82) con 8,3000 mdd; Jerónimo Arango (212) con una fortuna de cuatro mil mdd; Emilio Azcárraga (lugar 655) con 1,500 mdd; Roberto Hernández (828) con 1,200 mdd; Alfredo Harp Helú (lugar 937) con mil mdd; y al final aparece el capo del cartel de Sinaloa, Joaquín “el Chapo” Guzmán, también con una fortuna de mil millones de dólares.

## Nación de contrastes

Datos de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos dicen que México es, de los 30 miembros, el más desigual.

Usando el coeficiente de Gini, medida de desigualdad que inventó el italiano Corrado Gini, México resultó ser el país con más desigualdad de ingreso tomando como valor el ingreso doméstico disponible en efectivo. México superó en 52% el nivel promedio de desigualdad de la OCDE y duplicó los niveles de las naciones más igualitarias, como Dinamarca y Suecia.



Según el periodista Rubén Martín (Público, jueves 11 de marzo de 2010) estas nueve personas alcanzan la cantidad de 90,300 mdd que corresponde a casi diez por ciento del Producto Interno Bruto (PIB) del país. La fortuna de estos nueve mexicanos que aparecen en la lista de Forbes equivale también al ingreso anual de 14'333,333 asalariados mexicanos. El mismo periodista señala además lo que casi todos sabemos: Estas riquezas han sido creadas gracias a las relaciones políticas de sus dueños, a la evasión de impuestos, a los monopolios y, sobre todo, a la explotación del trabajo. Ante estas cifras hay que señalar, por nuestra parte, la incapacidad del gobierno para redistribuir el ingreso, fomentar la competitividad entre los empresarios y fortalecer a la pequeña y mediana empresa, que constituye el centro del desarrollo económico de cualquier país democrático.



## ¿Qué está haciendo el Gobierno federal para combatir la pobreza?

El programa de combate a la pobreza con el presupuesto más alto es Oportunidades. Durante 2008 los recursos autorizados por la Cámara de Diputados ascienden a más de 38 mil millones de pesos, lo que equivale a 100 millones de pesos cada día. Su cobertura abarca a 5 millones de familias e impacta la vida de 25 millones de personas. El Programa está presente en 93 mil localidades de todo el país, 99% de éstas son rurales y semiurbanas y cubre 100% de los municipios del país.

El Programa tiene como objetivo apoyar a las familias que viven en condiciones de pobreza extrema, con el fin de incrementar las capacidades de sus miembros y ampliar sus alternativas para alcanzar mejores niveles de bienestar, a través del mejoramiento de opciones en educación, salud y alimentación. Su diseño opera la entrega de recursos en efectivo con intervenciones coordinadas en salud, educación y alimentación. Actualmente Oportunidades entrega 5.2 millones de becas. La permanencia de las familias beneficiadas en el programa se determina por el cumplimiento de sus corresponsabilidades: asistencia regular a los servicios de salud y educación.

Los apoyos son los siguientes:

- Recursos monetarios bimestrales a las madres de familia
- Becas educativas para niñas, niños y jóvenes a partir de tercero de primaria y hasta el último grado de educación media superior.
- Apoyo económico para los jóvenes que concluyen su educación media superior antes de cumplir los 22 años.
- Útiles escolares, complementos alimenticios, para niños y mujeres embarazadas, apoyo para adultos mayores.

Aquí no es el lugar para evaluar los logros de los programas sociales. En general, diversas instituciones internacionales han señalado que “han tenido buen funcionamiento y son vistos como ejemplos de mejores prácticas” (Estudios Económicos de la OCDE México). Una crítica frecuente es que Oportunidades casi no tiene presencia en los centros urbanos, y que por lo tanto no existe una política de desarrollo social a nivel federal que contribuya a aminorar las desigualdades sociales en las ciudades.

El año pasado el Gobierno federal intentó por medio de la vía fiscal aumentar la recaudación de impuestos con el fin de destinarla a la lucha contra la pobreza extrema. Sin embargo, este propósito fracasó, pues el Gobierno descubría su solidaridad con los pobres en los momentos en que el precio del petróleo descendió y, por lo tanto, los recursos necesarios para mantener al aparato gubernamental sufrían un preocupante descenso. Lo lamentable del caso fue que se perdió la oportunidad para discutir las políticas públicas que pretenden reducir las desigualdades sociales.

## **Otros factores que contribuyen a reducir la pobreza y propician la equidad**

Si bien es cierto que el programa Oportunidades ha sido reconocido a nivel internacional como un instrumento útil en el combate a la pobreza, otros factores fuera de los esfuerzos gubernamentales están contribuyendo significativamente a disminuir la pobreza. Entre ellos se pueden mencionar dos de gran importancia:

1. Los tianguis. El desarrollo de la economía informal ha contribuido a mejorar significativamente el ingreso de capas de población en niveles de pobreza.
2. Las remesas de emigrantes. Las remesas de emigrantes, que se encuentran en Estados Unidos, han superado el monto de los flujos de la IED (inversión extranjera directa) y desempeñan un papel importante en el apoyo a los hogares pobres. En 2004 ascendieron a 2.5 % del PIB y cerca de 5% de los hogares mexicanos recibe remesas. Pero es importante tener presente que el envío de remesas es una situación que puede paralizarse ante crisis económicas o debido al debilitamiento de los lazos con los familiares en México, como puede ocurrir con hijos de emigrantes en segunda o tercera generación.

## **Conclusiones**

La pobreza es una realidad inaceptable para cualquier sociedad, por ello requiere ser considerada como un asunto de atención prioritaria. La pobreza vulnera el sustento constitutivo de la vida humana y representa una baja del potencial de existencia y acción de las personas. Asociada a la carencia de recursos coarta las libertades elementales de los individuos. En México existen más de 47 millones de pobres, lo que representa más del 42% de la población nacional.

Nuestro país no solamente es pobre, sino que muestra grandes desigualdades sociales. En general, los estados del norte del país, Baja California Sur, Nuevo León, Baja California y Sonora, registran la población con mayores ingresos, mientras que los estados de Chiapas, Guerrero, Puebla y Oaxaca muestran los índices de mayor pobreza. Aunque en todo estos estados existen en su interior también desigualdades significativas.

Además de las diferencias territoriales, México es un país con un mar de pobreza y una isla de extrema riqueza para unos cuantos. Un dato refleja esto con todo su dramatismo: La fortuna de nueve mexicanos que aparecen en la lista Forbes equivale al ingreso anual de casi 15 millones de asalariados.

El Programa de Oportunidades, el principal programa de combate a la pobreza extrema ha dado en general buenos resultados para interrumpir el círculo alimenticio-educación-pobreza, pero es insuficiente para dinamizar el desarrollo en las regiones más pobres del país. Hacen falta políticas públicas más eficaces para eliminar los monopolios de personas y empresas, fomentar la competitividad, y estimular a la pequeña y mediana empresa, así como una reforma fiscal que contribuya a una mejor distribución del ingreso.

### **Apéndice:**

Pobreza alimentaria: Se da en hogares, cuyo ingreso por persona es menor al necesario para cubrir sus requerimientos de alimentación.

Pobreza de capacidades: Se da en hogares cuyo ingreso por persona es menor al necesario para cubrir el patrón de consumo básico de alimentación salud y educación.

Pobreza patrimonial: Se da en hogares cuyo ingreso por persona es menor al necesario para cubrir el patrón de consumo básico de alimentación, vestido, calzado, vivienda, salud, transporte público y educación.

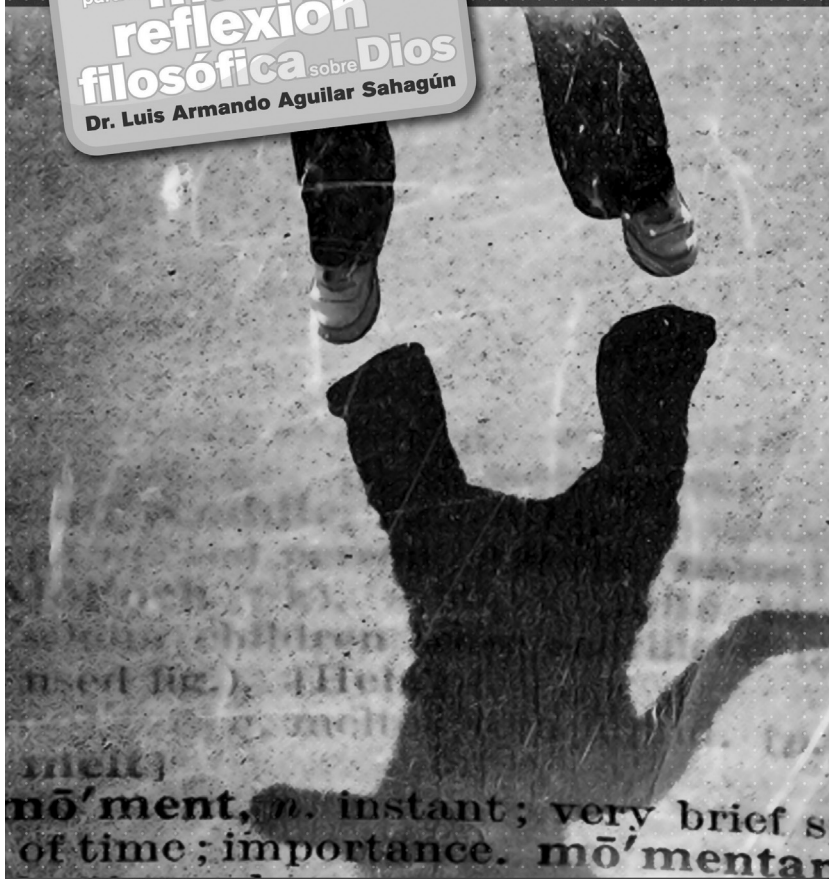
Coeficiente de Gini: Es una medida de la desigualdad ideada por el estadístico italiano Corrado Gini. El *coeficiente* de Gini es un número entre 0 y 1, en donde 0 se corresponde con la perfecta igualdad (todos tienen los mismos ingresos) y 1 se corresponde con la perfecta desigualdad (una persona tiene todos los ingresos y los demás ninguno). El índice de Gini es el coeficiente de Gini expresado en *porcentaje*, y es igual al coeficiente de Gini multiplicado por 100.

# CONOCE Y ADQUIERE

## NUESTRAS NUEVAS PUBLICACIONES

**Serie básica:**  
problemas, temas  
y autores

subsidios  
para la **materia** de  
**reflexión**  
filosófica sobre **Dios**  
Dr. Luis Armando Aguilar Sahagún



**Instituto de Filosofía**

Dialogar para construir... una filosofía para la vida



## ¿POR QUÉ NO CRECEMOS? ENTRE LA INCONGRUENCIA Y LA INEQUIDAD

**Luis Ignacio Román Morales<sup>1</sup>**

Los seres humanos consumimos permanentemente: cuando respiramos consumimos oxígeno, cuando comemos consumimos alimentos, cuando vestimos consumimos telas, nuestra habitación implica el consumo de materiales y así, sucesivamente. La única posibilidad de mantener y de mejorar nuestro consumo es produciendo. Además, las necesidades de consumo para cada individuo son generalmente crecientes, sea por necesidades básicas, por desarrollo tecnológico o por artificios de mercado, y cada vez hay más individuos, por lo que cada vez se requiere una mayor producción con la que se satisfagan las mayores necesidades de consumo. Aún así, alrededor de un tercio de la humanidad no tiene garantizado ni siquiera el consumo básico.

Evidentemente, la insatisfacción de las necesidades básicas no tiene que ver sólo con un problema de capacidad productiva, sino también con una pésima distribución de la riqueza que se produce y con la insustentabilidad de la forma en la que producimos, lo que dificulta aún más las posibilidades de mejora en el nivel de vida a nivel intergeneracional.

La triada socioeconómica en la que vivimos los mexicanos, como sociedad, se caracteriza por un nulo crecimiento, una pésima distribución y la destrucción de la ecología y por lo tanto de las condiciones básicas de desarrollo. No es de extrañar que en estas condiciones generemos un extraordinario caldo de cultivo para la violencia y la ruptura del tejido social, de lo que nos permite vivir juntos.

---

1. Profesor del Departamento Economía, Administración y Finanzas del ITESO. Es miembro del nivel II del Sistema Nacional de investigadores del Consejo nacional de Ciencia y tecnología (CONACYT).

México no es el caso más extremo. Si bien diversas experiencias internacionales nos muestran los casos de países con un extraordinario crecimiento (China o la India), con una buena distribución del ingreso (los países escandinavos ó Canadá) y con el desarrollo de acciones significativas tendientes a proteger su medio ambiente (Alemania o Francia), también hay que considerar los casos de países en los que difícilmente puede hablarse de que permanezca una sociedad mínimamente cohesionada. El ejemplo más doloroso y extremo es el de Haití.

La situación mexicana está tan alejada de la de Noruega, por un lado, como de la de Haití, por el otro. La cuestión no es que tan lejos estamos de uno o de otro, sino hacia qué polo nos dirigimos. La evolución de las últimas tres décadas no da lugar a expectativas optimistas.

Al dirigirnos –por muy lejos que estemos- hacia el polo más deteriorado del desarrollo económico, social y ambiental, cabe referir lo que implica tal polo. En el caso de Haití resulta evidente la miseria humana que advertimos a través de las imágenes de televisión, de periódicos o de You Tube, día con día. Son miles de seres humanos sufriendo, bajo tales condiciones, que cabe preguntarse si esos millones de seres humanos en lo individual siguen constituyendo una humanidad en el sentido colectivo. Me explico:

Uno de los atributos básicos del ser humano, al menos a partir del surgimiento de las civilizaciones, es el de poder contar con una identidad, con un nombre con el que se individualiza en la sociedad. ¿Qué ocurre con una sociedad extremadamente pobre, en la que además se destruye súbitamente, por una catástrofe, la mayor parte de su infraestructura, tanto pública como privada? Sin documentos de identificación, sin archivos, sin oficinas del registro civil, un individuo puede estar imposibilitado de demostrar su nombre y su historia, además de verse impedido de generarse expectativa alguna sobre el futuro. Un individuo sin nombre, sin historia, sin futuro, sin un lugar donde pueda trabajar por un ingreso que le permita adquirir bienes, sin mercados en los que se vendan esos bienes, sin agua, sin energía eléctrica, sin casa, sin comida, sin ropa, sin escuela, sin un idioma que se conozca fuera de su propio territorio, es un ser humano que se enfrenta a un proceso colectivo de deshumanización, del que él mismo forma parte. Millones de humanos en una colectividad inhumana, sufriendo NO una catástrofe

natural, sino los efectos catastróficos de un evento natural que en otras condiciones jamás debió de haberse traducido en una catástrofe de tales magnitudes.

Sin duda, la experiencia haitiana está asociada a la permanencia histórica de la ley del más fuerte: los poderosos imperios colonizadores traficantes de esclavos, los monopolios trasnacionales que agotaron sus recursos naturales, los dictadores locales (Papa y Baby doc) que destruyeron su ecología, las escasas familias de potentados locales que disfrutaban de una cuantas manzanas de Puerto Príncipe, con consumos fastuosos al estilo del Boulevard Saint Honoré en París, los militares y paramilitares que aterrorizaban a la población, los negociantes turbios, etc.

Esa Ley del más fuerte, edulcorada técnicamente con pseudoargumentos economicistas, se traduce en afirmar la ganancia para el individuo más competitivo (que por definición es el más poderoso); en favorecer el libre mercado ajeno a las molestas regulaciones gubernamentales; en el ingreso a una globalización de los mercados de capitales y financieros, en los que el dinero circula libremente pero a los pobres se les trata de impedir salir de su país; en la sustitución del apelativo de “monopolios” por el de “empresas de calidad mundial”. Ante la debilidad histórica de Haití, ese país ha sido uno de los más liberales del mundo. ¿En que ha quedado esa liberalización? Tal vez las escenas dantescoamente haitianas de los camiones de basura descargando una mezcla de escombros y cadáveres humanos nos den algunos signos de respuesta.

¿Y México?... ¿Vamos por el camino correcto?... ¿Hacia dónde?

## **I.- El crecimiento nulo**

La suma de bienes y servicios finales que México ha producido anualmente, es decir, el Producto Interno Bruto, se ha incrementado a un ritmo promedio anual de 1.98% entre 1981 y el 2009. En ese periodo China o la India han crecido a ritmos anuales que oscilan alrededor de 10%. En cambio, la Población Ocupada de México ha crecido a una velocidad de 2.5% anual. En otros términos, México producía en el 2009 un PIB por trabajador ocupado 9.3% inferior al de 1980, y eso sin considerar el aumento en el desempleo en el periodo. México es entonces un país significativamente más pobre que en 1980, aún cuando las capacidades tecnológicas derivadas de la tercera revolución industrial implican



potencialidades productivas mucho mayores. No obstante, seguimos teniendo una gran presencia en la lista de *Forbes* (millonarios que disponen de más de mil millones de dólares), en la de *Fortune* (las 1000 empresas más grandes del mundo) y con un control económico cada vez más poderoso por parte de los grandes oligopolios internacionales.

Para el 2009 México parece haber sido el segundo país con menor crecimiento de América Latina (sólo arriba de Haití) y para el conjunto de la década 2000-2009 posiblemente sea el peor. Evidente para el 2010 la situación será diferente, sobre todo por lo ocurrido en Haití. De hecho, la evolución económica de la primera década de este siglo registrará un crecimiento económico promedio de 1.2% anual, es decir mucho menor del ya de por sí raquíutico 1.98% del largo periodo 1981-2009.

Por otra parte, al recurrir a promedios estamos integrando en el mismo paquete sectores que han tenido una evolución completamente disímil. De hecho, el poco crecimiento económico general se ha concentrado en tan sólo dos sectores: uno altamente concentrado en un enorme poder económico, las telecomunicaciones, y el otro, el financiero, centrado en el control transnacional de las finanzas privadas de México. Ambos sectores se caracterizan además por una baja generación de empleo y por escasos efectos de encadenamiento con el resto de la economía nacional. El sector de telecomunicaciones no genera prácticamente tecnología local en tanto que el sector financiero dirige sus operaciones esencialmente al crédito al consumo y a la especulación, en vez de cumplir con la función básica de canalizar el ahorro hacia la inversión productiva.

En cambio, el conjunto de los sectores directamente productivos han visto un comportamiento económico pobre, en el mejor de los casos, como lo ha sido el agropecuario, o claramente regresivo, como la extracción petrolera o la industria manufacturera. En estos sectores, las empresas más vulnerables – y vulneradas-, han sido las micro y pequeñas empresas familiares, que no tienen el acceso a los capitales, los subsidios y los mercados de que disponen las grandes empresas.

Ante estas condiciones, los servicios más precarios, como el trabajo doméstico, los más riesgosos, como la prostitución, los más invasivos, como la informalidad, o las actividades francamente ilegales y hasta criminales, se convierten el campo de destino de los trabajadores que no cuentan con las posibilidades de insertarse en una economía

ya no digamos dinámica, sino simplemente estable en su capacidad de crecimiento y no sólo de mantener las ganancias de los capitales financieros y monopólicos.

En otros términos, el pésimo comportamiento económico genera un caldo de cultivo ideal para el desarrollo de actividades que causan perjuicio a quien las ejerce, a terceros o al conjunto de la sociedad.

## **II.- La distribución del ingreso**

La problemática económica del país no se limita a la dificultad para generar riqueza sino a la desigualdad con la que ésta es distribuida. De agosto a noviembre del 2008, el INEGI levantó la Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos de los Hogares (ENIGH) correspondiente a ese año. La referencia a los meses es importante: los resultados que se muestran a continuación apenas recogen el inicio de los efectos sociales más desastrosos de la crisis y la recesión de 2008-2009. Cabe recordar que su mayor explosión se registró con el derrumbe de las bolsas de valores a mediados de septiembre de ese año. Esto significa que la situación a inicios del 2010 debe estar significativamente más deteriorada que la registrada en los datos que se mostrarán.

Así pues, en el 2008, los cerca 2.7 millones de hogares que integran al 10% más pobre del total de hogares del país, percibían un ingreso monetario inferior al salario mínimo individual existente en ese momento (dependiendo de la zona, alrededor de \$1500 mensuales). Es decir, cada hogar del 10% más pobre percibe, **por el conjunto de los integrantes de cada hogar**, un monto inferior al mínimo **individual** legal.

La situación mejora de forma breve desde el decil (10% de hogares) II hasta el VIII, pero aún ahí no son ingresos que se distancien fuertemente del promedio nacional. De hecho, en este decil (que está por debajo de 20% de los hogares y con mejores ingresos que el otro 70%), cuenta con ingresos similares al ingreso promedio de los hogares mexicanos: mientras que el promedio nacional es de \$9,800, el de este decil es de \$11,379. En otros términos, 70% de los hogares viven por abajo del promedio de ingreso del país, el decil VIII está 16% por arriba y el decil IX es superior al promedio en 65.9%. Así, del decil II al VIII, e inclusive con respecto al IX, se puede referir una distribución relativamente equitativa.

El gran problema de la concentración del ingreso en México se centra entonces en el poder económico del decil de hogares de más altos ingresos, el decil X, de la concentración al interior del mismo y de la no inclusión en la encuesta de los mayores ingresos del país. Así, el ingreso promedio del 10% de los hogares con mayores percepciones monetarias, es 126% superior al del decil inmediato anterior, en 3.75 veces superior al promedio nacional y 27.6 veces mayor que el primer decil. No obstante, la enorme concentración al interior de los hogares con más altos ingresos refiere con mayor claridad el problema: mientras que el promedio de ingresos del decil X es de \$36,770 mensuales, las remuneraciones ejecutivas para los altos puestos directivos, conforme a las consultorías privadas especializadas, van de \$250,000 para un director de área en empresas gigantes, hasta \$800,000 mensuales (y más) para directores generales.

INGRESO CORRIENTE MONETARIO 2008				
DECILES DE HOGARES	HOGARES	INGRESO	Ing por hogar	Mensual
		26,732,594	785,974,413	29,401
I	2,673,259	10,676,536	3,994	1,331
II	2,673,259	20,617,904	7,713	2,571
III	2,673,259	28,505,448	10,663	3,554
IV	2,673,259	36,202,974	13,543	4,514
V	2,673,259	45,106,710	16,873	5,624
VI	2,673,259	56,635,636	21,186	7,062
VII	2,673,259	71,681,750	26,814	8,938
VIII	2,673,259	91,254,606	34,136	11,379
IX	2,673,259	130,407,373	48,782	16,261
X	2,673,263	294,885,477	110,309	36,770

Fuente: ENIGH, 2008 (www.inegi.gob.mx)

### III.- La insustentabilidad ecológica

En un país que desdén la investigación y el desarrollo, tanto científico como tecnológico y en el que el rescate de la inteligencia colectiva de los diversos actores sociales se pierde

ante la centralización de las decisiones, la búsqueda de competencia económica se centra en el abaratamiento de costos, especialmente por la vía de los costos salariales y de la alta permisibilidad para deteriorar el medio ambiente. Un claro ejemplo de ello es la ausencia de auditorías ambientales profundas, como en la cuenca del ahogado en El Salto Jalisco, por el temor a que el cuidado del medio ambiente pudiese afectar las inversiones privadas.

La facilitación de las inversiones privadas, cueste lo que cueste, aún a costa de la depredación ambiental, vulnera cualquier posibilidad de desarrollo a mediano y largo plazos (y en algunos casos aún a nivel inmediato) y por lo tanto deja a la población y en general a la vida de las regiones, expuesta a enfermedades, catástrofes colectivas y pérdida de los recursos indispensables para un desarrollo posterior. En tales circunstancias un pequeño crecimiento en el corto plazo se logra a cambio de destruir cualquier posibilidad de crecimiento y de desarrollo posterior.

## **Conclusión**

El crecimiento no implica necesariamente desarrollo, pero para desarrollarnos también hay que crecer, distribuir y resarcir el medio ambiente. La experiencia de los últimos 30 años, con mayor intensidad en la última década y particularmente desde septiembre del 2008, muestra que el modelo y la estrategia económica que hemos seguido no ha generado capacidad de crecimiento, de equidad ni de sustentabilidad. Si bien la concentración del poder económico, las líneas de acción gubernamentales y el entorno internacional no parecen conducir a una orientación diferente de lo que se está haciendo ahora (en todo caso parece que se pretende profundizar el mismo esquema), la búsqueda de la viabilidad económica, social y ambiental pasa por la necesidad de incidir en la construcción de políticas y acciones privadas distintas a las actuales. Hacer algo distinto parece poco viable, pero el no hacerlo puede ser desastroso. La experiencia de Haití, muestra la auténtica inviabilidad de lo que superficialmente se nos muestra como el único camino viable.

**Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas**  
es una publicación semestral que se terminó  
de imprimir en los talleres gráficos de  
Prometeo Editores S.A. de C.V. Libertad #1457,  
Colonia Americana, C.P. 44160, Guadalajara, Jalisco,  
Tel. 01 (33) 3826-2726.  
E-mail: [prometeoeditores@prodigy.net.mx](mailto:prometeoeditores@prodigy.net.mx)  
en Mayo de 2010.

En su edición fueron usados los tipos de la familia  
**Garamond**

Impreso en México - *Printed in Mexico*