

REVISTA

# PIEZAS

en diálogo filosofía y ciencias humanas



## PRESENCIA E INMORTALIDAD

Gabriel Marcel  
(INÉDITO EN ESPAÑOL)

NUEVOS DESAFÍOS  
PARA LA FILOSOFÍA  
Cuauthémoc Mayorga  
Madrigal

MARÍA ZAMBRANO Y LA  
NOCIÓN DE PERSONA  
Jaime Arellano Moreno

RESEÑA  
FRAGMENTOS DE  
FRANKFURT. ENSAYOS  
SOBRE LA TEORÍA  
CRÍTICA

ENTREVISTA:  
**GABRIEL  
VARGAS  
LOZANO**

Héctor D. León Jiménez

# ÍNDICE

## EDITORIAL

### ENTREVISTA

Gabriel Vargas Lozano: un pensador crítico de la realidad mexicana

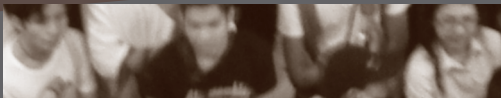


### ESCENARIOS

Nuevos desafíos para la filosofía. Tecnología, bioética y trasplante de órganos  
*Cuauthémoc Mayorga Madrigal*



La otredad en el diálogo intercultural  
*Luis Fernando Suárez Cázares*



Christian Metz: la aventura filosófica del encuentro con una gramática del cine  
*Rommel Navarro Medrano*



De la construcción del sujeto a *La era del vacío*  
*Luis Fernando Cervantes Patiño*



Michel Onfray: entre la irreverencia y la sabiduría  
*Jesús López Salas*



## 2 ENSAYOS

4 Presencia e Inmortalidad (texto inédito en español)  
*Gabriel Marcel*



*Nachleben*: Apología de la filosofía como Sobrevivencia del pasado  
*Rommel Navarro Medrano*



María Zambrano y la noción de persona  
*Jaime Arellano Moreno*



Diálogo transformador: La experiencia dialógica a la luz del pensamiento de Richard Schäffler  
*Luis Armando Aguilar Sahagún*



## RESEÑA

36 Stefan Gandler, *Fragments de Frankfurt. Ensayos sobre la teoría crítica*, Universidad Autónoma de Querétaro / Editorial Siglo XXI, México, 2009, 143 pp.



# EDITORIAL

Presentamos el volumen II de la Nueva Época de la revista **PIEZAS**. Con su nuevo formato y división temática, seguimos la orientación de incorporar a más lectores al campo de la filosofía. En este número 16 de la revista proponemos, como será tradición de esta renovación de Piezas, la entrevista a un filósofo de la realidad mexicana: Gabriel Vargas Lozano. Cofundador del *Observatorio Filosófico de México*, Vargas Lozano, ha emprendido una serie de actividades para definir los contenidos de estudio del área de humanidades y la obligatoriedad de la enseñanza de la filosofía en el Sistema de Educación Media Superior del país. Pensamos que vale la pena dar a conocer el trabajo de pensadores como Vargas Lozano porque no sólo abogan por la enseñanza profesional de las disciplinas filosóficas, sino por la incorporación de éstas en todos los ámbitos de la sociedad.

Precisamente es en la realidad social donde la filosofía presenta desafíos. Entre ellos el diálogo intercultural, la donación de órganos, las dinámicas socioculturales en las sociedades posindustriales, el racionalismo instrumental de la mentalidad tecnológica o el análisis de las patologías sociales generadas al interior del capitalismo. El lector encontrará, en parte del contenido de **PIEZAS** del presente número, reflexiones filosóficas por parte de Luis Fernando Suárez Cázares, Luis Armando Aguilar Sahagún, Cuauthémoc Mayorga Madrigal, Luis Fernando Cervantes Patiño y Jaime Arellano Moreno, respectivamente, alrededor de estas temáticas.

También Piezas presenta en esta ocasión un trabajo excepcional. Luis Armando Aguilar Sahagún y Reginaldo da Silva realizan una traducción inédita al español de un texto de Gabriel Marcel. Se trata de *Présence et immortalité*, publicada original-



mente en 1959, en París, por la Editorial Flammarion.

Por su parte, Jesús López Salas nos muestra una breve pero sustanciosa radiografía del pensamiento de Michel Onfray. Filósofo singular y controvertido, Onfray se opone tajantemente a la “profesionalización” de la filosofía como un símil de la vida moderna de los diversos oficios que requieren títulos universitarios y ha considerado seriamente en que la filosofía debe volver a formas previas a su institucionalidad académica.

En esta tónica de conocer la filosofía en sus fuentes, Rommel Navarro Medrano nos ofrece una defensa inteligente de la filosofía clásica, sobre todo para quienes no siendo filósofos sino, antes bien, lectores atentos y disciplinados de la filosofía, les es exigido leer con detenimiento las

transformaciones de los conceptos a través de la historia del pensamiento filosófico en general procurando descubrir en las páginas de los textos clásicos los elementos que nutren nuestra visión re-edificadora de nuestra propia identidad y por ende de nuestro entorno cotidiano.

Por lo que toca a las reseñas, notas, comentarios, fotografía y demás elementos que acompañan la reflexión filosófica de este número, tienen la intención no sólo de incorporar la dimensión estética a Piezas, sino establecer puentes con otros saberes no filosóficos. Estamos convencidos que el dialogar para construir comienza con esta actitud, a saber, la de abrirse al pensamiento, deseo y acción de los otros.

El director

# GABRIEL

*Gabriel Vargas Lozano*, hombre crítico, pensador de la realidad mexicana, promotor de la filosofía entendida como el quehacer de reflexionar la vida, es un filósofo mexicano nacido en Guadalajara, Jalisco y radicado en la Ciudad de México. Vargas Lozano es un convencido de que la filosofía debe estar presente en las aulas y fuera de ellas. También, es un firme defensor del diálogo entre la filosofía y las ciencias.

Actualmente es profesor-investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-Unidad Iztapalapa). En su trayectoria académica ha tenido diversas responsabilidades, entre ellas la de ser Presidente de la Asociación Filosófica de México (2002-2004); fundador del Centro de Documentación en Filosofía Latinoamericana e Ibérica (CEFILIBE). También fundador y director de la prestigiada revista *Dialéctica* de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Se ha distinguido como miembro del Comité Científico de *Historich-Kritisches wörterbuch des marxismus* con sede en Berlín, Alemania.

# VARGAS LOZANO:

UN PENSADOR CRÍTICO  
DE LA REALIDAD MEXICANA

Es autor de diversos libros como: *Intervenciones filosóficas, ¿Qué hacer con la filosofía en América latina?, Marx y su crítica de la filosofía*. En estos encontramos un pensamiento crítico que se hace de cara a la realidad mexicana y latinoamericana.

# GABRIEL VARGAS LOZANO

HÉCTOR D. LEÓN JIMÉNEZ\*

\* Es Licenciado en Filosofía y ciencias sociales por el ITESO, Maestro en Investigación en Ciencias de la Educación por la Universidad del Guadalajara. Actualmente es profesor del Instituto de Filosofía, A. C.

## » Héctor León (HL):

**D**r. Gabriel Vargas, le agradecemos la posibilidad que nos da de dialogar con su persona. En el Instituto de Filosofía (IF) lo ubicamos como uno de los representantes de la filosofía mexicana por ello resulta fundamental entender quién es Gabriel Vargas como filósofo, ¿qué nos puede decir al respecto? ¿Podemos ubicarlo como un filósofo marxista, como un filósofo latinoamericano?

## » Gabriel Vargas Lozano (GVL)

En primer lugar, muchas gracias por la entrevista. Quiero aprovechar esta oportunidad para decir que el Foro<sup>1</sup> que hemos tenido en el Instituto ha sido una de las experiencias más agradables que he vivido en mi larga vida de docente e investigador ya que encontré un público (estudiantes y maestros) interesado, amable, comprometido e inteligente con el cual hemos reflexionado sobre la función de la filosofía en la sociedad.

Paso a responder su pregunta. En primer lugar soy un pensador que no desea ser etiquetado. No me autonombro “filósofo” porque la palabra por lo general está reservada a los creadores de siste-

mas, pero si “filósofos, en potencia, somos todos” entonces sí lo acepto, es decir, como alguien preocupado por la humanidad y su hábitat y que busca condiciones de justicia para ella.

También soy un investigador preocupado por recuperar y hacer valer la filosofía mexicana y por ello he escrito algunos libros como mi *Esbozo histórico de la filosofía en México. Siglo XX*<sup>2</sup>. He creado un Centro de documentación de filosofía latinoamericana e ibérica en la UAM-I (CEFILIBE); también estoy preparando una enciclopedia electrónica de la filosofía mexicana que tendrá descubrimientos y aportaciones de muchos autores que generosamente están colaborando y finalmente, estoy coordinando una Historia de la filosofía en México del siglo pasado para la editorial Siglo XXI.

Finalmente sobre el marxismo. Yo me considero ser un especialista en la obra de Hegel y Marx. Es por ello que pertenezco al equipo científico de una enciclopedia alemana. Sobre ello habría mucho que decir: una cosa es Marx, otra las interpretaciones que han hecho de sus pensamientos en la teoría y en la práctica. Hay una interpretación negativa de Marx seguida principalmente por el estalinismo; hay quienes



Foto: Margarita Alfaro

1. X Foro de Reflexión Filosófica e Interdisciplinar, “La Filosofía y su trasmisión en escenarios no académicos”, 14 y 15 de Marzo de 2013, Instituto de Filosofía, Tlaquepaque, Jal.
2. La primera edición, agotada, de este documento puede encontrarse en: [www.cefilibe.org](http://www.cefilibe.org).

ha usado el nombre de Marx para prácticas completamente opuestas a lo que era el sentido de su pensamiento, pero también hay autores que han propuesto concepciones nuevas y que han sido perseguidos por los regímenes burocráticos que se decían “socialistas”. Solo un ejemplo: Ernest Bloch quien es uno de los más importantes pensadores de la utopía a través de su libro *Principio-Esperanza*, sólo para mencionar uno de ellos. Eso pasa con muchos pensadores: por ejemplo, yo creo que John Stuart Mill era una buena persona y sin embargo, el pensamiento liberal se ha utilizado para dominar y masacrar pueblos. A Marx y Engels apenas se les está conociendo a través de la publicación de su Obra completa en alemán<sup>3</sup>. Podemos hablar mucho de Marx pero en forma sintética diría que: sufrió inmensas deformaciones por tirios y troyanos; algunas de sus tesis permanecen vigentes y otras no pero no es el monstruo que han pintado. Fue un hombre que sufrió muchísimo por querer una sociedad mejor para la clase trabajadora. Ello no quiere decir que no podamos discutir mil cosas acerca de sus planteamientos. La teología de la liberación ha hecho una lectura interesante de Marx porque reconoció en este pensador un teórico que podía permitirles conocer mejor a la sociedad capitalista en que vivimos.

» **HL:** Lo que nos dice, nos permite entender quién es Gabriel Vargas, como representante de la filosofía mexicana. Ahora le pregunto ¿qué es para usted la filosofía? Cuando nos dice en el Foro, en clara alusión a un libro de la UNESCO<sup>4</sup>, que



Foto: Margarita Alfaro

la filosofía requiere ser entendida como “escuela de la libertad”, ¿qué significa esto?

» **GVL:** Para mí, la filosofía es un sistema de la razón que se distingue de la ciencia y de otras formas de acceso a la realidad. Es un tipo de

reflexión que tiene ya 3000 años y que tiene como base buscar una explicación racional del mundo y de todos los problemas humanos. Es además una reflexión profundamente humanista.

¿Por qué puede ser una escuela de la libertad? porque ayuda a que la persona sea consciente de sí misma y de su lugar en el mundo; porque tradicionalmente ha sido un pensamiento crítico y liberador que se rebela en contra de la opresión y los esquemas mentales y porque ayuda a constituir una ciudadanía democrática.

» **HL:** En su libro *Filosofía ¿Para qué?*<sup>5</sup> Usted plantea que esta es una pregunta que resulta como cuestionante o crítica de lo que significa la filosofía y de lo que hacemos los que nos dedicamos a ella. Ahí señala que la filosofía no sólo sirve sino que es indispensable para la sociedad pero que tiene que ser “buena filosofía”.



Foto: Margarita Alfaro

3. Conocida como MEGA2, del año 2000.

4. UNESCO, *Filosofía una escuela de la libertad*, UNESCO, México, 2011, Cfr. <http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001926/192689S.pdf>

5. VARGAS, Lozano, Gabriel; *Filosofía ¿para qué?*, ITACA - UAM, México, 2012.



¿Qué significa esto? En su visión ¿cuál es el objeto y fin de la filosofía?

» **GVL:** La filosofía puede ser legitimadora de un dominio y crítica de éste. Yo le llamo “mala filosofía” a la primera y “buena” a la segunda. El ejemplo es el clásico debate entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda en la polémica que se dio en 1550 y 1551 en Valladolid. Ginés defendiendo que los indígenas eran cosas y que había el legítimo derecho de España para esclavizarlos apoyándose en Aristóteles. En cambio, Bartolomé defendiendo a los indígenas como seres humanos y sus derechos como tales. Tanto uno como otro se apoyaban en filósofos anteriores. En la historia podemos encontrar estos dos tipos de filósofos pero los segundos son abrumadora mayoría. Seres humanos que han sido sacrificados por ser fieles a sus ideas. El primer gran mártir fue Sócrates.

¿Cuál es el objeto de la filosofía? depende del filósofo: para Aristóteles es conocimiento de la naturaleza y la sociedad. Su objetivo es conocer estos dos ámbitos mediante su teoría de las causas en su *Metafísica*, pero el fin de la filosofía es lograr no sólo una sociedad justa sino que los hombres alcancen la *eudemonía*, es decir, la felicidad. Para autores como Wittgenstein, el objeto de la filosofía es el lenguaje y su fin, ejercer una especie de terapia para eliminar el pensamiento generalizante, al menos en el primer Wittgenstein. Para otros filósofos como Santo Tomás de Aquino es conocer a Dios por vías racionales. Para Marx, el objeto es la “praxis”, para él esa es la esencia del hombre ya que con la praxis, el hombre

une teoría y pensamiento y crea el mundo social. La pregunta que se hace es ¿si la praxis es la esencia del hombre por qué hay desigualdad y pobreza?

» **HL:** Este es precisamente uno de los temas que aborda en el libro que hemos hecho referencia, en él, usted dice que “nos encontramos en medio de múltiples crisis que requieren una comprensión cabal”. Hay tendencias que apuntan a crear un ser humano automatizado e irreflexivo en el que predomina el pragmatismo, la desinformación y el cinismo. ¿En qué consisten estas crisis, qué las origina, son resultado de un mundo sin filosofía o es que la filosofía ahí no ha cumplido bien su tarea?

» **GVL:** En efecto, en el primer capítulo de mi libro considero que estamos en medio de varias crisis. La primera es la producida por la revolución científico-técnica cuyos resultados son positivos y negativos, de acuerdo con el uso que se dé. La segunda es la crisis de un paradigma que decía buscar la justicia como lo fue el llamado “socialismo real” pero que sólo

creó una burocracia. Aquí el problema es qué falló y no se logró lo que se decía ¿Por qué? Escribí todo un libro al respecto. Pero también hay una crisis del neoliberalismo porque también prometió un desarrollo y nos encontramos con individuos inmensamente ricos y muchísimos pobres a nivel global y en cada país. Todo esto se expresa en una crisis

de los valores tradicionales y la búsqueda de otros nuevos. Y es por ello que es necesaria la filosofía para encontrar un camino justo para la humanidad.

Tenemos una sobreacumulación de problemas nuevos: la crisis ambiental; la amenaza de autodestrucción mediante una guerra nuclear (las potencias siempre

“DURANTE MUCHO TIEMPO SE PENSÓ QUE LA FILOSOFÍA SE OCUPABA SÓLO DE LOS GRANDES TEMAS UNIVERSALES Y EN FORMA ABSTRACTA: EL BIEN, EL CONOCIMIENTO, LA VIRTUD, ETC.”

están amenazando con enviar bombas) pero también la terrible violencia que hemos presenciado, por un lado, mediante los bombardeos a Irak y Afganistán, sólo para apoderarse del petróleo y luego hechos terribles como la destrucción de las Torres Gemelas de Nueva York, que por cierto, fueron sobredimensionadas por el gobierno de Bush (como lo denuncia Al Gore en su excelente libro *El asalto a la razón*). Vivimos en un mundo de violencia y tenemos que hacer un esfuerzo profundo por conjurarla.

En este marco es posible que la filosofía no haya cumplido su papel pero tiene el potencial para hacerlo. Ahora bien, para poder lograr plasmar los ideales se requiere señalar también los medios para lograrlos. Luis Villoro ha dicho que para nuestro país se requiere, por ejemplo, una sociedad justa, un diálogo intercultural para que nos podamos comunicar los unos con los otros y una democracia profunda. Allí están los ideales pero la pregunta es ¿cómo los logramos? Él habla que con la resistencia pacífica y a largo plazo. Bien. Hay que estudiar ese camino de la no-violencia.

» **HL:** Dando un pequeño giro a nuestra conversación, le planteo lo siguiente: si la filosofía es un saber, o si se prefiere, una ciencia con una larga historia, es de suponer que no siempre se le ha entendido del mismo modo y no siempre se le han asignado las mismas tareas, la misma relevancia, ¿qué relevancia tiene la filosofía en pleno siglo XXI?

» **GVL:** Tiene una enorme relevancia justamente por lo que he dicho. Vivimos en un mundo muy complejo y la filosofía debe dar luces para salir del túnel. Aunque hay filosofías que sólo confunden y nos llevan a callejones sin salida. Es por ello que hay que ser claros y distintos como decía Descartes. Ahora, yo creo que la filosofía podía considerarse como ciencia cuando ésta no se desarrollaba suficientemente y

era el propio filósofo también un científico pero ahora que se han producido revoluciones en la ciencia de la naturaleza y de la sociedad, la filosofía cumple otros papeles.

» **HL:** Usted dice que la filosofía es la única disciplina que puede permitirnos la comprensión global de la situación actual del mundo y visualizar su futuro. ¿Por qué? ¿Con qué cuenta la filosofía que posibilita una comprensión global de la situación actual del mundo?

» **GVL:** Las disciplinas científicas sólo nos ofrecen una visión fragmentaria de la realidad: física, química, matemáticas, economía, sociología, etcétera. Una de las funciones de la filosofía podría ser la búsqueda de interrelación de esos conocimientos para darnos una idea del mundo. Es la única disciplina que puede hacerlo. Por otro lado, la filosofía surge de un mundo histórico dado y da respuestas a él pero tiene también un sentido más amplio que podríamos llamar “trans-histórico” que implica proposiciones que son válidas para otros momentos. Como dicen Apel y Habermas, la filosofía “tiene pretensiones de universalidad”.

» **HL:** Cuando usted nos dice que la filosofía tiene como tarea la comprensión global del mundo y que junto con otras ciencias, como las ciencias naturales y las ciencias sociales, tiene que generar un esfuerzo para encontrar caminos para que los seres humanos podamos vivir en un entorno más equilibrado y justo. ¿Eso supone un modo particular de plantear la relación entre la filosofía y las ciencias? ¿Cómo plantear esa relación?

» **GVL:** Sí. La filosofía permite al científico tener conciencia de su actividad; definir lo que es ciencia de lo que no es; estudiar sus aspectos ontológicos, epistemológicos, éticos, etc. Por ejemplo una de las preguntas que me hizo el Mtro. Fernando Falcó en el Foro fue con respecto a la relación entre filosofía y ciencia política. En este

---

Visita el blog del Dr. Gabriel Vargas Lozano en <http://gabrielvargaslozano.net/>

**“EN NUESTRO PAÍS EXISTEN MUCHÍSIMOS PROBLEMAS ÉTICOS QUE NECESITAMOS ANALIZAR A PROFUNDIDAD: EL USO DE LA GENÉTICA, LA MUERTE ASISTIDA, LA DESIGUALDAD, LA POBREZA, LA MISERIA, LA DISCRIMINACIÓN, LA VIOLENCIA, LA FALTA DE UNA DEMOCRACIA AUTÉNTICA, LA FALTA DE JUSTICIA.”**

caso, la filosofía desarrolla una función diferente a la ciencia política al plantearse, por un lado, los aspectos conceptuales y metodológicos utilizados, por ejemplo, estudia qué es el poder o qué es la política pero también se plantea la relación entre la política y la ética en sus múltiples

dimensiones. Por ejemplo: una política sin ética, la pragmática; una ética sin política, la acción de Martin Luther King, Mahatma Gandhi o la acción compasiva y valiente de nuestro Javier Sicilia. Pero la ciencia política requiere de la filosofía en el estudio de las formas de legitimación del poder. Cada campo del saber requiere de la filosofía. Otro, un campo aparentemente alejado como sería la contabilidad implica muchísimos problemas éticos.

» **HL:** En sus escritos, en sus conferencias, es clara en usted una preocupación por el país, por sus tensiones y conflictos, ¿se trata de una posición personal y/o considera que los problemas sociales, económicos y políticos son asunto de la filosofía? ¿Por qué y cómo?

» **GVL:** Durante mucho tiempo se pensó que la filosofía se ocupaba sólo de los grandes temas universales y en forma abstracta: el bien, el conocimiento, la virtud, etc. Pero la filosofía tiene disciplinas que estudian los problemas particulares. Un ejemplo es la ética. En nuestro país existen muchísimos problemas éticos que necesitamos analizar a profundidad: el uso de la genética, la muerte asistida, la desigualdad, la pobreza, la miseria, la discriminación,

la violencia, la falta de una democracia auténtica, la falta de justicia. Todo ello configura la sociedad en que vivimos y debemos contribuir a su conocimiento con el auxilio de las ciencias pero sin perder la dimensión específica y actual de la filosofía. Aristóteles, por ejemplo, piensa en su *Ética* y en su *Política* ¿cómo está conformada la Ciudad-Estado griega y cómo debería comportarse el ciudadano para lograr una sociedad mejor? A mi juicio, esto es lo que tenemos que hacer.

» **HL:** En ese sentido, un problema fundamental en nuestro país ha sido el hecho de que se ha afirmado una tendencia o se ha alzado una posición política que apuesta por excluir o marginar a la filosofía de los programas educativos oficiales, ¿hay una explicación para esa tendencia? ¿Qué tareas tenemos los que nos dedicamos a la filosofía para revertirla?

» **GVL:** En efecto, en 2008 nos encontramos con la novedad de que el gobierno había eliminado de la formación de los estudiantes de Educación Media Superior, las disciplinas filosóficas que tradicionalmente se habían estudiado en ese nivel. Fue por ello que, casi espontáneamente, nos unimos varias asociaciones filosóficas, profesores e investigadores y conformamos una ONG llamada “Observatorio Filosófico de México” y emprendimos la lucha en contra de esta medida que nos parecía un completo absurdo. Lo interesante es que logramos la unión de Universidades o escuelas privadas y públicas (desde la Universidad Pontificia y la Panamericana hasta la UNAM y UAM) en defensa de la filosofía. Lo que logramos fue hacer retroceder a las autoridades y que publicaran en el diario oficial de la Federación una rectificación. El primer acuerdo fue el 484 en 2009 y finalmente el 656 en 2012 definiendo el área de humanidades y la obligatoriedad de las disciplinas filosóficas, sin embargo, hasta ahora no se ha podido hacer que se

cumplan esos acuerdos a cabalidad pero seguimos en ello. En esta lucha no estamos abogando por una determinada concepción de la filosofía sino por la enseñanza profesional de las disciplinas filosóficas y aún más, la incorporación de la filosofía en todos los aspectos y en todos los ámbitos de la sociedad como lo propone la Unesco, a través de su libro: *La filosofía, una escuela de la libertad*.

» **HL:** Por último, aprovechando el marco en el que dialogamos: en el IF llevamos 10 años formando estudiantes de filosofía, la gran mayoría son miembros de la vida religiosa. Muchos de ellos cuando llegan aquí reparan que optaron por la vida religiosa y que ello implica estudiar filosofía; en su proceso formativo algunos de ellos terminan cercanos a la filosofía, terminan justificándola para su proceso formativo. La formación que reciben en el Instituto supone un diálogo entre la tradición y la filosofía contemporánea, supone un diálogo entre fe y razón, entre filosofía y ciencias humanas. Dr. Vargas ¿qué podría decirles a estos alumnos? ¿En su perspectiva cómo plantear ese diálogo en el marco contextual que nos está tocando vivir?

» **GVL:** Las preguntas son muy interesantes y en tanto que laico, no sería yo el indicado para responderlas, sin embargo, a mí me parece que esta dirección que ha adoptado el Instituto es correcta. Hay que fomentar este diálogo para comprender el difícil mundo en que nos encontramos y en donde conviven diversas concepciones del mundo. Usted menciona tres rubros fundamentales: una buena formación en filosofía clásica pero también un análisis de la problemática actual. Aprender del pasado y preguntarse en el presente. Una



reflexión no doctrinaria sino como decía Kant: no se enseña filosofía sino a filosofar con métodos didácticos que se han desarrollado en las últimas décadas. Es lo que llamaríamos una filosofía práctica. Un diálogo entre fe y razón que se desarrolló mucho en la Edad Media y culmina con Kant pero luego se replantea con Hegel hasta el muy interesante diálogo entre Habermas y Joseph A. Ratzinger. El Dr. Carlo Mongardi en la interesante entrevista publicada en el número anterior de la revista<sup>6</sup> habla de una dialéctica entre la fe y la razón en la cual ninguna permanece en forma rígida; y un estudio de las relaciones entre filosofía y ciencias humanas o sociales pero también un análisis de la situación en que nos encontramos en nuestro país. Mi opinión es que un sacerdote debe tener una formación sólida porque tiene una enorme responsabilidad con un pueblo como el mexicano, que en su mayoría, se encuentra en una situación económica, política y social muy difícil.

6. *Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias humanas*, Nueva Época, núm. 15. Noviembre 2012.

# NUEVOS DESAFÍOS PARA LA FILOSOFÍA. TECNOLOGÍA, BIOÉTICA Y TRASPLANTE DE ÓRGANOS

CUAUTHÉMOC MAYORGA MADRIGAL\*

\* Autor del libro *Factores epistemológicos del desarrollo tecnológico* y coordinador del libro *Aspectos filosóficos y sociales del Trasplante de órganos*.

**Resumen:** El desarrollo tecnológico provoca transformaciones en el entorno social y natural. En la medida que las innovaciones tecnológicas avanzan, la posibilidad de comprender la realidad se torna más compleja. Por lo anterior, la reflexión filosófica debe incorporar nuevos parámetros de análisis en los que se consideren los intereses de la tecnología y los avances de la ciencia que inciden en el nuevo rostro que ofrece la realidad. Para ejemplificar lo anterior partimos de una descripción sobre la manera en que la tecnología incide en la transformación de la realidad. Posteriormente presentamos a la bioética inmersa en un conjunto de inquietudes filosóficas surgidas a partir los efectos transformadores de la tecnología sobre lo vivo y concluimos con la presentación del trasplante de órganos como un caso paradigmático de la influencia del desarrollo biotecnológico en la transformación de la realidad y las concepciones que sobre ella tenemos.

**Palabras clave:** Transformación, tecnología, bioética, trasplante de órganos, muerte encefálica, ética, epistemología, ontología y antropología.

## Introducción

Después de la crisis de credibilidad que enfrentó la filosofía durante el siglo XIX<sup>1</sup> sobre todo por la creencia de que era posible desarrollar saberes sin recurrir la filosofía, reaparecieron, durante el mismo siglo y en el seno de los mismos ámbitos que habían motivado tal rechazo, inquietudes por volver a emprender la reflexión en torno al saber parcialmente abandonado. Es en

este contexto en que surgen importantes manifestaciones en los ámbitos científicos y tecnológicos que reclaman una fundamentación de los saberes, claras descripciones de sus objetos de estudio y un punto de partida confiable para tomar sus decisiones. En otras palabras, con el desarrollo tecno-científico se enfrentan nuevas dificultades que demandan, por lo menos, una renovada y actualizada reflexión metafísica, epistemológica y moral.

1. Cfr. MAYORGA, CUAUTHÉMOC; "Del tecnóforo irredento al analítico prudente", *Revista Piezas*, México, N° 7, 2009, pp. 75- 85.

Con esta entrega pretendo mostrar que el desarrollo tecno-científico, consolidado durante el siglo XX, trae consigo nuevos retos para la filosofía en la medida que la tecnología, al momento de su materialización, motiva la modificación del entorno natural y social. Para justificar dicho empeño ofrezco como apoyo tres momentos: a). Filosofía y tecnología, b) Bioética y c) filosofía y trasplante de órganos.

## 1. Filosofía y tecnología

Entendemos por tecnología la manifestación de la técnica que se apoya en el saber científico para alcanzar sus objetivos<sup>2</sup>. En este sentido es posible inferir que la tecnología, consolidada como tal, es heredera de las grandes revoluciones científicas ocurridas después del renacimiento y contemporánea de la revolución industrial donde el saber científico se utiliza como el soporte intelectual para conocer utilizar y transformar la naturaleza. El ideal baconiano de vencer a la naturaleza obediéndola y conociendo sus causas, alcanza el pináculo con la revolución industrial y su prolija herencia ostenta sus frutos en la actualidad. De esta manera “la ciencia del hombre es la medida de su potencia, porque ignorar la causa es no poder producir el efecto. No se vence a la naturaleza sino obediéndola y lo que en especulación lleva el nombre de causa conviértese en regla en la práctica”.<sup>3</sup>

Existe cierto consenso que desde el periodo Paleolítico hay vestigios de utilización de la técnica y sus manifestaciones interfiere en la modificación o transformación de la realidad material, cultural y social circundante. De esta manera, el dominio técnico del fuego trae consigo incendios de pastizales; los albores de la

agricultura en el Neolítico trajo consigo nuevas formas de organización social en consonancia con el sedentarismo y con el desarrollo de oficios durante la Antigüedad y la Edad Media, en función de las habilidades técnicas particulares, se marcan distinciones sociales en relación con oficio o actividad realizada. Si las actividades técnicas pre-científicas dejan su huella en la naturaleza y la sociedad ¿qué habría de esperarse de la tecnología que, apoyada en un profundo saber de la naturaleza, logra que sus productos sean más eficientes, mayores en número, y con innovaciones constantes? Debatir sobre las posiciones que vituperan o exaltan los efectos de la técnica no será objeto de esta entrega; para mis propósitos basta con reconocer que la técnica transforma la naturaleza y las relaciones sociales<sup>4</sup>.

La transformación de la realidad natural y social por los efectos de la técnica, implica que los objetos de estudio de la ciencia y la filosofía nos ofrezca otro rostro y, por ende, la necesidad de renovar sus conceptos, sus métodos y la forma de acercarnos a ellos. Por ejemplo: el plomo durante muchos años fue utilizado como materia prima de instrumentos de cocina y juguetes; su uso prolongado en diversas industrias nos ha permitido conocer los efectos tóxicos de este material y, por consiguiente, ha sido retirado en la elaboración de productos en los que las personas pueda tener una relación directa. El nuevo conocimiento del plomo, como resultado de su utilización en actividades tecnológicas, obligó a modificar las relaciones laborales con las industrias extractoras de plomo, las actividades lúdicas, las diligencias culinarias y su aceptación como un material inofensivo.

2. Cfr. BRONCANO, FERNANDO; *Mundos artificiales*, Paidós, México DF. 2000, p. 19. QUINTANILLA, MIGUEL ÁNGEL; *Tecnología. Un enfoque filosófico*, Fondo de Cultura Económica, México DF, pp. 45 y 57.

3. BACON, FRANCISCO; *Novum Organum*. Editorial Porrúa, S. A. México 1975, L. 1, III, p. 37.

4. DERRY, T. K. y WILLIAMS TREVOR; *Historia de la tecnología*, Editorial Siglo XXI, México 2004, tomos I a V.





Si bien la técnica desde la antigüedad ya había sido motivo de reflexión filosófica, particularmente por sus efectos transformadores de la realidad,<sup>5</sup> con la aparición de la tecnología surgen mayores inquietudes filosóficas.<sup>6</sup> Con la tecnología podemos decir que surge algo similar a lo que ocurre con el arte, de acuerdo a como lo concibe Arnold Hauser:<sup>7</sup> las primeras manifestaciones en la historia pueden durar sin demasiadas variaciones hasta por más de dos mil años (cómo en el Paleolítico o el Neolítico), pero en la época actual sus manifestaciones son tan variadas y los motivos de su creación tan distintos, que su conceptualización, sus fines, su comprensión y sus implicaciones sociales, requieren tratamientos cada vez más complejos, siempre incompletos y con la seguridad de que en pocos años se requerirán teorizaciones actualizadas.

Hoy resulta difícil encontrarnos con manifestaciones de la técnica o de la vida cotidiana que hayan resistido a la vorágine tecnológica: la agricultura, el trabajo, las comunicaciones, la salud, las construcciones, la política, la educación, el arte, el vestido, el turismo, los juegos, las relaciones sociales, la ciencia, la alimentación, los rituales religiosos, la lectura, el dolor, el cuerpo y más, se inscriben entre el conjunto inmenso de realidades afectadas por el desarrollo tecnológico, donde las formas de relacionarnos con ellas y las relaciones sociales implicadas en ellas, hace diez años fueron distintas y el día de mañana, tal vez, ya no serán las mismas que las actuales.

Es preciso señalar que el impulso de las nuevas reflexiones filosóficas en torno a la tecnología y sus distintas manifestaciones, tales como la computación, los efectos

Para saber más consulta: <http://www.oei.es/salactsi/teorema.htm>

Busca en: <http://ethosytalante.blogspot.mx/2009/10/donacion-de-organos-y-solidaridad.html>

5. MOSTERÍN JESÚS; *Historia de la filosofía*, Aristóteles, Alianza, Madrid, 1996. pp. 177 – 184.  
 6. Mayorga, *op. cit.*  
 7. HAUSER, ARNOLD; *Historia social de la literatura y el arte*, tomo 1, Debate, Madrid 1998, pp. 11-31.



ambientales, la situación de la empresa o la práctica médica, han recibido su principal motivación de los ámbitos en que se practican dichas actividades. Con el fin de ejemplificar con más precisión los retos especiales que sobre lo dicho enfrenta la filosofía en seguida presento el caso de la bioética para después presentar un caso específico referido al trasplante de órganos.

## 2. La bioética

La bioética es una nueva disciplina cuyo objeto principal es reflexionar éticamente sobre lo vivo y, al mismo tiempo ofrecer una base sólida y racional en la toma de decisiones en donde la vida se encuentra implicada. Algunos de los primeros antecedentes de dicha reflexión se remontan a las tradiciones médicas que, en distintos contextos culturales, establecen preceptos morales para la realización profesional de las actividades sanitarias, donde uno de los códigos morales mejor conocidos son los provenientes de los textos hipocráticos<sup>8</sup>. Pero las propuestas sistemáticas

**“CON LA BIOÉTICA ENCONTRAMOS UNA CLARA MANIFESTACIÓN DE LA PERTINENCIA Y NECESIDAD DE LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA PARA COMPRENDER Y ACTUAR ANTE UN MUNDO QUE SE ENCUENTRA EN CONSTANTE TRASFORMACIÓN”.**

de esta disciplina tienen poco más de cincuenta años, y se inscriben en el conjunto de preocupaciones surgidas a partir del efecto de la tecnología sobre la vida<sup>9</sup>.

Si la técnica tiene como finalidad la creación de artefactos o la

realización de acciones sistematizadas para satisfacer intenciones humanas, entonces la medicina es una actividad técnica que, al

recibir el auxilio del saber científico para soportar teóricamente sus intenciones, se consolida en la actualidad como tecnología. Evidentemente hay actividad puramente científica que realizan los profesionales de la salud, pero cuando la intención tiene que ver con aliviar el dolor o evitar una muerte prematura, se procura la realización de acciones claramente tecnológicas.

En el anterior apartado mostramos que la materialización de la técnica repercute en transformaciones del entorno natural; dado que la vida forma parte del entorno natural, entonces lo vivo se ve afectado (positiva o negativamente) por la técnica. También mostramos que las transformaciones a partir del desarrollo tecnológico son más continuas en comparación con los tiempos en que la técnica tradicional era el recurso primordial en la satisfacción de intenciones humanas. Encontrarnos ante lo nuevo o lo desconocido genera incertidumbre y una innovación tecnológica, si bien puede estar previamente demostrada teóricamente su eficacia, al materializarse y ponerse en uso, genera nuevas interrogantes y, por ende, la necesidad de una renovada reflexión. Las interrogantes generadas a partir de los efectos de tecnología sobre lo vivo generalmente se enmarcan en el contexto de la ética, pero no se limitan a ella. Por ejemplo, las inquietudes surgidas ante la posible instalación de una planta nuclear, ciertamente motivan una reflexión de carácter ético y político; pero además motivan reflexiones filosóficas sobre cuestiones valorativas, cognitivas, ontológicas y antropológicas en torno a los diversos factores e intereses implicados en la construcción de una planta nuclear. Es decir, la reflexión ética, carente de datos provenientes de conjunto de factores inmersos en una tecnología, se presenta más

8. HIPÓCRATES; *Juramento hipocrático y Tratados Médicos*, Gredos, Barcelona 1990.

9. HOTTOIS, GILBER; *¿Qué es la bioética?* Fontamara, México, 2011, pp. 22.

como una rabieta moralista que como una reflexión ética racional y fundamentada. Por lo anterior la bioética, en tanto que heredera de las preocupaciones surgidas de la influencia del desarrollo tecnológico sobre lo vivo, requiere del auxilio de otros ámbitos de la reflexión filosófica y científica a fin de fundamentar sus pretensiones de manera más sólida.

Para ejemplificar lo dicho mencionaré un conjunto de interrogantes en cinco sub-disciplinas de la bioética, destacando solamente (sin agotar) tres disciplinas filosóficas implicadas en su fundamentación (ontología, epistemología y antropología).<sup>10</sup>

- a) *Ética clínica*. Centrada fundamentalmente en la práctica médica y enfermería. *Ontología*: ¿Qué es la enfermedad? *Epistemología*: ¿Es posible ofrecer diagnósticos y pronósticos precisos? *Antropología*: ¿Qué es el hombre sano?
- b) *Ética biomédica*. Referida a las investigaciones en investigación biomédica.<sup>11</sup> *Ontología*: ¿Qué es la vida? *Epistemológica*: ¿Qué métodos son confiables? *Antropológica*: ¿Tendrá los mismos resultados la investigación con animales o con humanos?
- c) *Ética de la reproducción humana*. Centrada en las dimensiones morales que suscitan las diversas técnicas de reproducción humana o procreación asistida. *Ontológica*: ¿En qué momento de la gestación inicia la vida humana? *Epistemológica*: ¿Con que precisión podemos saber los resultados de las intervenciones técnicas en la procrea-

ción asistida? *Antropológica*: ¿Qué es el hombre?

- d) *Zoo-ética*. Destaca preocupaciones referidas a la conservación y el respeto hacia la vida no humana, así como el maltrato animal. *Ontológica*: ¿Requerimos nuevos parámetros para clasificar las formas de vida? *Epistemológica*: ¿Hay conciencia e inteligencia en las especies no humanas? *Antropológica*: ¿Es sostenible el antropocentrismo en el mundo actual?
- e) *Neuro-ética*. Referida a las interrogantes éticas surgidas a partir de la actividad científica e intervención técnica resultante de la investigación sobre el sistema nervioso. *Ontológica*: ¿Tiene cabida la distinción mente-cuerpo en la investigación neurocientífica? *Epistemológica*: ¿El conocimiento del cerebro nos permitirá mejorar la memoria, el razonamiento y el aprendizaje? *Antropológica*: ¿Somos lo que pensamos?

Con la bioética encontramos una clara manifestación de la pertinencia y necesidad de la reflexión filosófica para comprender y actuar ante un mundo que se encuentra en constante transformación, la cual se hace más vertiginosa en función de los efectos del desarrollo tecno-científico.

### 3. El trasplante de órganos

La posibilidad técnica de realizar trasplantes de órganos, la bioética y la definición de la muerte como “muerte encefálica” son realidades ligadas y ocurridas al iniciarse

10. BONETE, ENRIQUE; *Neuroética Práctica*, Desclée, Bilbao, 2010, pp. 29-49. En esta obra Bonete expone diez sub-disciplinas de la bioética, pero dado que nuestra intención en este texto sólo pretende ejemplificar las problemáticas filosóficas presentes en la bioética, sólo muestro el caso de cinco de ellas.

11. La biomedicina es el estudio de los aspectos biológicos de la medicina. Su objetivo fundamental es investigar los mecanismos moleculares, bioquímicos, celulares y genéticos de las enfermedades humanas. La investigación biomédica se centra en distintas áreas temáticas: la inmunología, la biología molecular, la biología celular, la farmacología molecular, etcétera.



la segunda mitad del siglo XX. Considero el caso del trasplante de órganos como una manifestación biotecnológica ejemplar sobre la manera en que a partir de la materialización de una tecnología se hace necesario buscar nuevos parámetros para conceptualizar la realidad, la búsqueda de métodos alternativos en las ciencias, la vinculación entre ciencia, técnica y humanidades; las necesidades de una renovada ética vinculada al saber generado por la ciencia y la tecnología y, principalmente, del papel que podría desempeñar la filosofía en la reflexión de aquellos asuntos que se suscitan con la innovación tecnológica.

Como resultado de un proyecto de investigación, un grupo de investigadores de diferentes instituciones provenientes de las

ciencias de la salud y las humanidades hemos preparado un documento titulado *Aspectos filosóficos y sociales del Trasplante de órganos*<sup>12</sup>. El texto se divide en tres partes: la primera es referida a aspectos propios de la investigación biomédica, la segunda aborda las implicaciones filosóficas del trasplante de órganos y en la tercera nos ocupamos de los aspectos sociales. Dadas las intenciones que nos hemos propuesto para esta entrega me ocuparé, en adelante, de mostrar algunos de los debates presentados en correspondencia con la segunda parte del documento aludido.

La parte referida al trasplante de órganos se integra por los siguientes textos: *Muerte cerebral y muerte*; *crítica a la definición propuesta por el comité de Harvard es-*

12. HUERTA, MAURICIO y MAYORGA, CUAUTHÉMOC (Coordinadores). *Aspectos Filosóficos y sociales del trasplante de órganos*. Universidad de Guadalajara, (en prensa).

crita por Mauricio Méndez Huerta y Omar Roberto Sánchez Villegas, *Argumentación y bioética* de Carlos Fernando Ramírez González, *Nociones para una fundamentación epistemológica del trasplante de órganos* escrita por el autor de esta entrega, *Problemas éticos en los trasplantes de órganos* propuesto por Ixchel Itza Patiño González e Itzel Villa Páez y *Problemas de estética en trasplantes* de Aldo Carvajal Rodríguez.

a) *Ontología*. Para poder trasplantar un órgano es necesario que el órgano que será trasplantado tenga un funcionamiento óptimo, pero a todas luces parecería horroroso retirar un órgano vital a quien lo requiere para vivir, particularmente nos referimos al caso del pulmón y el corazón. Por sentido común admitimos que sin funciones cardio-respiratorias no hay vida. Si el sentido común está en lo correcto, entonces ¿cómo podríamos hablar de trasplante de corazón? La solución a dicha interrogante ha sido establecida en el Informe Harvard que establece que la definición cardio-céntrica de la muerte es limitada ya que también es posible hablar de muerte cuando las funciones nerviosas han concluido. De ahí surgen nuevas interrogantes: ¿Cuándo una persona está muerta? ¿Qué es morir? ¿Existe una correspondencia entre lo que es morir y lo que creemos que es morir? ¿Corresponde a los médicos y biólogos definir la muerte? Una aproximación a estas interrogantes sugiere una ruptura entre las pretensiones científicas y tecnológicas; es decir, mientras que la ciencia buscaría comprender y describir la naturaleza de su objeto de estudio, la técnica, dada sus intenciones prácticas, poco se ocuparía de la descripción de las cualidades de las entidades con que trabaja cuando la descripción generali-

zada de la realidad se presenta como un impedimento para alcanzar sus metas. En otras palabras, la distinción entre la representación de la realidad como la realidad y la realidad como acontecimiento independiente de la conciencia vuelve a la palestra del debate.

- b) *Argumentación*. Una característica de la investigación filosófica se refiere al análisis racional del discurso en que se sustentan las tesis ofrecidas. El caso de la “muerte encefálica” nos da cuenta de la necesidad de ofrecer razones convincentes a pacientes, médicos y legisladores para admitir la nueva definición de la muerte. La argumentación se hace compleja cuando hay una obstinación emocional. Al estar frente a la muerte propia o de un ser querido, nos encontramos ante una condición emocional intensa que nos conduce a negar la realidad y desoír razones. Nos negamos a la muerte. En estos contextos de tensión emocional, en donde resulta primordial alcanzar acuerdos, resulta imprescindible el análisis de las circunstancias en donde se argumenta, la comprensión de los elementos que componen una argumentación y la búsqueda de puntos conciliatorios entre la razón y las pasiones.
- c) *Epistemología*. Durante mucho tiempo la epistemología se centró en dar razones sobre la posibilidad de conocer la realidad, pero con el de-

**“CON LA MATERIALIZACIÓN DE LAS INNOVACIONES TECNOLÓGICAS SE GENERAN TRANSFORMACIONES EN LA REALIDAD NATURAL Y SOCIAL QUE REQUIEREN PARÁMETROS DE ANÁLISIS FILOSÓFICOS RENOVADOS Y CON LA POTENCIALIDAD DE DAR RESPUESTA A INQUIETUDES SURGIDAS EN LOS ÁMBITOS EN DONDE LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA NO ES REQUERIDA”.**



sarrollo tecnológico esta interrogante pasa a un segundo término. Preguntar por el ¿qué es? ahora es suplantado por la pregunta ¿para qué sirve? Una primera aproximación a la cuestión tecnológica nos sugiere pensar que la segunda pregunta difícilmente podría resolverse si antes no se ha resuelto la primera interrogante. Pero tanto las problemáticas ontológicas como las argumentativas que hemos presentado nos dan cuenta de que cuando las intenciones tecnológicas están de promedio se hace necesario lidiar, en la búsqueda de certezas cognitivas,

con factores ajenos al sujeto y al objeto de investigación. Por otra parte, en la complejidad tecnológica del trasplante de órganos se encuentran implicados, como hemos señalado, factores culturales, legales, científicos y administrativos, lo cual implica que, para tener una comprensión amplia de los factores involucrados en el trasplante, se requiere de una renovada propuesta epistemológica que reconozca la independencia de los diversos ámbitos de investigación, pero al mismo tiempo sea capaz de conciliar propuesta, intereses y saberes provenientes de

diferentes esferas y motivados por intereses diversos.

- d) *Ética*. El trasplante de órganos, ya sea a partir de una donación cadavérica o de una donación en vida, suscita dilemas morales entre lo que se debe hacer y lo que conviene hacer. Lo que se debe hacer se inscribe en el ámbito de una moralidad teórica consistente, mientras que pensar en lo que conviene hacer implica considerar mediaciones entre aspectos políticos, económicos, morales y técnicos. Un enfoque a partir de principios considera el deber por el deber, mientras que una visión utilitarista considera los factores implicados en la consecución de los fines. En el caso de los trasplantes hay metas que actúan como orientaciones para el proceder de los implicados (ofrecer un recurso que permita seguir viviendo con calidad al paciente que requiere el trasplante), sin embargo, la consideración de principios puede comportarse como un medio u obstáculo para alcanzar los objetivos de la práctica biotecnológica.
- e) *Estética*. Una técnica reciente en el trasplante se refiere a los trasplantes de rostro, practicada principalmente en pacientes que padecen alguna deformidad en él por causas naturales o accidentales. Dada la posibilidad técnica de esta práctica, también se considera la posibilidad de este tratamiento en personas inconformes con la manera en que perciben su rostro. Dicha posibilidad técnica implica el poder reconocer las características de un rostro estéticamente perfecto, lo cual requiere de la revisión de parámetros para establecer juicios sobre la belleza del cuerpo. Así como lo justo, lo bueno y lo útil se establecen como

derroteros de la práctica médica, ¿en dichos derroteros también debiéramos incluir lo bello? Entre las prioridades de la salud pública la consecución de fines estéticos es subordinada al restablecimiento de la salud física, pero quienes se muestran inconformes ante su aspecto físico consideran igualmente importante para el bienestar psíquico, la posibilidad de modificar el cuerpo, el rostro o el sexo.

### Conclusión

Con la materialización de las innovaciones tecnológicas se generan transformaciones en la realidad natural y social que requieren parámetros de análisis filosóficos renovados y con la potencialidad de dar respuesta a inquietudes surgidas en los ámbitos en donde la reflexión filosófica no es requerida como un capricho teórico, sino como un criterio susceptible de ofrecer un sustento a la fundamentación de acciones y decisiones en un mundo influenciado por la generación de entidades artificiales y caracterizado por la modificación continua del paisaje. La filosofía en otros momentos de su historia pretendió presentarse como el eje en torno al cual se remiten el resto de las producciones intelectuales, pero en los contextos de influencia tecnológica esto ya no es posible. Su labor ya no es la del amo sino la del colaborador. La bioética y el trasplante de órganos, con los que hemos ejemplificado nuestras afirmaciones, nos dan cuenta de que el filósofo, a fin de poder presentar reflexiones consistentes, debe colaborar en un nivel de igualdad con científicos, médicos, abogados, políticos y ciudadanos. Su labor es importante, pero no más, ni superior, a la labor proveniente de otros espacios de reflexión y creación.

# LA OTREDAD EN EL DIÁLOGO INTERCULTURAL<sup>1</sup>

LUIS FERNANDO SUÁREZ CÁZARES \*

\* 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.

*El diálogo no excluye al individuo, sino que lo incluye como interlocutor de igual derecho.*

Gabriel Bello Reguera

## 0. A modo de advertencia introductoria

Uno de mis primeros contactos con la filosofía, mucho antes de ingresar a la universidad, se dio por medio del popular texto, de Manuel García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, en éste, el profesor García Morente, señalaba dos formas básicas de entender al filósofo, y por ende, al modo en que éste entiende la filosofía.<sup>2</sup> La primera forma, la presentaba en función a su traducción y tradición etimológica: el filósofo es aquel que busca la sabiduría. Bajo esta línea se entiende, más o menos, una reflexión de carácter vivencial, una toma de posición sobre el “para qué” de la vida. García Morente, entendía, en este caso, la filosofía como una forma de vida que

nos ayuda a saber “sobre la vida”, sobre nuestro propio ser-en-el-mundo y sobre nuestro hacer-en-el-mundo, es decir, la filosofía acontece entonces por medio de la vivencia (*Erlebnis*): “Vivencia significa lo que tenemos realmente en nuestro ser psíquico; lo que real y verdaderamente estamos sintiendo, teniendo, en la plenitud de la palabra ‘tener’”.<sup>3</sup>

Pongamos un ejemplo, puede existir una persona que sienta gran cariño por la cultura francesa, ha leído a las grandes plumas de esta nación desde Descartes hasta Gilles Lipovetsky, pasando por Dumas y Víctor Hugo; conoce perfectamente su geografía ya que ha acudido a ella por medio de los más precisos mapas, identifica la historia de los principales monumentos y conoce la lengua; sin embargo, nunca ha estado en Francia. El conocimiento teórico

1. Dedicada al Ing. Aldo Alberto Campos González.

2. Cfr. GARCÍA MORENTE, MANUEL; *Lecciones preliminares de filosofía*, Tomo, Col. Philosophía, México, 2000, pp. 5-25.

3. *Ibid.*, p. 10.

que esta persona puede tener de Francia irá perfeccionándose en medida en que vaya acumulando material bibliográfico, pero su conocimiento vivencial sobre Francia no se ha incrementado, como lo haría al pasear durante veinte minutos en una calle de París. Bergson, de quien García Morente parafrasea este ejemplo, dirá: “Entre veinte minutos de paseo a pie por una calle de París y la más larga y minuciosa colección de fotografías, hay un abismo”.<sup>4</sup>

Existe, según García Morente, otra forma de hacer filosofía y que, según mi experiencia, es la que abunda en las universidades. Se trata de una filosofía entendida como historia de la filosofía, en ésta la tarea del filósofo consiste en revisar los grandes sistemas de pensamiento que Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant, Hegel o Marx, nos han presentado; se trata de revisar conceptos como el ser, el conocimiento, la libertad, desde diversos marcos interpretativos y los supuestos e implicaciones que éstos contienen.<sup>5</sup> Al grado, en más de una ocasión, de llegar a una “neurosis revisionista conceptual”: si la traducción más exacta es, en Platón, Formas o Ideas; si tenemos que hablar de materialismo o materismo, etc., de modo que la filosofía se reduce a un ámbito demasiado especializado. No quiero decir con esto que hay que sacrificar el rigor conceptual, pero sí que hay que vivificar los conceptos. Así, al explorador de las calles de París le resultaría muy útil un mapa que le ayude a guiar su camino, su vivencia.

Pues bien, el siguiente texto tiene como objeto de estudio la cultura, en esta temática surge un amplio espectro conceptual, he querido, en la medida de lo posible, no ahondar mucho en los conceptos, aunque

en más de una ocasión es necesario clarificarlos, y apostar por una redacción menos “profesional”. Por lo mismo, este texto no guarda la figura de una “conferencia”, ni siquiera el de una ponencia, sino algo más abierto, algo al modo de las *meditatio mortis* de algunos latinos. Se trata entonces, de una meditación.

## I. Deconstrucción de los elementos

La siguiente meditación lleva el título de “La otredad en el diálogo intercultural”. Tres palabras serán las que guíen nuestra reflexión: Otredad u Otro; Diálogo e Interculturalidad. Hagamos una fenomenología, no en el riguroso sentido husserliano, de los términos anteriores.

### I.1. La fenomenología del diálogo

Etimológicamente la palabra diálogo significa a través (*δια*) de la palabra (*λόγος*). Reflexionemos sobre estas raíces. La historia de la filosofía, con cierta frecuencia, tiende a situar el nacimiento del *logos* en la Grecia clásica como una especie de respuesta al *Mythos*.<sup>6</sup> Según esta versión, a la explicación mítica de la realidad, en la cual los dioses inspiran a los poetas que “cantan” la narración del mundo, del hombre, su pasado y futuro<sup>7</sup>, se antepone una visión de carácter racional que busca, por medio de la razón, explicar la naturaleza (*physis*).

El *logos*, palabra, que también puede ser traducido por estudio, se entiende así como un discurso racional acerca de la naturaleza. Sin embargo, *logos* no es mera palabra discursiva. El *logos*, a diferencia de la *lexis* (otra forma de decir palabra en griego) se refiere también a una “sustan-

4. Cfr. *Ibid.*, pp. 10-11.

5. Cfr. *Ibid.*, pp. 11-12.

6. Aunque debemos de reconocer que con propiedad el *Mythos* nunca es abandonado en el mundo griego, sino, más bien, re-leído. También la visión clásica del *Logos* como claridad y suficiencia racional es, hoy por hoy, matizada. Cfr. JAEGER, WERNER; *La teología de los primeros filósofos griegos*, F.C.E., México; Cfr. NESTLE, WILHEM; *Historia del espíritu griego*, Ariel, Barcelona, 2010.



cia”, causa o punto de intersección de la naturaleza. Así por ejemplo, en Heráclito leemos: “Tras haber oído al Logos y no a mí es sabio convenir en que todas las cosas son una”.<sup>7</sup> El *logos* se entiende aquí como algo que fundamenta a la naturaleza y que se manifiesta de forma diáfana, es decir que se muestra a la vez que se esconde: “Los hombres deberían tratar de comprender la coherencia subyacente a las cosas; está expresada en el Logos, la fórmula o elemento de ordenación de todas ellas”.<sup>8</sup> Bajo esta lupa, Heráclito muestra al Logos como una verdad oculta que se muestra de forma diáfana o en lo que Heidegger ha llamado la *a-letheia* (des-ocultamiento). Bajo esta visión, la verdad se entiende como des-ocultamiento, por vía de la razón, del *Logos*.

Sócrates y, en relación a éste, Platón han ido más lejos que Heráclito. Si en Heráclito, la naturaleza esconde algo más detrás de lo que muestra,<sup>9</sup> en Sócrates y Platón la verdad de la naturaleza no se esconde detrás de un “velo”, sino que le pertenece al mismo hombre que la ha olvidado. La verdad se encuentra en el hombre mismo, pero debe acceder a ella por medio del recuerdo. Pero este recuerdo no acontece en el hombre de forma solitaria, sino por medio del otro que es ocasión para la verdad. Sócrates muestra que la función del filósofo (o del maestro) es ayudar, por medio de preguntas, a “parir la verdad”. Las preguntas del maestro hacia su alumno hacen que este último ascienda por sí mismo al descubrimiento de la verdad: “Las verdaderas preguntas no se preguntan directamente, sino que se proponen indirectamente, envueltas en otra cosa que ya,

como ellas mismas lo son por entero, un signo: algo que remite a otro. Sólo así una pregunta mueve: no empujando brutalmente a alguien [...] sino dejando que los demás se muevan por sí y libremente”.<sup>10</sup> Existe aquí un primer elemento para conceptualizar el “a través” (*δια*) del dia-logo, se trata del otro. Así, Jean Lacroix, comenta sobre la importancia del diálogo en Platón: “[...] solamente puede el alma dialogar consigo misma cuando ha sabido acoger al otro, cuando ya el otro está en ella”.<sup>11</sup>

Como una definición aproximativa a lo que es diálogo, retomando lo anterior, diremos que es diálogo aquella actividad en la cual mediante la interpelación del otro, se accede a la verdad. En palabras de Moreno Villa: “Dialogar significa aceptar dejarnos interpelar por el otro; significa asumir sobre nosotros la responsabilidad que tenemos sobre el otro; significa dejarnos afectar no sólo por las razones del otro, sino fundamentalmente, por su propia persona, por su espiritualidad y por su carnalidad, por su historia [...]”.<sup>12</sup>

## 1.2 Fenomenología de la otredad (Otro)

A partir de esta definición, encontramos otro elemento de suma importancia para el diálogo: el dejarse interpelar por el otro, el encuentro con este otro, debe ser referido a una cierta “disposición” anímica. Para que exista el diálogo, el otro, que es lo diferente, y en esta diferencia la más de las veces se leen prejuicios o temores hacia “aquello que no soy-yo”, “aquello que me es extraño”, debemos hablar de la dispo-

7. HERÁCLITO, Fr. 50 en KIRK, G.S., RAVEN, J.E. y SCHOFIELD, M., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Gredos, Madrid, 2008, p. 252.

8. HERÁCLITO, Fr. 1 en *Ibid.*, p. 251.

9. *Cfr.* COLLI, GIORGIO; *La naturaleza ama esconderse*, Sexto piso, México.

10. GARCÍA-BARÓ, MIGUEL; *Filosofía socrática*, Sígueme, Col. Hermeneia 64, Salamanca, 2005, p. 21.

11. LACROIX, JEAN; *El sentido del diálogo*, Fontanella, Col. Pensamiento no. 11, Barcelona, 1966, p. 11

12. MORENO VILLA, MARIANO; *El hombre como persona*, Caparrós editores, Col. Esprit. 16, España, 2005, p. 25.

bilidad. El diálogo supone estar disponible al otro, al tú.<sup>13</sup> La disponibilidad al mundo ha de estar cimentada en la “enfianza” que tengo hacia el otro. Para una posible interpretación debemos “fiarnos” de que, en este caso el otro, nos está contando la verdad, por lo menos su “verdad”. Enfianza es poderse fiar del otro: “Cuando no podemos fiarnos de los demás caemos fácilmente en patologías egocéntricas, clausistas y autodestructivas que nos cierran el paso a la realidad no sólo extrasubjetiva, sino incluso intersubjetiva”.<sup>14</sup>

Si existe una enfianza, como condición valorativa básica, para entrar en diálogo con el otro, también existe un “movimiento” inverso: la des-fianza. La des-fianza significa que no nos fiamos del otro. Fianza y des-fianza no se identifican con la confianza ni la desconfianza, aunque están en relación. Fianza y des-fianza son momentos “previos”, se tratan de un primer de carácter anímico respecto del otro: yo me siento acogido o excluido por el otro. Se trata entonces de una apuesta, digámoslo, *a priori* por el otro en su situación de “bueno por naturaleza o malo por naturaleza”.

El diálogo, según lo aquí propuesto, está caracterizado por la enfianza. Un diálogo en el cual no me pueda fiar de aquello que el otro me está diciendo es imposible. El fiarme del otro, actualiza su lectura: ya no se trata de un mero no-yo, o de una alteridad, sino de una otredad. El otro no es mero otro, no es mero alter, sobre el cual el yo proyecta una serie de categorías epistemo-

lógicas, simbólicas, antropológicas, etc., sino que el otro es un ser autónomo y digno con una propia voz que habla dese sí mismo, es decir; el otro es, en sentido etimológico, *per-sono*: sonar a través de. El otro no es leído como alter, sino como un TÚ.

Se trata de un TÚ con su propia historia, su propio lenguaje y categorías, su propia forma de entenderse en el mundo (cosmovisión) la cual “hace sonar” por medio del diálogo. La modernidad, en una exposición más que apresurada por cuestiones de tiempo, ha ejercido una vio-

lencia simbólica. La modernidad ha engendrado una visión de hombre que se impone: fe en el progreso, secularización, concepción unitaria de la historia, y la razón (*cogito*) como lo propiamente humano. Esta visión ha decantado en

**“UNA DE LAS CONDICIONES BÁSICAS PARA CUALQUIER TIPO DE DIÁLOGO ES EL HABLA. NO SE REFIERE SOLAMENTE AL HABLA ACÚSTICA, PROPIA DE LA CONVERSACIÓN, SINO A LA FORMA EN LA QUE EL SER-DEL-OTRO SE ME PRESENTA”.**

un esquema cultural-metafísico cogitocéntrico, en el cual aquellos dinamismos que no estuviesen en correspondencia al proyecto moderno debían ser excluidos o bien, subsumidos en la historia universal, al modo hegeliano de superar las diferencias. En palabras de Alfonso Ibáñez, la modernidad instituyó una dialéctica de la negación del otro distinto, que luego se volverá una dialéctica de la exclusión del otro que llega hasta el presente.<sup>15</sup>

Si la modernidad está caracterizada por la exclusión de la diferencia, la posmo-

13. Cfr. MARCEL, GABRIEL; “Yo y tú” en *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, Sígueme, Col. Hermeneia 63, Salamanca, pp. 25-40.

14. VILLA MORENO, MARIANO; *op.cit.*, p. 81.

15. Cfr. IBAÑEZ, ALFONSO; “Los desafíos del diálogo intercultural” en *Xipe Totek*, Revista trimestral del departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO, Vol. XX, No. 1, 31 de marzo 2011, Tlaquepaque, Jalisco, p. 30.



ternidad será encargada de denunciar los excesos de la modernidad. Mientras que el sujeto y la identificación de éste con su pensar (pienso, luego existo; todo lo real es racional) fueron uno de los motores del pensar moderno; los posmodernos centrarán su pensamiento en la diferencia. Las críticas hechas a la diosa razón por los maestros de la sospecha (Marx, Nietzsche y Freud), por Kierkegaard y Schopenhauer, así como la crítica al humanismo por parte de Heidegger han llevado al hombre a una época en la que el proyecto moderno ya no responde del todo. Vattimo, con su lectura nihilista de cuño Nietzsche-heideggeriano, nos muestra un sujeto débil, Lipovetsky, con su lectura socio-cultural, nos sitúa, como lectura de los tiempos, en la figura del Narciso, Baudrillard no hace ver que todo es “simulación”.<sup>16</sup> Así, los grandes fundamentos se han puesto en duda, el hombre que se había puesto en el centro del universo, se des-centra, se cae en la fragilidad, lo diferente nos interpela, ya no hay una sola historia, sino pluralidades de historias. El equivocismo sobre el univocismo, lo diferente sobre lo idéntico, el otro sobre el yo.

Sin embargo, la visión posmoderna también conlleva sus excesos: existe, sobre todo en el ámbito cultural, una imposibilidad de generar “acuerdos” con alguna pretensión de universalidad. Esto debido a que los valores de cada cultura son contextuales, históricos, empapados de unas tradiciones y referentes, que permiten ser leídos por una cultura, y sólo por esa cultura, como valiosos. La moral universal, bajo esta lupa, no existe. Lo que tenemos son valores, culturas, morales, cosmovisiones diferentes.

Surge entonces un problema ¿Cómo dialogar entre lo diferente sin algo que nos sea “común” a todos? La respuesta que esbozamos a esta problemática es: el diálogo intercultural. Antes de entrar de lleno a esta problemática, definamos, de modo breve, qué se entiende por interculturalidad.

### 1.3. Fenomenología de la interculturalidad

El concepto interculturalidad nos parece mucho más certero que otros como multiculturalidad o transculturalidad, pues remite a una situación de encuentro (inter) entre culturas, es decir, etimológicamente señala mejor que las otras una situación de diálogo como el que hemos expuesto. Señalemos qué se entiende por este encuentro entre culturas.

La concepción de cultura como recolección de datos o como una cierta sensibilidad estética refinada. Se trata aquí de la concepción de cultura como “persona culta”. Esta visión resulta poco satisfactoria, pues parte de una concepción “económica”, en la cual unos contenidos culturales son más valiosos que otros: la lectura de los clásicos frente a la literatura popular, la ópera frente a los géneros vernáculos, el teatro frente a los *blockbuster* que se presentan en las salas de cine, etcétera.

Por otro lado, una visión de la cultura, y soportada medianamente en un esquema dualista, como aquella que piensa que la cultura es lo propio de la actividad racional del ser humano; en cambio, la naturaleza es aquello que se encuentra soportado en la estructura biológica del hombre. Así

16. Cfr. LECHTE, JOHN; *50 pensadores contemporáneos esenciales. Del estructuralismo al posthumanismo*, Cátedra, Col. Teorema, Serie mayor, Madrid, 2010, pp. 389-398.

por ejemplo, saciar la sed es un elemento natural del ser humano; en cambio, crear bebidas vitaminadas para “saciar la sed” es un elemento cultural. Esta visión, cierto es, tiene su grado de verdad, pero su concepción dualista, no es del todo satisfactoria. Masía Clavel señala que el *phylum* humano, hoy por hoy, se ha configurado por un lado desde una arista biológica, pero sobre esta ha hecho su aparición una arista cultural. De modo similar, Helmuth Plessner hace ver, por medio de una filosofía de lo orgánico, como el hombre, por medio de su ex-centricidad, genera cultura desde sus estructuras biológicas: “El hombre sólo vive naturalmente, si organiza artificial, culturalmente su vida. No puede sostenerse biológicamente si no se crea y construye una vida artificial”.<sup>17</sup>

El hombre es entendido, entonces, como unidad psico-orgánica. Esta visión puede llevarnos a reducir al hombre a lo biológico, pero lo que se pretende no es esto. Lo que deseamos hacer ver es que el hombre es un ser biológico que “trasciende” su biología, sin negarla, sino en estrecha relación con ella, y es en esta relación donde se inscribe la cultura. Es decir, la cultura se encuentra como un puente de enlace entre la hominización y la humanización. El sistema cerebral del hombre, que al igual que el cerebro animal busca la supervivencia, le posibilita al ser humano otra forma de “lectura” de la realidad en donde se inscribe la cultura: la producción de un mundo cultural, simbólico, es sólo posible porque el hombre puede leer la realidad como, en términos zubirianos, “de suyo”.<sup>18</sup> Hablamos entonces de una cultura como *colere*: como cultivar. El hombre bus-

ca cultivarse. Lo que cultiva es un mundo de sentidos, de símbolos, de formas, una riqueza de un mundo exterior y un mundo interior.

Decimos entonces que la cultura cultiva al hombre en la medida en que “enriquece su mundo”. Sin embargo, hay que ir más allá. *Colere*, la palabra latina que significa cultivar, tiene una relación también con cuidado. Cultivar remite a una relación con la tierra, con el *humus*, que da su humanidad al hombre: el hombre labra la tierra, la cultiva, para su propio beneficio, para su propio cuidado. Cuidado, en este sentido, es una estructura fundamental del ser humano. Por medio de la cultura el ser humano cuida de sí: “El ser humano se revela como cuidado [...]. Porque nuestra existencia se manifiesta como cuidado o *Sorge*, su comunicación o apertura a los otros entes intramundanos responde a la preocupación o ‘cuidarse de’ ellos (*Be-sorge*), y la relación a los otros es solicitud (*Für-sorge*) por ellos”.<sup>19</sup> El cuidado es lo que abre la posibilidad de la interculturalidad.

Cuidado tiene, aquí, dos formas de ser entendido como cuidado-del-otro y como cuidado-por-el-otro. En el primer caso, el otro se presenta como enemigo, como ajeno, como diferente; en cambio, en el segundo caso, el otro se me presenta como algo familiar, cercano, reconocido, el prójimo. El yo se sitúa frente a los otros, inserto en un mundo en donde el otro se me revela como lo ajeno y también como lo cercano. El hombre, como ser-en-el-mundo, se encuentra entre los otros, se trata del “inter”. El hombre no está aislado sino entre los demás hombres.

17. BEORLEGUI, CARLOS; *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*, Deusto publicaciones, Serie filosofía, Vol. 28, 2009, Bilbao, p. 383.

18. Cfr. ZUBIRI, XAVIER; *Inteligencia sentiente. \*Inteligencia y realidad (2006); Inteligencia y logos (2002); Inteligencia y razón (2001)*, Alianza editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid.

19. Martin Heidegger, cit. por., URDANOZ, TEÓFILO; *Historia de la filosofía VI: Siglo XX: De Bergson al final del existencialismo*, BAC, Madrid, 1988, p. 531.

El hombre se encuentra situado desde un modo particular. El ser humano está determinado. No se trata aquí de un determinismo psicológico al modo de Freud o un determinismo cosmológico al modo de Laplace, sino un determinismo posicional.<sup>20</sup> El hombre se encuentra en una posición determinada al llegar al mundo. El niño, al nacer, llega a una “determinada” comunidad que lo educa: le brinda sistemas de referencia tanto epistemológicos, lingüísticos, político-económicos, axiológicos, etc., para que el niño vaya posicionándose en el mundo. Estos sistemas de referencia pueden ser entendidos como una cultura. Una cultura que posibilita una cosmovisión para entender el mundo. Esta cosmovisión se apropia, es nuestra, y se corre el riesgo de absolutizarla como único modo de posicionarse en el mundo. En este caso, toda forma de entender el mundo, de posicionarse frente a él e interpretarlo que esté fuera de mi sistema de referencia puede llegar a parecernos ajena, incorrecta, incomprensible, enemiga, rebelde. Por ejemplo, la cultura musulmana y el tinte de hostilidad con el que fue leída tras los eventos en Nueva York del 11 de septiembre de 2001.

Sin embargo esta cosmovisión, estos sistemas de referencia, esta cultura, puede leerse como relativa, como abierta. El niño, por ejemplo, en medida en que va creciendo puede distanciarse de los sistemas de referencia que, en un primer momento, se le presentan como gratuitos, como dados. Así, por ejemplo, el niño puede aprender

una segunda lengua que lo posicione en el mundo de una nueva manera. Es aquí el terreno de la interculturalidad. En una situación en la que se reconoce la propia cultura como referencia, puede darse el diálogo. Bajo este contexto, hemos de preguntarnos ¿Es posible el diálogo intercultural? Y si así fuera, ¿cómo generar condiciones de diálogo, supuesto el reconocimiento de relatividad de la propia cultura?

## 2. ¿Es posible el diálogo intercultural?

Posiblemente, la pregunta resulta tramposa, pues la lógica macroeconómica a la que, hoy por hoy, hacemos frente con el nombre de globalización, supondrá ya un diálogo de carácter “global”. Sin embargo, una visión de la globalización en la que se

suponen unas condiciones económicas, tecnológicas, sociales, etc., justas, en las que todos los miembros estén en la misma “situación de competencia”, parece alejada de la experiencia cotidiana. La globalización, con su supuesto carácter incluyente, genera, desde la

experiencia cotidiana, un ejercicio de exclusión. Las lógicas y procesos científicos, económicos, etc., de los países industrializados generan un tipo de competencia en la cual los países más pobres están en situación de desventaja.

Empero, una visión en la cual la globalización excluye más que incluye tampoco resulta del todo certero si tomamos en cuenta fenómenos de hibridación cultural en los cuales la importación de elementos culturales de los países del primer mundo son “asimilados” por los del tercero. Así, una visión de “imperialismo del norte so-

**“EL RECONOCIMIENTO, AUNQUE SE BUSCA DE FORMA GRATUITA, SE DA DE FORMA “ACTUANTE”. SÓLO AQUEL QUE ACTÚA ES RECONOCIDO POR EL OTRO”.**

20. Cfr. VERNEAUX, ROGER; *Filosofía del hombre*, Herder, curso de filosofía tomista 5, Barcelona, 1997, pp. 174-204; Cfr. DE LAPLACE, PIERRE-SIMON; *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*, Alianza-SEP, México, 1988.

bre el sur” no refleja sino sólo una parte, tal vez la más importante, de los procesos de integración y exclusión cultural.

Tal vez, una visión más cercana a la globalización será la de la paradoja, entendida ésta como un choque de dos polos opuestos. Por un lado, el más amplio de la relación inclusión-exclusión, la globalización excluye al generar una a-simetría entre países industrializados y no industrializados, generando, dicho sea de paso, grandes bloques monoculturales; pero a la vez incluye en cuanto que existen incorporaciones culturales, a modo de prestamos, que luego son asimiladas como propias no sólo por parte del primer mundo hacia el tercer mundo, sino del tercer mundo al primero. Algunos ejemplos de esto son los jipitecas o el movimiento punketo que incorporando elemento del movimiento hippie de Estados Unidos y el Punk de Inglaterra se dio en nuestro país entre los sesentas y setentas.<sup>21</sup> Desde el eje contrario, el caso de la música es iluminador: los ritmos tribales y autóctonos de Brasil y Chile son incorporados en el pop y rock español y anglosajón.

Bajo esta visión, la cultura se presenta como una especie de híbrido<sup>22</sup> en la cual, tras el proceso de inclusión-exclusión, también se inscribe una incorporación de lo ajeno en lo propio. Sin embargo, debemos preguntarnos si este híbrido es resultado de un diálogo o más bien de una asimilación a-crítica de distintos elementos culturales que resultan novedosos, y que al ser incorporados y leídos como propios dan un nuevo color a una cultura propia ya desgastada, opaca. Para responde a la pregunta de si es posible o no dicho diálogo cultural, reflexionemos brevemente sobre las condiciones del diálogo.

## 2.1. Las condiciones del diálogo intercultural

Una de las condiciones básicas para cualquier tipo de diálogo es el habla. No se refiere solamente al habla acústica, propia de la conversación, sino a la forma en la que el ser-del-otro se me presenta, acontece. En este sentido, el habla es sumamente amplio, bien puede ser la palabra escrita o acústica o bien una composición artística. El habla, aquí, se entiende como el ser-que-me-habla, el ser-que-me-dice-algo-sobre-él-mismo. Una persona, un texto, una cultura, hablan sobre sí, nos dicen algo de aquello que son.

Las culturas nos hablan acerca de sus propias formas de entender el mundo, al hombre, los valores, etc. Sin embargo, el habla no es suficiente para el diálogo. El diálogo supone también reconocimiento de aquel que habla. Sin reconocimiento decantamos en una especie de monólogo clausurado, en la que el habla se vuelve una sola, no con-versa, no dia-loga. Este es el punto de la dificultad del diálogo que ha expuesto Gadamer en su *Verdad y Método II*: el no reconocer al otro. Sin este reconocimiento del otro que habla, lo propio del diálogo, el dejar huella en el otro, es imposible. Por ello, la primera condición real para el diálogo intercultural es el reconocimiento de diferentes culturas.<sup>23</sup>

El reconocimiento, aunque se busca de forma gratuita, se da de forma “actuante”. Sólo aquel que actúa es reconocido por el otro. No se trata de un reconocimiento como premio, sino de un reconocimiento como escucha, es decir, se trata de “levantar la voz”. Este actuar supone una oposición, no necesariamente violenta, al orden establecido: “La voz reinante sobre

21. Cfr. ESCRIBANO, MARISA y CARRERA, MAURICO; *Soy diferente. Emos, darketos y otras tribus urbanas. Una guía para entender a los adolescentes de hoy*, Diana, México, 2008, pp. 17-57.

22. Cfr. BURKE, PETER; *El hibridismo cultural*, Akal, serie Historia moderna, Madrid, 2010.

23. Cfr. GADAMER, H.G., *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2002, pp. 203-213.





la cual se acallan las voces de las víctimas”, reza la canción. Algunos ejemplos de esta oposición, de este levantar la voz, como forma de reconocimiento han sido: el movimiento personalista de la revista *Esprit* liderado por Emmanuel Mounier; los movimientos estudiantiles y sociales, el más representativo en París, del 68’; el movimiento *queer* de liberación sexual; el movimiento del EZLN, entre otros, son formas de organización y acción que han buscado el reconocimiento y la creación de su propia identidad. El “heme aquí” levinasiano, con su culpismo o altruismo, según se le quiera ver, no es sólo un posicionamiento de filosofía primera, no se trata sólo de poner la ética como una filosofía primera. Se trata también de un movimiento político-revolucionario.

El heme aquí no es sólo heme aquí en mi situación de mandamiento: no matarás, ni como heme aquí en desventaja, ni como heme aquí en mi exclusión, sino que se trata como un heme aquí que exige justicia, que exige su propia voz, un heme aquí que busca reconocimiento. Así, por ejemplo, Mounier, parafraseando a Gandhi, dice: “Allí donde no hay elección más que entre la cobardía y la violencia, yo aconsejaría la violencia [...] Si amamos la paz sólo por temor a las bayonetas, prefiero que nos degollemos entre nosotros. Prefiero todavía ver exteriorizarse la violencia a verla reprimida por el miedo”.<sup>24</sup>

El reconocimiento no se queda sólo en lucha estéril. La lucha del reconocimiento debe estar caracterizado por un programa. Frente al escepticismo de la época, frente al nihilismo, frente a las crisis económicas, frente a la situación de violencia, no podemos contentarnos con dar un grito, una revuelta, a modo de catarsis, sino

que debemos construir un programa que nos ponga en una situación de diálogo, en una razón comunicativa, caracterizada por la pluralidad, la democracia y la justicia. Tarea compleja y que se muestra *quasi* imposible en las condiciones reales no sólo del derecho y la economía, sino de las sociedades de conocimiento y las epistemologías cerradas a lo diferente. Surge una nueva condición del diálogo, el carácter utópico.

El término utopía no se debe entender en un sentido pesimista, como aquello ideal lo cual nunca será alcanzado, ni en un optimismo a-crítico en el cual “todo estará mejor” algún día, sino en un sentido esperanzador, a lo Martín Decalzo: “[...] los esperanzados saben que el mundo es de muchos colores y algunos muy dolorosos, pero también que aunque el mundo está muy lejos de ser un paraíso, tenemos energías humanas y espirituales suficientes para mejorarlo”.<sup>25</sup> Según lo anterior, tres son las condiciones que soportan un diálogo intercultural: el reconocimiento logrado por la acción, el programa, y, por último, la utopía.

A nuestra pregunta original, ¿puede darse el diálogo intercultural? Yo respondería que no. Un diálogo en el cual nos reconozcamos como simétricos, en una verdadera relación yo-tú, suena imposible a la luz de los interés y relaciones propias del encuentro entre los diferentes países; sin embargo, esto no debe ponernos en una situación de quietismo pesimista, como Sartre denuncia hace ya algunos años a la Francia de postguerra, sino que debe ser una invitación a re-construir juntos el mundo, en palabras de Antonio Machado: “¿Tu verdad? No. La verdad. Y ven conmi-go a buscarla”.<sup>26</sup>

24. MOUNIER, EMMANUEL; *El compromiso de la acción*, Fundación Emmanuel Mounier, ZYX, Salamanca, 2007, p. 91.

25. Martín Decalzo, cit. por., DÍAZ, CARLOS; *Decir la persona*, Fundación Emmanuel Mounier, col. Persona 13, Salamanca, 2004, p. 67.

26. Antonio Machado, cit., por., IBÁÑEZ, ALFONSO; “Los desafíos del diálogo intercultural” en *op. cit.*, p. 40.

# CHRISTIAN METZ: LA AVENTURA FILOSÓFICA DEL ENCUENTRO CON UNA GRAMÁTICA DEL CINE

ROMMEL NAVARRO MEDRANO\*

\* Profesor del Instituto de Filosofía A. C. y de la Universidad de Guadalajara.

A mediados de la década de los años setenta Christian Metz se enfrentó con el problema de dilucidar si el cine es una lengua o un lenguaje. Metz mostrará cómo el cine, justamente por carecer de “segunda articulación”, propia de los lenguajes naturales, está de antemano traducida a todas las lenguas y, por tanto, no puede hablarse propiamente de una “lengua del cine”. En todo caso, el cine sería un “lenguaje de arte” carente de lengua. Esta cita de Santos Zunzunegui, expuesta en su libro *Pensar la imagen*, nos permite vislumbrar que a pesar de que el cine goza de un gran potencial enunciativo se vuelve al mismo tiempo incapaz de suponer en sí mismo una gramática explícita, es decir, una estructura sintagmática interna.

Para aquellos que desean acercarse a la reflexión del cine desde una adecuada teórica cinematográfica, definitivamente, la propuesta de Christian Metz es el nombre que se ha de buscar. Este pensador francés es uno de los más grandes expositores de la teoría cinematográfica en general y su obra está asociada a una doble forma de observar el cine: en primer lugar, desde un aspecto profundamente psicoanalítico, a través del texto *Le signifier imaginaire (El significante imaginario, 1974)*, Christian Metz le otorgó al análisis del cine la posibilidad de llevar a cabo un acercamiento metodológico, más que estrictamente teórico, a la interpretación de la imagen cinematográfica a través

de la óptica de esta pregunta: “¿Qué contribución puede aportar el psicoanálisis freudiano al estudio cinematográfico?”

El autor inauguró con ello que los estudios de cine cobraran una formalidad que no tenía precedentes hasta entonces cuando desde la evocación de los poderes de la percepción se libraron mecanismos interpretativos, tales como: considerar la película como discurso (en sentido post-estructuralista); mostrar la estructura del guión bajo la óptica de un sueño (en sentido de la teoría de los sueños, es decir, bajo una dinámica que permita traducir la decodificación del guión bajo la estructura de una especie de lenguaje inconsciente); abrir la dimensión semiótica para considerar la imagen cinematográfica desde la condición de ser valorada como significante (bajo la óptica de una puesta en marcha de la mecánica lingüística del signo según Ferdinand de Saussure y Charles Sanders Pierce); instituir la forma diegética del significante (bajo la estructuración “realista” de teoría del narrador y teoría del espectador); tipificar los poderes del cine desde la así llamada liberación de la mirada (descentramiento del marco racional de subjetividad interpretativa) y ésta como la identificación de sí mismo y la cámara (como “dispositivo” según la teorías en boga del teórico Jean-Luis Comolli en la colección de escritos titulado *Técnica e ideología*), entre otros elementos. Todo

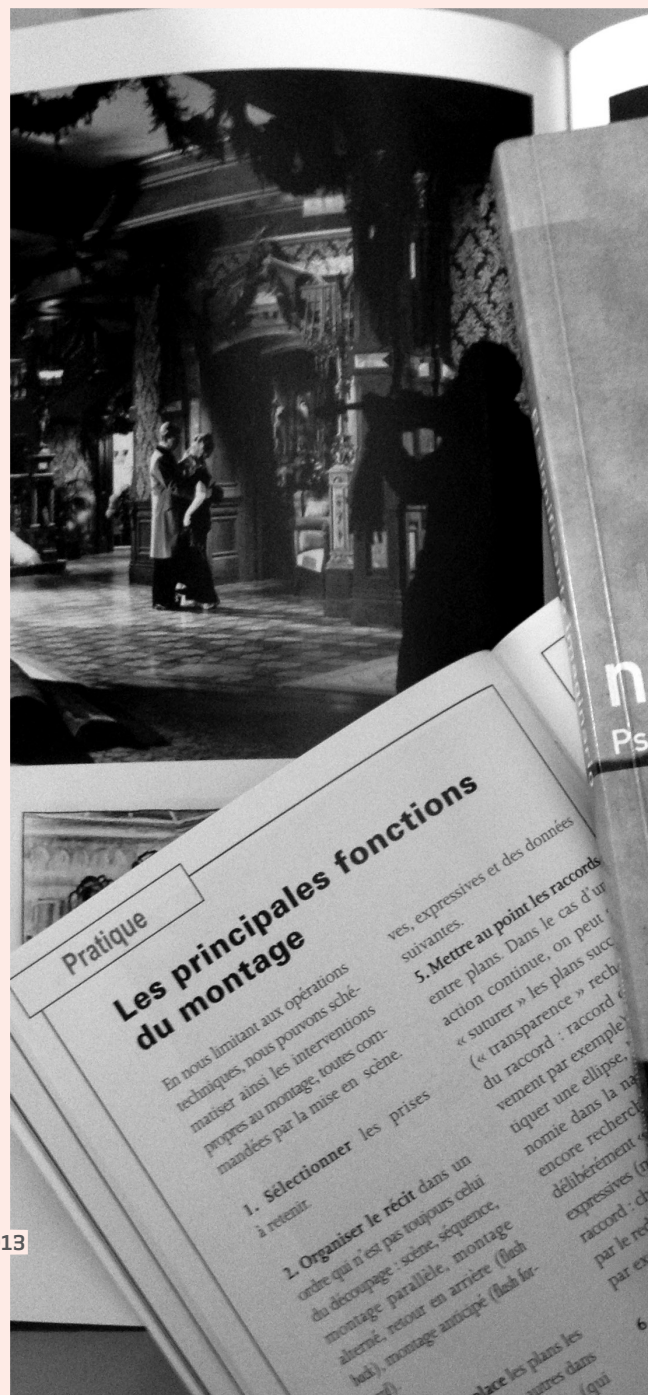
esto ofreció la posibilidad de hablar rotundamente de un esfuerzo de trascendencia colosal por desprender el “objeto-cine” del ámbito de lo imaginario, siguiendo una nomenclatura psicoanalítica y ganarlo para lo simbólico.

Por otra parte, diez años antes de este suceso, nuestro autor ya había proclamado una nueva era en la teoría del cine con su obra *Le cinema: langue ou langage* (*El cine: lengua o lenguaje*, 1964) haciendo que el rigor teórico de la reflexión cinematográfica adquiriera una efectiva distinción entre el carácter fílmico y el carácter cinematográfico de la interpretación del cine, siendo este le pretexto para la reflexión que a continuación quedará enunciado de forma breve.

La presentación de cada uno de los elementos expuesto en esta última mencionada obra de Christian Metz abrieron un hito en el gran universo de la teoría cinematográfica. La exposición de los elementos de los que se nutre la originalidad de la propuesta de este pensador francés se volverían inabarcables si tan solo mencionáramos sus derivaciones temáticas por rango teórico de acción, sin embargo, de manera general, podríamos describir que el campo de acción de estos diversos temas están dirigidos a constituir un primer acercamiento a los modelos interpretativos que ofrece el cine en su presencia más fundamental (a nivel de principios de explicación y legitimación de la imagen cinematográfica) y, a la vez, en un sentido superficial (mecanismos de asimilación de la apariencia de la imagen del cine).

En otras palabras, siguiendo el discurso lingüístico de Metz, nos adentramos a los grandes niveles de codificación de la imagen cinematográfica en general. Estos niveles de codificación aluden a una serie de elementos que mencionamos a continuación: la **percepción**, según los criterios culturales con los que se mire

el film en sí mismo; el **reconocimiento** e **identificación** cultural en los que el espectador presenta la singularidad identitaria; los **simbolismos** y connotaciones adheridos en los objetos representados en el film; las **estructuras narrativas** de un dominio particularmente cultural que determinan, por ejemplo, las relaciones de orden representativo del relato en sí mismo; y finalmente, el **conjunto de todos los niveles cinematográficos** expuestos en el desarrollo del film. Todo esto, expuesto



de manera general, nos habla de la forma en que se exige una justa delimitación el objeto de estudio del cine para poder obtener un modelo metodológico que permita responder a la inquietud teórica: ¿el cine es una lengua o es un lenguaje?

Dentro de toda la reflexión suscitada por esta experiencia teórica del análisis del film, surge lo que le propio Metz llamará **la gran sintagmática**, es decir, el intento de aislar las principales figuras sintagmáticas de la imagen detrás de la experiencia cine-

matográfica (o, dicho en otras palabras, las formas de “ordenación espacio-temporal” del cine narrativo). La teoría a la que hacemos referencia, expuesta en la obra mayor de Metz titulada *Essais sur la signification au cinéma* (*Ensayos sobre la significación del cine*, 1964-1968), consiste en llevar a cabo una descripción minuciosa de la tipología de las distintas series de formación espacio-temporal que permitirán delimitar el tipo de lectura de la imagen cinematográfica por asociación significativa en dimensión espacio-tiempo a partir de la forma del montaje. Haciendo referencia únicamente a los nombres de dicha tipología tenemos una serie de modelos descriptivos: el **plano autónomo**, que se describe cómo la secuencia de un solo plano y de su relación con cuatro tipos de inserto (inserto no diegético, inserto diegético desplazado, inserto subjetivo y el inserto explicativo); el **sintagma paralelo**; el **sintagma paréntesis**; el **sintagma descriptivo**; el **sintagma alternante**; la **escena**; la **secuencia episódica** y la **secuencia ordinaria**. Cada una de estas formas genera una descripción detallada de la lectura espacio-temporal de la realidad cinematográfica, pero, hemos de decir con toda gravedad: esta clasificación no cierra la posibilidad interpretativa, antes bien, solamente marca una fundamental formalidad para dar lugar a una efectiva calidad perceptiva de la descripción de las imágenes.

Christian Metz sintetiza en una cita, de su obra capital, las intenciones de esta explícita virtud de los poderes de la imagen filmica y cinematográfica: *el cine es lenguaje más allá de todo efecto particular del montaje. No es que el cine pueda contarnos historias tan bellas porque sea un lenguaje, sino que por habernos contado historias tan bellas pudo convertirse en un lenguaje...* pasaje vertido en español del original francés del libro: *Le cinéma: langue ou langage?*



# DE LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO A LA ERA DEL VACÍO

\* Egresado de la licenciatura en filosofía del Instituto de Filosofía A. C.

LUIS FERNANDO CERVANTES PATIÑO\*

**Resumen:** El presente artículo disertará brevemente sobre la construcción de la noción de sujeto moderno, desde la perspectiva de la modernidad filosófica; resaltaré la crítica de la modernidad y sujeto que atisban Habermas y Vattimo; abordará la transformación de la sociedad contemporánea y el sujeto, desde la perspectiva de Gilles Lipovetsky. Por último, discutirá en qué desemboca la ruptura de la noción de sujeto moderno y el fracaso de la razón, además de valorar los alcances y límites de la lectura antropológico-sociocultural que ofrece Lipovetsky.

**Palabras clave:** sujeto, modernidad, era del vacío, Gilles Lipovetsky.

## I. Proyecto de modernidad-posmodernidad, descentramiento del sujeto

Tras los “maestros de la sospecha”, en la reflexión filosófica actual se da un nuevo rompimiento con nociones de la modernidad: sujeto, razón, progreso, libertad, conciencia. Éste presenta distintas posturas interpretativas: críticos, neoconservadores, antimodernos y paleoconservadores.<sup>1</sup> Para nuestra discusión tomaremos de referencia a Jürgen Habermas como Crítico, a Vattimo y Lipovetsky como antimodernos.

### a) Habermas y el proyecto de la modernidad

Habermas presenta la modernidad como proyecto inacabado. Observa que “el proyecto de modernidad formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración consistió en sus esfuerzos para desarrollar una ciencia objetiva, una moralidad y leyes universales y un arte autónomo acorde con su lógica interna”<sup>2</sup>, lo cual conduciría a un *enriquecimiento de la vida social cotidiana*.<sup>3</sup> Pero el siglo XX, advierte Habermas, demuele el optimismo. Con las guerras mundiales, totalitarismos y desastres eco-

1. Cfr. BEUCHOT MAURICIO; *Lectio inauguralis* “La imagen del hombre en la posmodernidad frente a la teología y la vida religiosa”, IFTIM, México, D.F. Agosto 2004, pp. 7-8.
2. HABERMAS JÜRGEN; “La modernidad, un proyecto inacabado” en FOSTER, HAL; *La posmodernidad*, editorial Kairós, México, 1988, p.28.
3. HABERMAS JÜRGEN; *Ibidem*.

lógicos, los objetivos ilustrados parecen irrealizables. No obstante Habermas elige asirse al proyecto de la modernidad.<sup>4</sup>

De este modo intenta reformular dicho proyecto sustituyendo el fundamento metafísico por un análisis de las condiciones de validez de la verdad, en el marco de la comunidad ideal de habla, confluyendo en la acción comunicativa la razón crítica y los intereses sociales.<sup>5</sup> Acepta que ya no es posible recurrir a nociones como Razón, Progreso, o Filosofía de la Historia. Así que, traslada los ideales ilustrados de autonomía individual, libertad y justicia a las *prácticas comunicativas*. Declara que es posible recuperar las intenciones del iluminismo con la creación de prácticas comunicativas *libres de presiones*, a partir de la conjugación de los elementos cognitivos (ciencia), morales-prácticos (moralidad), y estético-expresivos (arte). En la *Teoría de la acción comunicativa* señala que las prácticas comunicativas deberían descansar sobre un trasfondo en el que el mundo de la vida tienda a la consecución, mantenimiento y renovación de la búsqueda del *consenso*, es decir, a una racionalidad donde el acuerdo comunicativo ha de apoyarse en *razones*.

En conclusión, Habermas entiende la modernidad como proyecto inacabado. Acepta que ya no es posible acudir a los postulados metafísicos de la modernidad, pero sí es posible acudir a las prácticas comunicativas libres que busquen el consenso apoyado ya no en la razón sino en las razones. El sujeto sigue siendo racional pero la verdad ya no se encuentra en la conciencia sino que es construcción que requiere del diálogo. De este modo integra en la visión del consenso, una dimensión

relacional del sujeto para poder construir la sociedad y las distintas esferas del saber.

## b) Vattimo y la posmodernidad

Para Vattimo, la modernidad es la época en que el hecho de ser moderno se convierte en valor determinante, el culto a lo nuevo y original se intensifica; se considera la historia humana como un proceso progresivo de emancipación y realización del hombre ideal. La modernidad da a la historia una dimensión ontológica y significado determinante al humano en el curso de ésta. Se da un humanismo sinónimo de metafísica como teoría general del ser del ente, que piensa en términos “objetivos” donde el hombre puede encontrar una definición sobre cuya base puede “construir”, educar y darse una *Bildung*, fundamento.<sup>6</sup> El modelo del progreso es el hombre europeo moderno.

Para Vattimo la modernidad ha llegado a su fin y aparece la posmodernidad como una experiencia de “fin de la metafísica”. El ser ya no puede ser *Grund* porque es evento. El “fin de la metafísica” lleva a la crisis del humanismo como ideal de un “sujeto fuerte” que se construye sobre la metafísica tradicional, sobre el ser como *Grund*. Al “fin de la metafísica” se liga también la experiencia del “fin de la historia”.<sup>7</sup> La idea de una historia como proceso unitario se disuelve. Se da la “disolución” de la historia, existen diversas historias, niveles y modos de reconstrucción del pasado en la conciencia y en la imaginación colectiva.<sup>8</sup> En la posmodernidad se vacía el ideal de progreso, ya que remite a una sociedad basada en el consumo y sumida en la *routine*. La novedad no es “revolucionaria” sólo

4. Cfr. HABERMAS JÜRGEN; *Ibid.* p.32.

5. Cfr. RODRÍGUEZ MAGDA ROSA MA.; *Transmodernidad*, Anthropos, España, 2004, p. 54.

6. Cfr. VATTIMO GIANNI; *El fin de la modernidad, Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, octava reimpresión, Barcelona, 2000. p. 34.

7. *Ibid.* p.12.

8. *Ibid.* p.16.

permite que las cosas marchen de la misma manera.<sup>9</sup> El ideal del progreso es vacío y su finalidad es realizar condiciones en que siempre sea posible un nuevo progreso.<sup>10</sup> La sociedad posmoderna es también de los *mass media*, los cuales “caracterizan una sociedad no más *transparente* sino más compleja y hasta caótica”<sup>11</sup>.

Para Vattimo, la opción es el pensamiento débil: debilitamiento de la noción de ser, su esencia temporal repercute sobre el modo de concebir el pensamiento y el *ser-ahí* que es su sujeto.<sup>12</sup> El pensamiento débil busca una nueva ontología no superadora, abierta a la caducidad y posibilidad de toda experiencia del mundo; una ontología donde la verdad se sitúa en un horizonte débil. El sujeto fuerte es descentrado y queda el “sujeto débil” para quien la experiencia de la verdad se realiza de un modo “débil” no como objeto que se apropia y transmite, sino como horizonte y fondo en el cual uno se mueve discretamente.<sup>13</sup> Tras la caída de las categorías fuertes de la metafísica se da paso al ser débil, despotenciado, que deviene, nace y muere. El “sujeto débil” es un ser-en-el-mundo con peculiar historicidad, “subjetivo”. La subjetividad emerge como un no

dejarse imponer el mundo que la técnica forja como la “realidad”, dotada de caracteres metafísicos.<sup>14</sup>

En conclusión, el “fin de la metafísica”, el “fin de la historia”, la crisis del humanismo dan paso al “fin de la modernidad”. El pensamiento y sujeto fuerte de la metafísica basados en el *ser* como fundamento caen. El *ser* visto como evento da paso al “pensamiento débil” y “sujeto débil”.

Estas dos críticas muestran la coincidencia de la reflexión filosófica acerca de la modernidad y la diferencia de concepciones que de ésta época se tienen: Habermas-proyecto inacabado; Vattimo-posmodernidad. Además, marcan las diferencias respecto al pensamiento del sujeto: un sujeto racional, con cierta desilusión por la caída de los ideales de la modernidad, que construye la verdad en la razón comunicativa (Habermas); un “sujeto débil” que mira la verdad como una condición hermenéutica y para quién existen muchos modos de decir la realidad, según los horizontes de sentido (Vattimo). Para ambos los mitos modernos de razón, progreso, historia, sujeto no se pueden sostener. Pero la salida de cada uno es radicalmente distinta. A continuación se da paso al pensamiento de Gilles Lipovetsky, quien alude a la época contemporánea como *La era del vacío*.

**“LA SEDUCCIÓN SUMERGE AL INDIVIDUO EN UNA BÚSQUEDA DE SATISFACCIÓN, ATOMIZANDO LO SOCIAL, GENERANDO QUE LA ESFERA PRIVADA ABSORBA TODO CONDUCIENDO AL DESIERTO DE LO SOCIAL”.**

9. *Ibid.* p.14.

10. *Ibid.* p.15.

11. Cfr. VATTIMO GIANNI; *La sociedad transparente*, Paidós, España, 1990, p.78.

12. Cfr. VATTIMO GIANNI; *El fin de la modernidad, Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, octava reimpresión, Barcelona, 2000. p.39.

13. *Ibid.* p.20.

14. *Ibid.* p.45.

## 2. El sujeto de la era del vacío, del proceso de personalización hasta Narciso

Lipovetsky, filósofo y sociólogo francés, realiza un análisis de la sociedad contemporánea. El presente apartado analiza su obra *La era del Vacío*. El punto de partida es una conmoción de las esferas social, cultural e individual, inmersas en el consumo masificado, lo cual conduce a un modo de socialización e individualización inédito que rompe con el instituido por la modernidad. La sociedad moderna conquistadora, confiada en la razón, el progreso, la ciencia y la técnica, rompiendo con el sistema metafísico teológico en nombre de lo universal, la razón y la revolución ha vaciado sus reservas de sentido.<sup>15</sup> Los ejes modernos son desplazados por personalización hedonista.

### a) Proceso de personalización

Según Lipovetsky, el proceso de personalización es una mutación sociológica, nueva manera de organizarse, comportarse y valorar de la sociedad; es la transformación de instituciones, modos de vida, aspiraciones y personalidades; nuevo modo de gestionar los comportamientos por el mínimo de coacciones y el máximo de elecciones privadas posible, con el mínimo de austeridad y el máximo de deseo, con la menor represión y la mayor comprensión posible.<sup>16</sup> El proceso de personalización representa la elaboración de una sociedad flexible basada en la información

y estimulación de las necesidades, el sexo y la asunción de los “factores humanos”.<sup>17</sup> Aparecen nuevos fines y legitimidades sociales: valores hedonistas, respeto por las diferencias, culto a la liberación personal y al psicologismo. Nace una nueva significación de autonomía: la libertad económico-política salta a la esfera de lo cotidiano convirtiendo en valor fundamental al individuo libre. El hecho social y cultural más significativo de nuestro tiempo, aspiración y derecho legítimo es: vivir libremente sin represiones, escoger íntegramente el modo de existencia de cada uno.<sup>18</sup> Surge así la figura de Narciso, el ser humano indiferente.

### b) Narciso, el humano indiferente

Lipovetsky afirma que Narciso designa el surgimiento de un perfil inédito del individuo en sus relaciones con él mismo y su cuerpo, con los demás, el mundo y el tiempo.<sup>19</sup> La esfera privada se emancipa de marcos trascendentales y cambia de sentido, expuesta a los deseos variantes de los individuos generando un individualismo puro. Narciso representa una individualidad sensible psicológicamente, desestabilizada y tolerante, centrada en la realización emocional de uno mismo, ávida de juventud, que relativiza el “triunfar en la vida” y sobredimensiona realizarse en la esfera íntima; sobrevalora las cuestiones subjetivas y deserta de lo colectivo. Llega así el fin del *homo politicus* y nacimiento del *homo psicologicus*, al acecho de su ser y de su bienestar.<sup>20</sup>

\* Para saber más consulta:  
<http://www.lecturalia.com/autor/940/gilles-lipovetsky>

15. Cfr. LIPOVETSKY GILLES, *La era del Vacío*, Anagrama, 1986, p.9.

16. *Ibid.* pp.6-7.

17. *Ibid.* p.6.

18. *Ibid.* p.8

19. *Ibid.* p.50.

20. *Ibid.* p.51.



Narciso quiere vivir en el presente, no en función del pasado o del futuro. El sentido histórico, los valores y las instituciones se olvidan. Las realidades catastróficas presentadas por los *mass media* ya no impresionan. Con la revolución de las necesidades y su ética hedonista se atomizan los individuos y se vacían las finalidades sociales de su significado profundo, permitiendo que el discurso *psi* se posicione como *ethos* de masa.<sup>21</sup> Con la influencia de los *psi* surge el *homo psicologicus*, Narciso quien trabaja para la liberación del Yo, para su autonomía e independencia.

El narcisismo es una nueva tecnología de control flexible y autogestionado, socializa desocializando, mientras glorifica el reino de la expansión del Ego puro.<sup>22</sup> El Yo se convierte en un espejo vacío, pierde sus referencias, su unidad, desaparece así el sujeto fuerte de la modernidad y se da la *desubstancialización* del Yo que apunta a una ética permisiva y hedonista. Surge así una «voluntad débil», exigida por el sistema experimental capitalista basado en la celeridad de las combinaciones, ya que representa un obstáculo a su funcionamiento operativo. A la desubstancialización del Yo sigue la de las figuras de la alteridad. El cuerpo también deja su estatuto de alteridad, *res extensa*, en beneficio de su identificación con el ser-sujeto, con la *persona*. Ahora el cuerpo designa identidad profunda, gana dignidad, debemos respetarlo y cuidarlo. Surge el miedo a envejecer y morir como característica del narcisismo

A la desubstancialización del Yo y del otro sigue la desubstancialización de las grandes figuras de la Alteridad y del Imaginario concomitantemente con una desubstancialización de lo real por el mis-

mo proceso de acumulación aceleración.<sup>23</sup> Lo que importa ahora es ser uno mismo, florecer independientemente de los criterios del Otro. El espacio de rivalidad interhumana deja paso a una relación pública neutra donde el Otro no es enemigo sino *indiferente*, desubstancializado. Contrariamente, aumenta el interés y curiosidad por los problemas personales del Otro, propio de una sociedad basada en el individuo psicológico.

Paradójicamente, Narciso sigue aspirando a la intensidad emocional de las relaciones privilegiadas porque cada vez se sienten más solo. En todas partes se encuentra la soledad, el vacío, la dificultad de sentir, de ser transportado *fuera de sí*, se busca una experiencia emocional fuerte.<sup>24</sup> He aquí la desolación de Narciso: “demasiado bien programado en absorción en sí mismo para que pueda afectarle el Otro, para salir de sí mismo, y sin embargo, insuficientemente programado ya que desea una relación afectiva.”<sup>25</sup>

### c) Mecanismos de control suave

Lipovetsky sostiene que existen mecanismos de control suave que manipulan a Narciso y su dinámica sociocultural: la seducción, la indiferencia, el consumo, el psicoanálisis. Estos se anclan en los deseos individuales de libertad, realización y búsqueda de placer.

#### • La seducción

La sociedad postindustrial es controlada no por coacción sino por seducción. Es una sociedad de servicios, *autoservicios*. La seducción regula el consumo, las organiza-

21. *Ibid.* p.53.

22. *Ibid.* p. 55.

23. *Ibid.*, p.74.

24. *Ibid.* p.78.

25. *Ibid.* p.78.

ciones, la información, la educación y las costumbres. La seducción es una relación social dominante de las sociedades de la abundancia, la cual “se identifica con la sobremultiplicación de *elecciones* que la abundancia hace posible con la latitud de los individuos sumergidos en un universo transparente, abierto, que ofrece cada vez más opciones y combinaciones a medida, y que permite una circulación y selección libres.”<sup>26</sup> La seducción remite a la libertad para que cada cual pueda elegir los elementos de su existencia. La seducción impregna todo realizando una socialización suave.<sup>27</sup>

### • La indiferencia pura

La seducción sumerge al individuo en una búsqueda de satisfacción, atomizando lo social, generando que la esfera privada absorba todo conduciendo al desierto de lo social. Las grandes instituciones, los grandes valores y finalidades que organizaron épocas pasadas se vacían de su sustancia, dejan de funcionar como principios absolutos e intangibles y en distintos grados ya nadie cree en ellos ni invierte nada.<sup>28</sup> El desierto posmoderno es *indiferencia* y no angustia metafísica. “Dios ha muerto, las grandes finalidades se apagan, pero a *nadie le importa un bledo*”<sup>29</sup>. Los deseos individuales se desconectan de los dispositivos colectivos, así el sistema invita al descompromiso emocional. El sentido se banaliza y se sobrevalora la utilidad de la



moda, del ocio y la publicidad. “Ya es posible vivir sin objetivo ni sentido, en secuencia flash, y esto es nuevo. «Es mejor cualquier sentido que ninguno», decía Nietzsche, hasta esto ya no es verdad hoy.”<sup>30</sup>

26. *Ibid.* p.18.

27. *Ibid.* p.22.

28. *Ibid.* p.35.

29. *Ibid.* p.36.

30. *Ibid.* p.38.

### • El psicoanálisis

El *homo psicologicus* hunde sus raíces en el mecanismo de control del psicoanálisis. El psicoanálisis ha personalizado la representación del individuo al desestabilizar las oposiciones rígidas, al reintegrar en el circuito antropológico los residuos de la razón, al aflojar las referencias y fundamentos de lo verdadero.<sup>31</sup> La interpretación analítica es un dispositivo de la seducción que funciona como agente de personalización por el deseo y agente de atomización sistemática e interminable. Con el Inconsciente y de la Represión, cada uno es remitido a sí mismo en su reducto libidinal, surge así una nueva figura: Narciso, subyugado por sí mismo en su cápsula de cristal.<sup>32</sup> Cada cual se vuelca sobre sí mismo en busca de su verdad y de su bienestar, se hace responsable de su propia vida, y debe gestionar de la mejor manera su capital estético, afectivo, psíquico, libidinal.

### • El consumo

La aparición del consumo de masa en los USA de los años veinte, convirtió el hedonismo en el comportamiento general de la vida corriente.<sup>33</sup> Con el consumo de masas, los *mass media* y con el crédito, la moral puritana es pulverizada por valores hedonistas que animan al consumo, al tiempo libre y al placer. La era del consumo se encuentra en el dispositivo moderno de la emancipación del individuo, y a la vez en la regulación total y microscópica de lo social; tiende a reducir las diferencias instituidas desde siempre entre los sexos y generaciones; responsabiliza al individuo porque es un

sistema de participación que lo obliga a escoger y cambiar los elementos de su modo de vida. El consumo es una socialización racional del sujeto por el imperativo seductor de informarse, de autodirigirse, de prever, de reciclarse, de someter la propia vida a la regla del mantenimiento y del test.<sup>34</sup>

De lo anterior se puede concluir que el proceso de personalización genera una transformación del individuo y de sus relaciones con él mismo, los otros, el mundo. Tal dinámica es manipulada por mecanismos de control social suave, los cuales se enraízan en el deseo del individuo de autonomía-libertad, generando una sociedad posmoderna. Ahora pasaremos a la ruptura del sujeto moderno que genera el proceso de personalización.

### 3. Del sujeto moderno a La era del vacío

Lipotvetsky plantea que mediante el proceso de personalización se genera una ruptura con las nociones de la modernidad: razón, progreso, sujeto, autonomía, libertad, democracia. A continuación se mostrarán los puntos de ruptura-continuidad entre la noción del sujeto moderno, y el sujeto de la era del vacío para contestar a la cuestión ¿Qué queda de la noción del sujeto?

- El sujeto racional encuentra su ruptura porque el deseo tiene mayor peso que lo racional, lo cual está en función de las elecciones a la carta de la esfera cotidiana.
- El sujeto protagonista de la historia es demolido. El sujeto posmoderno busca vivir en el presente olvidando el sentido histórico. En este punto se anuncia

31. *Ibid.* p.104.

32. *Ibid.* p.33.

33. *Ibid.* p.84.

34. *Ibid.* p.111.

el “fin de la historia”. Así el sujeto que valora lo nuevo es sucedido por el sujeto que banaliza la novedad.

- El Sujeto con una teleología del progreso encuentra su límite en Narciso para quien el ideal de progreso está vacío y carente de sentido. El sujeto posmoderno busca el bienestar aquí y ahora, sin una finalidad venida de un proyecto movilizador sino basado en la satisfacción de sus necesidades y deseos. Esto desemboca en una sociedad regida por el vacío.
- El sujeto autónomo extiende su dominio a la esfera de lo cotidiano. El sujeto posmoderno se da sus propios imperativos, y vive sin imperativos sociales. Sin embargo esta autonomía tiene un lado oscuro pues está manipulada por controles suaves.
- El sujeto consciente se quiebra pues ya no toma conciencia de la realidad sino que es sumergido por los mecanismos de control suave en una búsqueda del yo, de autoconciencia sin fin porque se encuentra desubstancializado, sin referencias fijas, flotante.
- El sujeto libre encuentra ruptura y continuidad en la posmodernidad puesto que la libertad como la autonomía pasan al ámbito de lo cotidiano. La libertad es ontológica y se convierte en uno de los valores éticos: vivir libremente y elegir el estilo de vida que se prefiera.

Así aparece Narciso como sujeto inédito con una nueva forma de relación consigo mismo a través de la búsqueda del Yo; con los Otros por medio de la tolerancia, autenticidad y respeto; con las instituciones por medio de un distanciamiento.



Narciso es un sujeto de la era del vacío con un yo desubstancializado, es un ser sin aspiraciones trascendentes sin tabú ni nostalgia, un sujeto en el nihilismo, abierto, en constante búsqueda de sí, dirigido por la satisfacción de sus deseos y sumergido en un desierto de vacío. Narciso es un *homo psicologicus*, al acecho de su ser y de su bienestar, desertor de los valores, finalidades sociales y grandes sistemas de sentido. Narciso obsesionado por él mismo trabaja para la liberación del Yo, para su destino de autonomía-independencia frente a un espejo sin imagen, vacío. Narciso con su disolución del Yo se rige por una ética permisiva y hedonista, viviendo bajo un instrumento flexible del reciclaje permanente *psi*, necesario para la experimentación posmoderna del capitalismo.

He aquí la gran ruptura del sujeto moderno, del sujeto fuerte, racional, progresista, libre, democrático, autónomo que inmerso en el proceso de personalización, en ruptura-continuidad con la modernidad democrático-individualista, lleva a la

esfera de las costumbres y lo cotidiano la libertad-autonomía guiada por el deseo. El sujeto moderno se rompe porque el Yo, la Alteridad, los imaginarios centrales y los grandes sistemas de sentido se desubstancializan en favor de un control suave basado en la realización de los deseos del *homo psicologicus* de la era del vacío.

Y queda Narciso, el sujeto de la era del vacío: movido por su deseo contra su razón, manipulado por controles suaves contra los rígidos, sin objetivos teleológicos, el cual conoce por medio de la industria del consumo y los *mass media*. Sujeto no tan racional, sin teleología, deseoso, fuera de proyectos sociales movilizadores, respetuoso de la diferencia. Sujeto cuyo conocimiento está lejos de las ideas claras y distintas ya que es mediado por interpretaciones parciales de la realidad, cuyo objetivo viene de la industria del consumo. Este es el sujeto posmoderno que construye la sociedad flexible; sujeto-individual representado por Narciso, sujeto-colectivo convertido en Narciso-colectivo; sujeto de la sociedad del consumo *cool*; sujeto de la era del vacío.

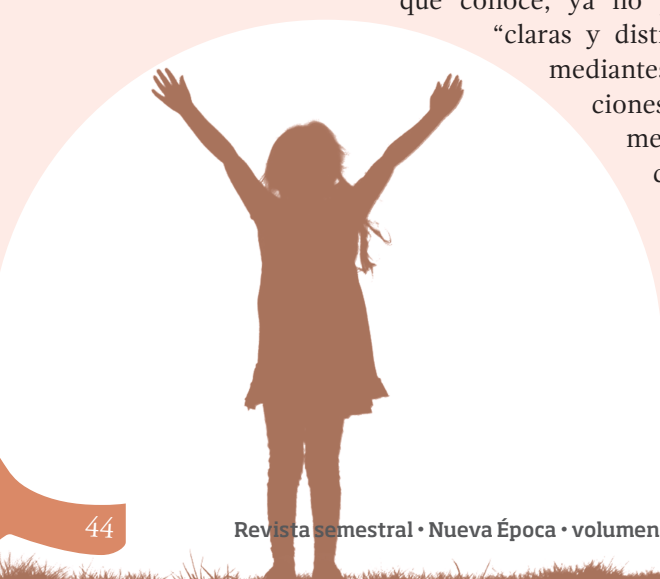
Cabe resaltar que la noción de Narciso posee, desde otra perspectiva, los supuestos antropológicos de la noción de sujeto de la modernidad: el ser humano en relación con él mismo, los otros, la historia, las construcciones culturales; el ser humano que conoce, ya no por las ideas “claras y distintas” pero si mediante interpretaciones de la realidad mediadas por la cultura y el lenguaje; el ser humano

que siente, Narciso además de relacionarse y conocer también experimenta la realidad desde el sentimiento; tal ser humano también obra manifestando su libertad-autonomía (construcciones simbólico-culturales), su derecho a ser feliz y buscando su felicidad. En suma Narciso es el ser humano en relación, que conoce, siente, obra, y así se construye mediado por las elaboraciones culturales.

#### 4. Alcances y límites de La era del vacío

El hilo conductor del presente trabajo fue la construcción de la noción de sujeto fuerte hecha por la modernidad, hasta llegar a la perspectiva posmoderna. Se trajeron a colación la postura de Habermas y Vattimo. Nos detuvimos en la interpretación de Gilles Lipovetsky sobre el individuo contemporáneo y la transformación de las relaciones sociales e individuales que lleva a cabo el proceso de personalización generando a Narciso, símbolo del sujeto contemporáneo, sujeto desubstancializado de la era del vacío. Ahora ponderaremos los alcances dicho pensador:

1. El primer alcance es sugerir una lectura sociológica contemporánea donde el individuo quiere ser libre y se mueve por el deseo seducido por el autoserivicio, pero también mostrar que detrás de ello hay una manipulación de las conductas operada por las élites de poder para sostener el capitalismo y su aceleración en los cambios.
2. El segundo es mostrar la relación que existe entre lo individual, lo social, lo económico, lo cultural, lo cual evidencia al ser-en-relación que es el ser humano y las mediaciones que condicionan su libertad.
3. Otro alcance es evidenciar la transformación de la libertad de la modernidad



- a la libertad de la posmodernidad, la cual salta a la esfera de lo cotidiano y es reconocida como un valor indiscutible del individuo.
4. Lipovetsky logra hacer una lectura sistemática de las sociedades posindustriales bajo la égida del proceso de personalización y mostrar sus caras “salvaje” y “operativa”, desde una perspectiva, más o menos, neutra.
  5. Cabe resaltar que al mostrar la continuidad de la posmodernidad con la modernidad, muestra que los valores democráticos: libertad, igualdad, justicia, se han constituido en símbolo de las aspiraciones de los seres humanos, y cómo tal sometido a distintos interpretaciones, cada cual basada en un horizonte de sentido mediado por el lenguaje y la cultura.
- A continuación se evidencian los límites que se perciben de tales planteamientos:
1. El primer límite es que trata de dar una lectura sistemática de las sociedades posindustriales con base en las categorías de causalidad, sólo puede ser posible encontrando relaciones causa-efecto. Esto es un límite, puesto que tales relaciones están sometidas a las “teorías” con las que el autor interpreta “la realidad”. Límite insalvable porque conocemos totalidades pero no totalmente.
  2. Desde esta perspectiva, Lipovetsky hace la lectura no de “la sociedad” sino de “unas sociedades”, la europea y la estadounidense. Tal lectura traza un vector de seguimiento de las sociedades de la abundancia pero se confronta con las que no son modernas ni posmodernas, las de América Latina, Asia, África y Oceanía, mismas que se resisten a entrar en dichos modelos.
  3. Al ser una lectura parcial de las sociedades también es una lectura parcial de las nociones de sujeto. No hay una noción de sujeto sino nociones. En las sociedades contemporáneas, más allá de la europea y la estadounidense, las nociones del sujeto se multiplican y se da incluso un sujeto fuerte, con una identidad constitutiva que escapa a la lectura del Narciso descentrado, desubstancializado, despersonalizado. En nuestro México siguen emergiendo identidades que quieren transformar la historia y sin someterse por completo al consumo y la seducción.
  4. Los sujetos que emergen en la realidad deslegitiman a la vez el hedonismo como valor ético. Aunque hoy el hedonismo se hace presente no es el valor primordial sino que sigue habiendo valores que remiten a subjetividades, sociedades. No existe una sociedad, un valor, un sujeto.

Con base en lo anterior, se puede afirmar que la propuesta de Lipovetsky es válida como lectura de las sociedades posindustriales europeas y estadounidenses. Narciso, el sujeto desubstancializado no se puede ver de la misma manera en América Latina, donde el proceso de modernidad tuvo otros vectores de acuerdo a los distintos contextos. En Latinoamérica hay subjetividades, que no encuadran ni con la lectura de la modernidad europea ni con la posmodernidad. Para finalizar se resalta que detrás del aparente sujeto del vacío aparece un sujeto ético que respeta la libertad de los otros, no por un “me importa un bledo” sino por el reconocimiento del otro como igual y digno. Se reitera que la lectura de la realidad humana desde la perspectiva de Lipovetsky es muy sugerente, no obstante insuficiente para interpretar las subjetividades que emergen en los distintos contextos.

# MICHEL ONFRAY: ENTRE LA IRREVERENCIA Y LA SABIDURÍA

JESÚS LÓPEZ SALAS\*

\* Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara.

Bibliografía de Michel ONFRAY::

- (2006): *La filosofía feroz*; Buenos Aires, Ed. Libros del Zorzal; Trad. Iair Kon.

- (2006a): *Antimanual de filosofía*; Madrid; Ed. EDAF; Trad. Irache Ganuza Fernández.

- (2007): *El cristianismo hedonista. Contrahistoria de la filosofía II*; Barcelona; ed. Anagrama; trad. Marco Aurelio Galmarini.

Con certeza puedo decir que nunca podemos afirmar que conocemos un ser humano, siempre tenemos imágenes parciales y saberes fragmentados, esto vale incluso para las personas cercanas a nosotros. No es extraño entonces decir que presentaré unas cuantas pinceladas con el fin de motivar la lectura de nuestro filósofo y por más que he tratado de evitar comentarios subjetivos estarán presentes en mi exposición<sup>1</sup>.

Es importante subrayar que al leer un texto nosotros mismos nos leemos en él, optamos por extremos, o lo más próximo y afín a nosotros o lo más extraño y ajeno, que en más de una ocasión se impone como eje de nuestra opinión; desde luego que pretendemos siempre alcanzar cierto grado de objetividad en nuestros comentarios, de ahí que no podemos dejar de subrayar estos puntos que nos deben poner en alerta.

Michel Onfray es hoy el pensador más popular en Francia. Gusta de los reflectores y los medios de comunicación masivos. Es común escuchar entre los filósofos “profesionales” opiniones que consideran a este

pensador un filósofo menor, de masas. Objetan su rigor y sobre todo las temáticas alejadas de los problemas canónicos que hoy dominan la discusión filosófica.

Es un filósofo singular y hasta podríamos decir contestatario, porque considera que la filosofía debe volver a formas previas a su institucionalidad académica. Se opone tajantemente a su “profesionalización” como un símil de la vida moderna de los diversos oficios que requieren títulos universitarios. La oposición que presenta va más allá de confrontar con discursos

**“LA VIDA SÓLO SE DA EN EL CUERPO, NO HAY VIDA SEPARADA DEL CUERPO”.**

esta forma de actividad filosófica, para ello ha creado la Universidad popular de Caen en el norte de Francia,

donde pueden ingresar a sus conferencias y cursos toda persona interesada sin importar su procedencia ni estudios previos; tal como debió ser en la vieja Atenas con Sócrates o los Cínicos.

Tema central de su pensamiento es vivir fielmente a los dictados del cuerpo, de ahí su propuesta de una ética hedonista que atienda como eje central todo lo

1. Ponencia presentada como parte de las labores del Cuerpo Académico Epistemología y Axiología. Programa 2010 de la Filosofía en el Fondo, en la Librería José Luis Martínez del Fondo de Cultura Económica,





- (2007a): *La sabiduría de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I*; Barcelona; ed. Anagrama; trad. Marco Aurelio Galmarini.

- (2008): *Tratado de ateología*; Barcelona; Ed. Anagrama; Trad. Luz Freire.

humano. Para él los filósofos deben vivir conforme a sus principios filosóficos y no como hoy hacen los profesionales de filosofía que están atados al reloj chocador de entrada y salida, como lo establece su contrato de trabajo. Su obra está orientada a probar que la historia de la filosofía, que tradicional e institucionalmente se estudia y enseña, está en oposición al cuerpo, y considera necesario mostrar que tras esta imagen subyace una filosofía que siempre pensó y reflexionó sobre la vida de manera positiva y que mantuvo una férrea oposición a filosofías que pugnan por mundos trascendentes. En este sentido ha emprendido la tarea de escribir una *Contrahistoria* de la filosofía.

Tras su proyecto está la transvaloración de todos los valores de Nietzsche, el establecimiento del jardín de Epicuro como

modo de vida, la actitud de hacer de la filosofía la agudeza irónica de los Cínicos, contribuir al establecimiento de las ideas y proyecto de la ilustración, combatir la universalidad de todo modelo social con la anarquía hedonista basada en el cuerpo.

Cómo trabaja nuestro filósofo: en más de un sentido los filósofos buscan lo que sirve de base a todo pensamiento o institución, están empeñados en encontrar el último fundamento de conocimientos y saberes. En el caso particular de Onfray le interesa volver a la filosofía como una sabiduría para la vida. La filosofía debe enseñarnos a vivir felices y lo más placenteramente posible. Onfray desmonta los múltiples saberes, usa la genealogía de Nietzsche, y al igual que éste, descubre que

tras los conocimientos y saberes subyace lo irreductible: el cuerpo. La lectura que realiza de los diferentes filósofos y sistemas filosóficos es considerando el cuerpo como el punto central e invariable de todo pensamiento. Estas lecturas críticas (genealógicas) le permiten descubrir que la historia oficial olvidó el cuerpo y, además, ocultó a los pensadores que lo abordaron positivamente.

La vida sólo se da en el cuerpo, no hay vida separada del cuerpo. Cuerpo es la entidad biológica que es cada ser vivo, fuera de eso no hay vida. La filosofía nos debe indicar cómo vivir conservando en el mejor estado nuestro cuerpo. La promesa de vida separada del cuerpo es una ficción infantil. Vida eterna y Dios son ficciones unidas que atentan contra la vida biológica concreta, irreductible e insuperable. Considerar el cuerpo como el eje fundamental de toda reflexión nos conduce a rescribir la historia, es llevar a cabo la propuesta de Nietzsche: la transvaloración de todos los valores. Es en ese sentido que Onfray propone una era post-cristiana, post-platónica.

Onfray no trata de probar lo afirmado por Nietzsche y otros pensadores, toma como base lo alcanzado por ellos, su tarea es dar los elementos para construir un mundo que tenga por eje la vida y para ello ha emprendido una crítica feroz a todo lo platónico, incluyendo sus versiones populares: el cristianismo y toda religión.

Ante los comentarios que califican nuestros tiempos de ateos y materialistas, entregados al culto del cuerpo, Onfray considera que estamos en una etapa nihilista, atada a los principios del platonismo popular, llenos de múltiples modelos, al igual que las ideas platónicas, nuestras vidas y cuerpos no son más que pálidas sombras que se esfuerzan por cumplir con las medidas del modelo. Estamos en un mundo donde todo está predeterminado, desde

**“CUERPO ES LA ENTIDAD BIOLÓGICA QUE ES CADA SER VIVO, FUERA DE ESO NO HAY VIDA. LA FILOSOFÍA NOS DEBE INDICAR CÓMO VIVIR CONSERVANDO EN EL MEJOR ESTADO NUESTRO CUERPO”.**

los impulsos erráticos de nuestra conducta hasta el modo y forma en que debemos morir; la angustia de vivir conforme a los programado, de cumplir con los estándares establecidos por la reglas del mercado, el riesgo permanente del fracaso, de no vivir la vida soñada según los cánones de la publicidad. Todo ello constituye el corazón de nuestro nihilismo, permanente angustia por ajustarnos a modelos predeterminados. Nuestro filósofo propone combatir toda forma de platonismo. Frente a lo divino habría que hacer un ateísmo militante, que lo desnude plenamente en su oposición a la vida.

Gilles Deleuze en su libro: *¿Qué es filosofía?* Muestra constantes que se han dado a lo largo de la historia de la filosofía: conceptos, planos de inmanencia, personajes conceptuales y geofilosofía. Onfray recurre en el tejido de su pensamiento a esta plataforma deleuziana y nos proporciona los elementos de persuasión a través de ellas. En este momento sólo mencionaré los personajes conceptuales que le ayudan a externar los prototipos o modelos que debemos seguir en nuestras reflexiones. Podría afirmar que hay tres categorías a grandes rasgos:

1. Figuras que encarnaron hombres históricos. En su libro: *La escultura de sí mismo*. Por una moral estética nos presenta la figura conceptual del *Condotiero*, personaje renacentista, hombre de armas dispuesto a defender a quien pague lo justo para ello, es lo que se conoce como un mercenario. Ligado a éste le gusta la figura del *Dandy*, personaje bohemio y seductor, que gusta del buen vestir y comer, que vive la vida de manera ligera y todo se agota en el placer inmediato del instante. Otra figura que agrada a nuestro filósofo es la propuesta por Jünger: el *anarco*, personaje irreverente ante el poder y

escéptico de los proyectos de liberación, conocedor de su individualidad y responsable de sus acciones.

2. Hombres que se convirtieron en figuras, en cuyo entorno giran propuestas filosóficas de gran originalidad: En su libro *Teoría del cuerpo enamorado* expone detalladamente la propuesta de Epicuro, da sentido a los textos con las múltiples anécdotas que se conservaron de este pensador, elementos que le permitir construir conceptos como el de libertinaje, fidelidad nómada, etc., entre otros. En su libro *Cinismos* comenta las diversas anécdotas que se conservan de Diógenes de Sinope y otros pensadores cínicos, subraya su permanente ironía ante las propuestas del platonismo.
3. Es común encontrar permanente referencia a figuras de animales que cumplen funciones similares a seres mitológicos: el *pez masturbador* de Diógenes es referido para exhibir la moralina sexual introducida por el influjo platónico en la sociedad, a ello asocia las múltiples anécdotas donde el filósofo cínico manipulaba públicamente sus genitales o el exhibicionismo de Hiparquía. En oposición a esta figura está la usada por el cristianismo: el *elefante monógamo*, según Onfray la intención es mostrar como el elefante siente vergüenza de su sexualidad, ocultándose para copular, porque sabe que la única función es la procreación y no el placer. Con ello nuestro pensador presenta la continuidad del mito narrado en el *Banquete* de Platón sobre la búsqueda permanente de la media naranja. La monogamia está naturalmente dada en el ser perfecto, al ser mutilado de su otra mitad el hombre busca su otra parte, de ahí que pruebe con múltiples parejas; como el elefante posee este saber reserva su deseo sólo para la procreación.

- (2008a): *La comunidad filosófica*. Manifiesto por una Universidad popular; Barcelona; ed. Gedisa; trad. Antonia García Castro.

- (2008b): *Teoría del cuerpo enamorado*. Por una erótica solar; Valencia; ed. Pretextos; trad. Ximo Brotons.

- (2008c): *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*; Barcelona; ed. Anagrama; trad. Luz Freire.

- (2009): *La escultura de sí mismo. Por una moral estética*; Madrid; Ed. Errata natura-UMadrid; Trad. Irene Antón.

- (2009a): *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*; Buenos Aires; Ed. Paidós; Trad. Alcira Bixio.

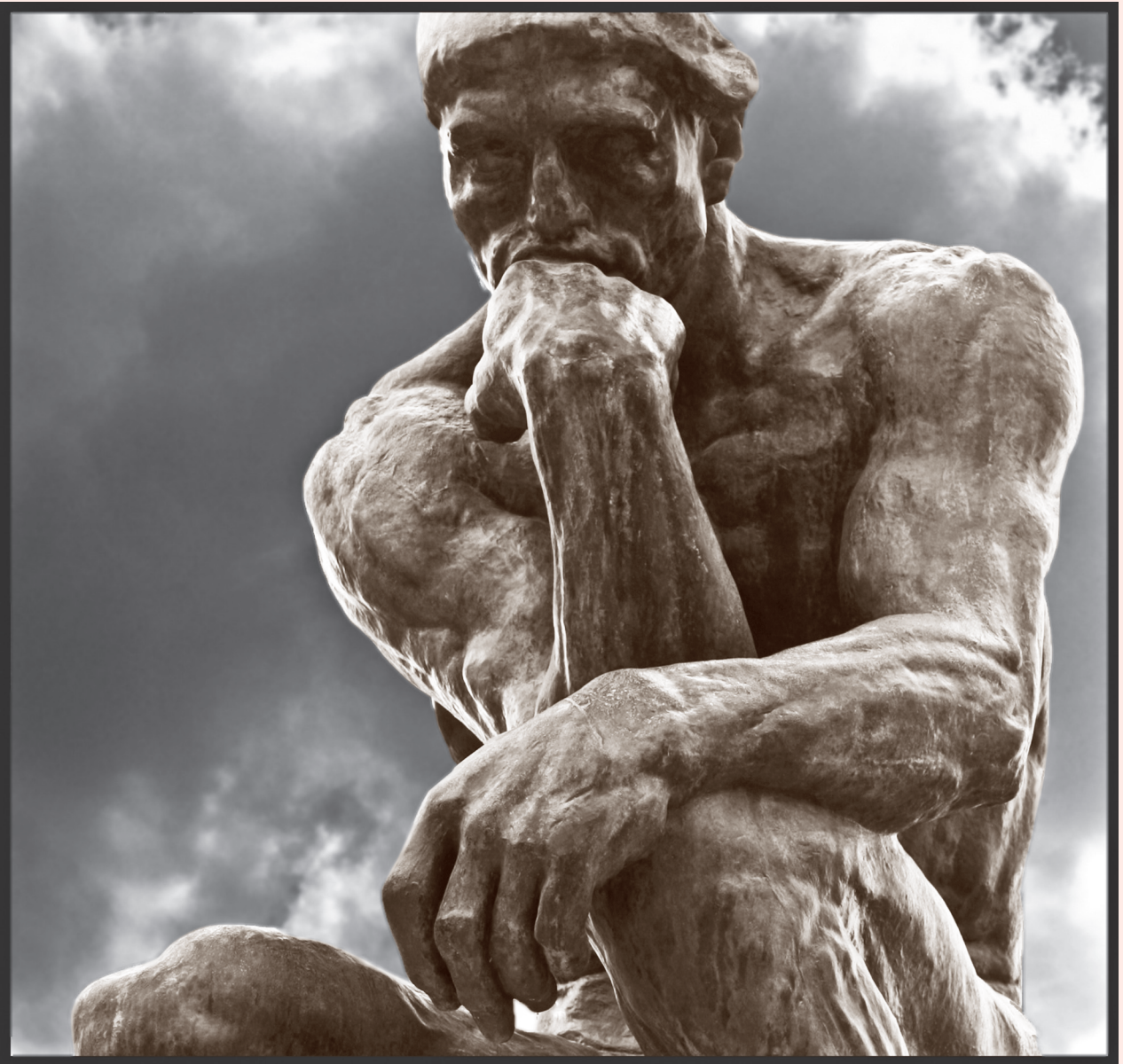
Entre los múltiples cambios que trajo la modernidad a la vida cotidiana del hombre, que la filosofía impulsó y fomentó, uno de los más importantes, fue convertir la conciencia de cada uno en el tribunal de deliberación entre el bien y el mal; lo que implicó liberarse de patrones impuestos institucionalmente, que tenían por fundamento, en su versión más acabada, viejas filosofías del pasado. Esta liberación quitó todo privilegio a los filósofos de proporcionar una sabiduría que orientara la vida cotidiana. El filósofo es tan sabio e inepto en asuntos de vida como cualquier ciudadano. La filosofía reforzó su aspecto técnico alejándose cada vez más de la vida cotidiana. Hoy, “los profesionales de la filosofía”, como cualquier otro trabajador especializado, cumplen con su jornada de trabajo, atienden problemas reconocidos por sus colegas con métodos altamente sofisticados, incluso aquellos asuntos que son cotidianos al hombre común, quien se ve imposibilitado a hacer uso de estos saberes sofisticados del filósofo. Este fenómeno ha propiciado que los filósofos no sientan ningún compromiso con sus principios filosóficos, más allá del estrictamente profesional que es de su competencia. Filosofía y vida son asuntos ajenos.

Onfray propone que el filósofo retorne al sentido original de todo filosofar, vivir conforme a sus principios filosóficos. Inspirado en el viejo Epicuro adopta el cuidado del cuerpo, la finalidad de todo filosofar es fomentar y cuidar la vida, pero la vida encarnada en el cuerpo, no “la vida” descarnada y opuesta al cuerpo. Nuestro filósofo reconoce que la vida ascética de Epicuro obedeció a los múltiples padecimientos que aquejaron al filósofo, pero considera que no es opuesta a una vida

hedonista, que va más allá del consumo de pan y queso como hacia el maestro. Una vida plena es la que nos permite el máximo grado de placer, lo que implica un saber que controle excesos indeseados opuestos a la salud. Un cuerpo enfermo no contribuye a nuestra felicidad: comer, dormir, fornicar, beber, etcétera, deben darse en las proporciones que contribuyan a la felicidad y evitar enfermedades.

La vida humana plena se vive con la plenitud de lo propiamente humano. Onfray propone la edificación de sí mismo, tener una vida aristocrática alejada de toda moralina. Nuestro pensador considera que debemos alcanzar la etapa propuesta por Nietzsche, en la cual el hombre se abre a la posibilidad de ser un superhombre (sobre hombre). Ello recuerda la metáfora del animal de carga, la fiera y el niño; en este último todo es juego y construcción, levantarse cada mañana con alegría y jovialidad con la única meta de construirse a sí mismo, tal como un artista manufactura su obra.

De ahí, las figuras que asocia a este momento: el *Condotiero*, el *Dandi* y el *Anarco*. En oposición a las ideas asociadas tradicionalmente al *Condotiero*, Onfray gusta de su rectitud moral, el que se mantiene fiel a su ser, no engaña ni hace falsas promesas; conocedor del mundo y los modales más refinados, pero dispuesto a batirse y entregar su vida en el campo de batalla, no obedece a nacionalismos, ni se encomienda a ningún santo, simplemente confía en sí y en sus compañeros de batalla. Sus enemigos al igual que él se conducen por un código propio, ajeno a toda moralina y es un caballero con las damas. Gusta del arte y de la buena mesa, además de conducirse con modales viriles pero refinados. En el caso del *Dandi*, Onfray gusta de su buen vestir, la elegancia de su persona, de su entrega a los placeres efímeros, de su fidelidad nómada en el amor, de su refinamiento cultu-



ral. Onfray toma un personaje de Jünger: el *Anarco*, para ejemplificar la conducta del contestatario al poder establecido, actitud rebelde a los modos de vida impuestos que frente a ello edifica su vida en extrema originalidad. En suma, para nuestro pensador la filosofía debe construir las bases para vivir la mejor de las vidas posibles.

El término *libertinaje* carga una serie de significados negativos. Onfray lo usa para resaltar el proceso de liberación de la moralina institucionalidad y no para pensar en una vida de desenfreno y exceso.

Liberarse es pensar lo propio al cuerpo y la vida, sin privarse del máximo de placer posible para sí y para el otro. Es un libertinaje responsable del placer propio y ajeno.

La ética hedonista es la responsabilidad por alcanzar el máximo placer posible, partiendo del cuerpo. Para ella se vuelve imprescindible luchar contra los modos de vida impuestos por el mundo de consumo que dañan o perjudican la vitalidad corporal. Supone que no debemos oponer a este modelo platónico otro que lo sustituya, debe ser una conversión individual, como

---

- (2009b): *La inocencia del devenir. La vida de Friedrich Nietzsche*; Barcelona; ed. Gedisa; trad. Alcira Bixio.

- (2009c): *El sueño de Eichmann. Un Kantiano entre los nazis*; Barcelona; ed. Gedisa; trad. Alcira Bixio.

- (2009d): *Los libertinos barrocos. Contrahistoria de la filosofía III*; Barcelona; ed. Anagrama; trad. Marco Aurelio Galmarini.

- (2010): *Manifiesto arquitectónico para la Universidad popular. La comunidad filosófica. Una máquina de transportar la voz*; Barcelona; Ed. Gedisa; Trad. Alcira Bixio.

- (2010a): *Los ultras de las Luces. Contrahistoria de la filosofía IV*; Barcelona; ed. Anagrama; trad. Marco Aurelio Galmarini.

- (2011): *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión*; Barcelona; ed. Anagrama; trad. Marco Aurelio Galmarini.

- (2011a): *Freud. El crepúsculo de un ídolo*; México DF; ed. Taurus; trad. Horacio Pons.

acto anárquico que libere de raíz de toda forma preestablecida. Romper reglas de un deber ciego por un deber a favor de la vida. Cada ser humano debe ser un artista para sí mismo, debe atender su vida como una obra de arte llena de sentido y originalidad.

Nos propone evitar las imitaciones y partir de nuestra vida que es única e irrepetible. Pareciera llegar a un solipsismo, quedar atrapado en el egoísmo que se repliega sobre sí. Pero no es el caso, el otro es imprescindible para alcanzar la auténtica originalidad, nos propone ser fiel al otro cuidando de su singularidad, para lo que debemos dejarlo en libertad total, la más absoluta de las libertades. El amor, la amistad y el respeto, se deben dar en una fidelidad nómada, brindarse en cada instante, sin pensar en el futuro ni el pasado, dar de manera plena lo mejor de nuestra persona al otro. Dice: prestar nuestro cuerpo al otro y tomar el suyo sin violar su libertad.

Michel Onfray nos propone revolucionar la vida política con las pequeñas acciones de nuestras vidas, oponernos a los modelos e instituciones, no sustituirlos por otros. El cambio deber ser un acto de contrapoder al poder establecido, mostrar lo absurdo de los modelos frente a la vitalidad de nuestro cuerpo.

**“EL FILÓSOFO ES TAN SABIO E INEPTO EN ASUNTOS DE VIDA COMO CUALQUIER CIUDADANO”.**

Los textos de Onfray están escritos de manera ligera, no se requiere conocimientos previos para seguir la temática desarrollada, fueron escritos para el gran público. Pareciera una serie de opiniones vertidas a manera de ensayo, pero guardan sistematicidad. No será extraño encontrar una exposición biográfica del autor en la introducción de sus textos, aspectos relevantes para su filosofía. Hay narraciones de su vida que parten de su estancia en el vientre materno a la etapa previa al internado salesiano, cargadas de la nostalgia por la separación e indiferencia de la madre. En otra presentación narra su vida en el internado, lleno de vicios y reglas absurdas; la discriminación que vivió por

la pobreza y los reproches de los religiosos a la vida intelectual. En una tercera habla de su incorporación como trabajador al viejo establo, donde trabajaban su padre y madre

procesando lácteos. La avaricia del patrón incentivó su rebeldía, que sin el menor decoro le propuso mejorar su paga para que colaborara en el control del establo y ayudara con quienes renegaban y gruñían por los bajos salarios.

Posiblemente lo que se ha leído en esta pocas líneas deje inquietudes y elementos para reflexionar sobre la vida.

# PRESENCIA E INMORTALIDAD<sup>1</sup>

GABRIEL MARCEL

\* Gabriel Marcel nació el 7 de diciembre de 1889 en París (Francia). Recibió clases de Charles Péguy, Jacques Maritain y Henri Bergson. Se convirtió al catolicismo en 1929. Practicante de un socratismo cristiano, entre sus obras se pueden mencionar *Diario metafísico* (1927), *Ser y tener* (1935); *Homo viator* (1944); *El misterio del ser* (1951). Falleció el 8 de octubre de 1973.

Cada uno de nosotros puede tener en ciertas horas la sensación de que el mundo está organizado de forma que solo puede despertar en nosotros la tentación de la desesperación, y desde el momento en que esta tentación se ha presentado verdaderamente parece que de todas partes surgen iniciativas para reforzarla. Esto es lo que quise decir cuando escribí alguna vez que estamos asechados por la desesperación.

Pero no hay que dejarnos llevar por estos tiempos, que son los de la fatiga o del desánimo, aunque, por desgracia, en ocasiones estas horas se presentan con una lucidez implacable. En momentos similares que ahora recuerdo, me parece que súbitamente rechacé o rompí el velo de las ilusiones animadoras que me cubrían; para mí la vida es un esfuerzo por librarse de una existencia insoportable. Digamos que, bruscamente, la vida me presenta un rostro petrificante de Medusa, y este poder fascinante parece poner a su servicio mi voluntad de rectitud, mi voluntad de no dejarme engañar. Es la hora del pesimismo trágico. Por supuesto, esto puede desembocar, en

rigor, en una filosofía del heroísmo, pero también puede llevar al suicidio o bien, a la abdicación de un ser que se siente derrotado en presencia de un mundo escandaloso.

Podemos decir, de manera muy general, que yo me propuse en mi obra buscar, si es posible, sin caer en la mentira, resistir a esta fascinación, una manera de decapitar la medusa. En este sentido con mucho gusto diría que, si el tipo de héroe mitológico para Sartre es Orestes, a mí me parece que es Perseo. Esto lo digo a grandes rasgos, sin preguntarme qué es lo que pasa con Andrómeda. Pero lo importante es precisar qué es para mí la auténtica figura de la desesperación. No pretendo aquí analizarla psicológicamente, pero sí preguntarme sobre lo que sería esencialmente desesperante. Puede ser que no se trate en lo más mínimo ni de una idea, ni de una representación. Es algo híbrido. Es una idea que está en vías de transformarse en representación, o, puede ser, al revés. La imagen de la sucesión de las generaciones, con ideas relacionadas a lugar y función, es aquí determinante. Con gusto concretizaré esto evocando la tristeza sin nombre que

1. Traducción de Luis Armando Aguilar y Reginaldo da Silva del original: *Présence et immortalité*, Editorial París, Flammarion 1959, Serie Homo Sapiens, pp. 245-262. Frecuentemente cuando se traduce un texto no deparamos con expresiones idiomáticas que difícilmente tendrían sentido traducirlas literalmente, por lo tanto, ciertas expresiones fueron sustituidas por expresiones de mismo sentido en español. Con todo, se ha buscado la mayor fidelidad al pensamiento de Marcel, de carácter poco lineal y lleno de matices. Nota de los traductores. Agradecemos la colaboración de Agustín Cantú Drauillet y de Julio Cesar Aguilar Reséndiz en la revisión del texto.



surge en mí, en notables estudios, que son peor, en mi opinión, que las tumbas de un panteón, tal vez porque los documentos se nos presentan como un sustituto irrisorio haciendo muecas de perennidad.

Es bastante posible, en lo que a mí toca, que estas imágenes no contengan para mí ese sentido propiamente desesperante porque afectan en mi persona a un ser traumatizado en la infancia por la muerte de otro, por la desaparición de mi madre, que ocurrió cuando tenía yo cuatro años. No dudo en afirmar que mi vida en su totalidad y la vida misma de mi espíritu

se desarrollaron bajo el signo de la muerte de otro. Y allí está el origen remoto de la controversia que habría de ponerme en conflicto con León Brunschvicg, en el congreso Descartes, en 1937; cuando él me reprochó dar más importancia a mi propia muerte de lo que él atribuía a la suya, yo le respondí sin dudar: lo que cuenta no es mi muerte o la suya, sino la de aquél que amamos. En otras palabras, el problema, el único problema esencial, es plantear el conflicto entre el amor y la muerte. Si hay en mí una certeza inquebrantable, es que un mundo abandonado por el amor no

puede más que ser tragado por la muerte, pero también, que ahí donde el amor persiste, ahí donde triunfa todo lo que tiende a degradarlo, la muerte no puede no ser vencida definitivamente.

Esencialmente, es dentro de estas perspectivas en donde deberían ser consideradas las reflexiones que propuse alguna vez sobre la esperanza, y que son en realidad el corazón de toda mi obra. Ciertamente, no es mera coincidencia - y fue durante la guerra, durante una conferencia hecha en Lyon, en Fourvière al inicio de 1942, si no me equivoco- que haya desarrollado esta fenomenología de la esperanza. El Padre de Lubac, a quien yo ya había visitado algunos meses antes, me había invitado a ir para dar una conferencia delante de todo el Escolasticado de Fourvière<sup>2</sup>, yo respondí sin dudarle: ¡Sí! Hablaré sobre la esperanza. La esperanza, por supuesto, significaba ante todo aquella esperanza de liberación, y mis pensamientos se dirigieron ante todo a los innumerables prisioneros en los campos de Alemania. Pero no hace falta decir que yo no podría hacer abstracción de una segunda resonancia metafísica de un problema tal, y que hacía falta encontrar la articulación entre la esperanza de liberación y la esperanza en la inmortalidad. Toda esta búsqueda no puede articularse sino a partir de esto que me ha parecido como descubrimiento: el de la diferencia, a veces ignorada, aún entre los más grandes, entre el deseo y la esperanza.

El deseo es por definición egocéntrico y tiende a la posesión. El otro no es considerado sino en relación conmigo, solamente en cuanto a los placeres que me puede dar, si estoy deseoso de ellos o, simplemente, en relación a los servicios

que me puede ofrecer. La esperanza, por el contrario, no es egocéntrica: esperar, he escrito en *Homo Viator*, es siempre esperar por nosotros. Digamos que la esperanza nunca es el estado de vacilación que puede ser expresada por medio de un “quisiera que”; ella implica una garantía profética que es realmente su armadura, y que impide el deshacerse, ante todo, el deshacerse interiormente, pero también, el renunciar, es decir, abdicar o degradarse. Cómo no recordar aquí los admirables acentos encontrados por Peguy<sup>3</sup> para celebrar la esperanza en el *Pórtico de la Segunda Virtud*. Pero el papel del filósofo es hacer pasar al plano del pensamiento elaborado eso que aquí no es más que saber pre-científico y canto.

En el prefacio, publicado con el título, *La Palabra es de los Santos*, que yo escribí para el bello drama de Madeleine Deguy, *Las Condenadas*, hice una observación de que el solo hecho de que los hombre puedan enfrentar la muerte por una idea, sin que una esperanza personal los sostenga, puede, por sí mismo, poner esta vocación por encima de toda contestación absoluta, [vocación] a través de la cual el hombre trasciende la naturaleza y manifiesta su irreductible singularidad. Desde este punto, añadía yo ¿No podríamos decir que si el creyente adelanta al no creyente en el camino del conocimiento y del amor, el no creyente bien podría llevar a cabo, en relación a su émulo, un avance en el orden de la voluntad y del riesgo? Ni que decir tiene, por lo demás, que esta oposición del creyente y no creyente, corresponde a una mirada esquemática que no es ni puede ser totalmente adecuada a la realidad. El creyente nunca es totalmente creyente del

2. Marcel se refiere al padre Henri de Lubac, sacerdote jesuita fundador de la llamada “Nouvelle Theologie”, quien más tarde sería cardenal, y al grupo de estudiantes de filosofía y teología de los jesuitas en Francia (N.T.).

3. Marcel se refiere al poeta y pensador francés, Charles Peguy (1873-1914) considerado como el iniciador de una renovación cristiana, defendió una mística a la vez católica, francesa y republicana (N.T.)



todo, es imposible que no conozca las horas de incertidumbre y angustia, donde se une con el no creyente; y por el contrario, éste puede estar animado por una creencia que lleva en sí, que lo sostiene, pero de la que es incapaz de tomar conciencia plenamente. Este es un tema constante tanto en mis escritos filosóficos como en mi teatro: en cada uno de nosotros existe una imposibilidad de saber exactamente lo que se cree y de lo que se vive.

Pero en estas condiciones, la función del filósofo consiste, por una suerte de nueva mayéutica, en sacar a la luz de la reflexión las implicaciones de la vida pensante y, diría aún más, de la vida creyente, que por lo general permanece en una penumbra de donde no puede sacarnos la conciencia. Es con este propósito que yo utilicé el término mayéutica, que responde bien al aspecto socrático de mi pensamiento, y sobre el cual he puesto el acento en el prólogo del *Misterio del Ser*.

Un filósofo ruso de entre mis amigos, que me parece extrañamente en sintonía con mi pensamiento y a quien le hablé de esta nueva mayéutica, me dijo: Sí. Es un hijo de la eternidad a quien se intenta de hacer venir al mundo. La expresión, que, en un primer acercamiento, me sorprende un poco, al reflexionarla, me parece convenir exactamente a lo que está aquí en cuestión. Pero ¿Quién es entonces este hijo de la eternidad?

Se trata, en última instancia, del ser en mí, que, sin poder llegar del todo sobre la tierra se orienta a liberarse de las categorías referidas al *tener*, - categorías del deseo, del amor propio, del miedo. Pero también se reconocerá fácilmente que esto se relaciona con nuestro propósito hasta que se haya visto que estas categorías, en última instancia, están centradas en mi cuerpo. Aquellos que, al menos poco, están familiarizados con mi *Diario metafísico* saben que en el desarrollo del pensamiento,

que fue el mío, desde el final de la primera guerra, mi cuerpo se me ha presentado como el refugio del Tener, siendo caracterizado este reparo por una ambigüedad esencial, o si se quiere, por una tensión interna. Esto se aplica a todo tener: aquello que poseo se hace en cierto sentido, parte de mí, y esto se traduce en el desgarramiento que siento cuando algo que yo poseía me es arrancado en cualquier forma. Pero en otro sentido, lo que yo poseo realmente no forma parte de mí, ya que puedo perderlo sin dejar de existir o de ser yo mismo. Esta contradicción no es, sin embargo, más que la expresión, bastante esquematizada, de una situación de vida muy compleja, de la que estas categorías no permiten dar cuenta exactamente. Pero, como he dicho, mi relación con mi cuerpo presenta ya el máximo de esta singularidad y de esta duplicidad: por una parte, me inclino a tratar a mi cuerpo como algo que poseo, y de lo que puedo disponer de una forma u otra; pero por otra parte, y más profundamente, mi cuerpo se resiste a ser tratado de esta manera, y esa resistencia se expresa por medio de esta afirmación filosófica muy oscura, pero que es como una protesta que proviene del fondo de mí mismo: mi cuerpo no es algo que tengo, yo soy mi cuerpo.

El significado de esta frase no puede ser dilucidada más que negativamente. Decir *yo soy mi cuerpo*, significa, ante todo: yo no soy capaz de definir cualquier tipo de relación que uniría a estas dos palabras: por una parte yo, por otra, mi cuerpo. Por ejemplo, no puedo decir: mi cuerpo es mi instrumento, o más bien, puede serme cómodo representarlo así, pero una reflexión más profunda me muestra que en última instancia, esta reflexión es falsa, porque la noción de instrumento me vuelve a remitir al cuerpo, dado que todo instrumento es una cierta extensión de los poderes del cuerpo y, por lo tanto, si yo los trato como instrumentos, me embarco en



una regresión infinita. Yo soy mi cuerpo es en realidad una afirmación–centro, una afirmación fundamental que sólo puede ser parcialmente iluminada de acuerdo con las perspectivas que, de cuando en cuando, puedo adoptar, pero sin que ninguna de ellas sea admitida exclusiva o definitivamente. Esto es lo que tengo a la vista cuando hablo de un misterio de la encarnación en un sentido que no tiene absolutamente nada de teológico.

Intentemos ahora establecer una conexión entre estos puntos de vista generales y el análisis fenomenológico de la supervivencia. Al parecer, se puede plantear en principio, que, cuanto más estrictamente posesiva ha sido la relación que me ha unido a otro ser, tanto más deberá asimilarse su desaparición a la pérdida de un objeto. A decir verdad, el objeto perdido de hecho puede ser encontrado bajo ciertas condiciones excepcionales, pero no se le puede atribuir ningún carácter presencial. Por

lo demás, más adelante habrá lugar para profundizar en lo que significa justamente presencia.

Pero la situación cambia si aceptamos una excelente distinción hecha por el psiquiatra ginebrino, el Dr. Stocker, cuando mi amor no es posesivo, sino oblativo. Detengámonos un momento sobre esta distinción. Será apropiado decir que el amor posesivo es autocéntrico, mientras que el amor oblativo es heterocéntrico. También se une aquí, de algún modo, la famosa distinción del teólogo sueco Nygren, entre eros y ágape. Pero en mi línea de investigación tal vez deberíamos añadir lo siguiente: el amor humano –y esta palabra debe ser tomada en un sentido suficientemente amplio como para aplicarse también a la amistad, a la *philia* – comporta una reciprocidad bastante profunda en virtud de la cual el heterocentrismo se hace doble, dado que cada uno se convierte en centro para el otro. Así se crea una unidad

que no es menos misteriosa que la que he mencionado a propósito de la encarnación. Por lo demás, es en la articulación de estos dos misterios en donde se ubica el misterio de la generación.

Pero nos preguntarán ¿la idea de la presencia no es así peligrosamente ambigua? ¿De qué presencia se trata? Al titular su texto *Presencia e inmortalidad*, usted parece evocar una presencia trans-subjetiva, una presencia real del ser amado más allá de la muerte. Pero por otra parte, al hacer intervenir la distinción entre amor posesivo y amor oblativo ¿no se quedaría en un ámbito interior a la conciencia del sujeto? Lo que quizá usted llega a mostrar es que el ser que yo he perdido me seguirá siendo interiormente presente de manera mucho más íntima si yo le he dedicado este amor oblativo, que si solo lo he amado para mí y de forma posesiva. Pero ¿es posible ir más lejos y pretender que esta presencia no es solamente del orden del recuerdo, que ella es real? Allí está la cuestión crucial cuya dificultad no es posible subestimar. Me parece apropiado traer a colación lo que he llamado la reflexión segunda, es decir, obligar a aquél que formula la objeción a liberar el postulado que esto implica. Consiste en aplicar al campo de la presencia categorías relacionadas con el mundo de la percepción y la objetividad. Es justamente de estas categorías de las que, he pensado, hacen falta liberarse.

En el profundo estudio que ha dedicado a mi pensamiento, el filósofo italiano Pietro Prini, lo ha calificado de “metodología inverificable”. Es exacto que desde mis primeros escritos –me refiero aquí a los textos inéditos de 1912 y 1913– mi preocupación ha sido definir un inverificable positivo y concreto, y mostrar que él era el resorte del amor y la fe. Sin duda hoy no usaría más el término de lo inverificable, a condición de que éste, dentro de mi forma actual de ver las cosas, tuviese por contra-

parte una verdad entendida en el sentido muy estricto que le es dado a esta palabra en las ciencias de la naturaleza. Pero lo que queda a través de estos cambios que han surgido en la terminología es la idea de que para acercarse a la presencia tenemos que superar la noción que nos formamos de un objeto cualquiera y de sus condiciones estructurales.

Para borrar la diferencia de registro espiritual que separa al objeto de la presencia, en *El Misterio del Ser* ya he dicho que conviene tomar como punto de partida algunos experimentos muy simples e inmediatos, pero que hasta nuestros días los filósofos siempre han tendido a descuidar. Podemos, por ejemplo, tener el sentimiento muy fuerte de que alguien está allí en la sala, justo al lado de nosotros, alguien a quien vemos y oímos y que podemos tocar, y que, sin embargo, no está presente, que está infinitamente más lejos de nosotros que un ser amado que está a millares de distancia, o incluso ya no pertenece a nuestro mundo. ¿Qué es exactamente esta presencia que hace falta aquí?

No sería exacto decir que no podemos comunicarnos con este individuo que está ahí muy cerca de nosotros, porque él no es ni sordo ni ciego, ni imbecil. Entre nosotros está asegurada una cierta comunicación material, pero solo material, del todo comparable a la que se puede establecer entre dos estaciones distintas: la de un emisor y la de un receptor. Sin embargo, lo esencial hace falta. Se podría decir que se trata de una comunicación sin comunión y que, por lo mismo, es una comunicación irreal. El otro escucha las palabras que digo, pero para mí, él no me escucha, e incluso yo puedo tener una impresión dolorosa que estas palabras, tal como él me las reenvía, tal como él me las refleja llegan a ser irreconocibles para mí. Un fenómeno singular se interpone de este modo entre el otro y mi propia realidad, me hace en cierta manera

extraño a mí mismo, en cierta forma dejo de comprenderme y, a fin de cuentas, ya no me adhiero más a mis propias palabras.

Pero, por el contrario, puede llegar a ocurrir que el otro, si yo lo siento presente, me renueve de alguna manera internamente; esta presencia es entonces reveladora, es decir, me hace ser más plenamente yo mismo de lo que sería sin ella. Esa experiencia, que he hecho cientos de veces, es una de las más misteriosas que puede haber, y me parece ser una de aquellas a las que el filósofo jamás ha prestado atención. Podríamos decir que lo es en el mejor sentido existencial. Porque no es tal como dice el otro, el contenido de sus palabras, lo que ejerce esta acción estimulante sobre mí: es él mismo diciéndolas en tanto que mantiene sus propias palabras por medio de todo lo que él es. Pero hace falta subrayar, por otra parte, que estas experiencias presentan un carácter esencialmente gratuito: y, ciertamente, no tomo esta palabra aquí en la acepción devaluada, que uno cree conferirle, cuando se habla por ejemplo de acto gratuito; aquí, gratuito implica gracia, es decir, algo, al menos negativamente, que está más allá del saber hacer, más allá de cualquier técnica que se pueda enseñar. Obviamente, resultará del todo evidente que es quimérico enseñarle a alguien el arte de hacerse presente a los demás: apenas si se puede enseñar más que a hacer gestos y muecas. Este arte en realidad es una gracia, y por el contrario, es una desgracia no poseerlo.

Pero insistir sobre el carácter no objetivo de la presencia no equivale a decir que ella es subjetiva. En realidad, de lo que hay que hablar aquí es de intersubjetividad. Sólo que la significación de éste término siempre corre el riesgo de ser desconocido debido a que el mundo común de la acción

es el de los objetos, por eso se está expuesto a interpretar la intersubjetividad como una transmisión portadora de un contenido objetivo e independiente de quienes lo transmiten. Pero esto no es más que una interpretación deformante de algo que no se puede expresar absolutamente en tal lenguaje. La intersubjetividad es esencialmente abierta.

A menudo he dicho que la distinción introducida por Bergson entre abierto y cerrado en *Las dos fuentes de la moral y la religión*, presenta sin duda una importancia aún más grande de lo que él creyó. Pero sería importante profundizar en ella y sacar a luz las implicaciones. Éstas, me parece, no se esclarecen más que en una filosofía de la luz. Tomo aquí esta palabra en un sentido muy cercano al que se le da en el evangelio según San Juan, pero especificándola en las perspectivas que ahora son las mías<sup>4</sup>, que es lo único que no es solamente posible, sino necesario, permanecer de entrada más acá de la Revelación propiamente dicha, o más exactamente, mantenerse en zonas que aparecen a la luz de la teología, siendo sin duda alguna como irradiadas por ella, pero sin que uno se vea necesariamente obligado a tomar conciencia explícita del foco central de esta Revelación. Bien puede, por ejemplo, hablarse de la luz del conocimiento, y aún diría que se está obligado a hacerlo: de lo contrario la propia Epistemología se seca y se desnaturaliza. Pero evocar esta luz como cierto paliativo de la reflexión, no es necesariamente remontarse hasta su fuente.

La intersubjetividad, se podría decir, es el hecho de estar juntos en la luz; y aquí como siempre puede ser que sea procediendo de forma negativa como sea posible aproximarse a la esencia positiva, hacia la que se intenta orientar la reflexión. Si en

4. Esta expresión pone de manifiesto la voluntad de Marcel de no atribuir a su pensamiento título de propiedad en el sentido de "mi pensamiento", que equivaldría a la lógica del "tener" que él rechaza tajantemente. (NT).

presencia del otro estoy lleno de reservas sobre su asunto, o lo que viene a ser exactamente lo mismo, le paso mis reservas desde mi perspectiva, es del todo evidente que no estamos juntos en la luz. Me hago sombra a mí mismo. Como de golpe, el otro deja de serme presente y, recíprocamente, yo ya no puedo estar más presente para él.

Me parece que estas observaciones pueden ayudar a esclarecer lo que quise decir cuando propuse la necesidad de trascender las categorías de la objetividad. Por ejemplo las que se ponen en juego cuando un médico examina a un enfermo. Que quede claro que dejo a un lado el caso del psiquiatra que presenta dificultades particulares. Sin embargo, no se puede disimular que el paso de tales observaciones a la cuestión que nos ocupa no se puede dar fácilmente: aquí, una vez más, es necesario prever una fuerte objeción. “En los casos de los que usted ha hablado, se me dirá, el sentimiento de la presencia y no presencia, a pesar de todo, está sus-tentado por una relación estrictamente objetiva. El ser que me está presenta está ahí, está objetivamente ahí ¿No es arbitrario y aún ilegítimo atreverse a hacer una disociación radical entre presencia y objetividad? ¿Y no está uno justificado de decir que dado que objetivamente el que ha fallecido ya no está más ahí – o lo que viene a decir lo mismo, que se reduce a las osamentas, o a un puñado de cenizas- al faltar esta base indispensable, la presencia se reduce a un sentimiento puramente subjetivo?” Pero la experiencia interrogada imparcial nos muestra claramente que es imposible atenerse a afirmaciones o a constataciones

tan sumarias. Un hecho tan riguroso como el de la telepatía basta para mostrar que existen modos de co-presencia irreductibles al tipo de yuxtaposición implicados en nuestro intercambio cotidiano con otras personas. Quienes más seriamente han reflexionado sobre la telepatía – pienso por ejemplo en Carrington, pero también en Price – han reconocido que tales fenómenos suponen un tipo de unidad específica entre los seres.<sup>5</sup>

Pero esto no es todo: una reflexión más profunda nos conduce a poner en cuestión el vínculo mismo entre presencia y objetividad. Haría falta traer a cuenta aquí otras experiencias que se sitúan en dimensiones muy diferentes de la vida espiritual; pienso en particular en la de creación, y más específicamente en la de creación dramática o musical. Es suficiente, por ejemplo, recordar la manera en que surge una idea melódica: ella se produce, se apodera de nosotros, ¿De dónde viene? ¿Viene de mí mismo o de otro lugar? Forma parte de la reflexión el reconocer que esta distinción carece aquí de todo significado. Ella supone, en efecto, una topografía ilusoria, porque en realidad carece de sentido el admitir que yo constituyo un territorio delimitado y en preguntarme si esta idea ha nacido o no en mi territorio, como sería el caso respecto del curso del agua que tiene su fuente más acá o más allá de tal frontera.

En realidad, la idea de un *yo-territorio* es una idea ficticia, a la que no aporta ninguna rectificación apreciable el introducir la noción de un subconsciente que sería como el complemento subterráneo o el sótano de este territorio. El idealismo, al

5. Marcel estaba familiarizado con prácticas como el espiritismo. Él mismo realizó ejercicios como médium utilizando la güjja, que le permitía prever situaciones. Este tipo de experiencias, como él mismo escribe en su autobiografía, le mostraron de una manera absolutamente directa e irrefutable el carácter positivo de ciertas experiencias que para mí hasta entonces no eran objeto más que de especulación. Cf. G. Marcel, *En camino ¿hacia qué despertar?* Autobiografía, Sígueme, Salamanca, 2012, p. 85. Junto con la experiencia musical y de creación dramática, estas experiencias influyeron en la comprensión de la importante distinción entre problema y misterio, así como de la intersubjetividad, de la que aquí se habla. N.T.

menos en sus formas subjetivas, desgraciadamente apela con mucha frecuencia a un mito de este tipo, sin el cual no se puede constituir el monadismo<sup>6</sup>. Y añadiría que la sorprendente mala voluntad, de tantos filósofos, auténticos o no, que se prueba de cara a los fenómenos metafísicos, tiende a hacer que se aferren a esta ficción, y que estos fenómenos presenten el interés capital de obligar a quienes los consideran honestamente a hacer que se rompan estos marcos.

Aquí se lleva a cabo una especie de confluencia entre la experiencia metafísica, por una parte, y una reflexión autónoma, por otra, [confluencia] que, naturalmente, cuestiona el nivel especulativo de la filosofía post-cartesiana, por cuanto ella está centrada en el *cogito*, tomado bajo su forma restrictiva— mientras que la crítica del *mí*, del *yo...* es la única que puede abrirnos las puertas de una metafísica liberadora.

Sin embargo, surge aquí una cuestión delicada: ¿Qué utilidad pueden tener las investigaciones metafísicas ahí donde se trata, no digamos aún de la inmortalidad, sino de la sobrevivencia? Desde el punto de vista mismo en el que me he fijado, esta cuestión adquiere aquí una agudeza extrema, dado que, si se estima que la experiencia nos puede instruir en este caso ¿No se corre el riesgo de restablecer de un golpe una cierta objetividad en el ámbito mismo en el que se hubiera querido que desapareciera? Creo que respondería algo parecido a esto: En primer lugar, no pienso que se pueda poner en duda la importancia de esta investigación para el problema de la sobrevivencia. Un cierto número de hechos precisos son difícilmente explicables fuera de la hipótesis de una entidad que sobrevive a lo que llamamos la muerte. Esta hipótesis es, después de todo, la más simple, la más económica. Tal vez lo que se

puede esperar lograr aquí es una verificación rudimentaria.

No nos quedaremos, sin embargo, en esta hipótesis. Pues bien, la presencia, tal como la he mencionado anteriormente, es supra-hipotética, ella da lugar a una seguridad invencible que está ligada al amor oblativo que se expresa por afirmaciones tales como: “Estoy seguro de que tú seguirás haciéndote presente a mí, y esta seguridad está ligada a el hecho de que tú no dejas de asistirme, de que tú me asistes, quizá de forma más directa de lo que podrías hacerlo cuando estabas en la tierra. Estamos juntos en la luz o, más exactamente, yo accedo a ella en los momentos en que me desprendo de mí mismo, o yo dejo de hacerme sombra a una luz que es tu luz: ciertamente. No pretendo decir que ahí donde tú estás sea la fuente, sino aquella en donde tú misma te expandes, aquella que tú has de reflejar o irradiar sobre mí”.

Añadiré que puede ser que esta seguridad invencible aún no se entregue por lo que soy, pero que es reforzada indirectamente por los hechos que son testimonios o, más exactamente, aberturas: aberturas en la prisión en donde yo me encierro tanto que me hipnotizar por el dato objetivo. Dije reforzar, no fundar. Aquí, como en otras partes, nos debatimos contra la ambigüedad de nuestra condición: la de un ser involucrado en el mundo de las cosas y del que participa pero que, por otra parte, trasciende este mundo y sabe que lo trasciende. Por otra parte, nos encontramos aquí con la articulación de la libertad y de la gracia que, para un pensamiento como el mío, se presenta como el pivote de la actividad espiritual. Este mundo que es el nuestro está estructurado de tal manera que puedo encontrar en torno a mí todas las razones para desesperar, para ver en la muerte la aniquilación y la miserable pala-

6. Marcel hace referencia a las mónadas de las que habla Leibnitz, unidades cerradas en sí mismas, “sin ventanas” abiertas al mundo exterior. N.T.

bra clave de la existencia incomprensible, en la que he sido incomprensiblemente precipitado. Pero para una reflexión más profunda, este mundo aparece al mismo tiempo como constituido de tal manera que puedo tomar conciencia del poder que me permite refutar estas apariencias, siendo la última de ellas la que ve a la muerte como realidad definitiva. En ello radica, por lo demás, el sentido de este vocablo: lo inverificable, al cual he recurrido.

La realidad o el alcance de la muerte no es independiente de la manera en que yo la juzgo. Sería necesario decir más bien que yo le doy cabida pero, añadiría, manteniéndome más acá de la Revelación y de la promesa de la Escritura, que la reflexión metafísica y, en cierta medida la experiencia metafísica, me permiten recoger los indicios susceptibles de conferir a este acto libre un mínimo de garantía del que tengo necesidad, porque sigo siendo el foco de una reflexión crítica y polémica, que, si no se supera a sí misma, está secretamente imantada por la desesperación y la nada. Estos indicios tienen una constitución suficiente para cumplir con su función; si fueran pruebas, mi libertad frente a la muerte quedaría como anulada, como llega a suceder con ciertos espíritus ingenuos, para los que la vida, lo mismo que la muerte, carecen de seriedad; y el sacrificio se ha vaciado de su grandeza trágica y última. Uno se encuentra aquí con el tema admirablemente desarrollado por Peter Wust: el del valor metafísico del riesgo, como condición

para que la existencia humana alcance su misteriosa especificidad.

Conviene, además, ir más lejos y subrayar que la idea de la inmortalidad supera infinitamente la de la sobrevivencia. Es imposible no desembocar aquí en la Teología propiamente dicha, de no remontarse a la fuente misma de toda luz, es decir, a Dios y a su amor por las criaturas. En virtud de ello uno se compromete más allá de una filosofía de la presencia propiamente dicha y se vuelve imposible no apelar al dogma, esclarecido por las revelaciones de los santos. Pero deliberadamente me he mantenido aquí más acá de una muralla



que la filosofía en cuanto tal no puede atravesar más que difícilmente.

A decir verdad no dudo que algunos no protesten contra una tentativa como esta, y que no cuestionen el valor y lo bien fundado de un pensamiento que se esfuerza por presentar ciertas aproximaciones concretas a la Revelación más allá de la objetividad. Digamos categóricamente que la imagen del puente, si se muestra inevitablemente del espíritu, debe ser rechazada, dado que no puede ser cuestión para el pensamiento filosófico propiamente dicho el incidir en nada dentro del ámbito de la Revelación. Sin embargo, insisto en pensar que es importante mostrar cómo la reflexión, ahí donde se despliega de acuerdo con todas sus dimensiones y se convierte en recuperadora, se dirige, en un movimiento irresistible, hacia una afirmación que la rebasa, pero que a fin de cuentas, la esclarece sobre ella misma y sobre su propia naturaleza.

# NACHLEBEN:<sup>1</sup> APOLOGÍA DE LA FILOSOFÍA COMO SOBREVIVENCIA DEL PASADO<sup>2</sup>

ROMMEL NAVARRO MEDRANO\*

\* Profesor del Instituto de Filosofía A. C. y de la Universidad de Guadalajara.

*“Der einzige Weg für uns, gross, ja, wenn es möglich ist, unachahmlich zu werden, ist die Nachahmung der Alten...”<sup>3</sup>*

Johann Joachim Winckelmann

*“Was verlangt ein Philosoph am ersten und letzten von sich? Seine Zeit in sich zu überwinden, ZEITLOS zu werden”<sup>4</sup>*

Friedrich Nietzsche

De mis palabras solamente podrían escuchar elogio y *laudatia* cuando la filosofía envuelve mis pensamientos. La libertad que ofrece el

pensamiento filosófico que se resguarda inmaculadamente entre las páginas de textos que se resisten a ser olvidados y que, en la biblioteca, aguardan su estancia en

1. Aby Warburg es, sin lugar a dudas, uno de los personajes más importantes del siglo XX. Hablar de él para presentarlo nos lleva a directamente a la afirmación: Padre de la iconología y de la iconografía, esto sin desacreditar la relevante grandeza de su obra cuya importancia y debate historiográfico europeo nutre las principales paginas de los estudios culturales del siglo XX. Su solo nombre invoca una legión al referirnos al Intituto Warburg que ha dado asilo, mediante importantes becas y proyectos de investigación, a grandes personalidades del ámbito filosófico como lo son Erwin Panofsky, Ernst Cassirer y el propio Ernst Gombrich. *Ebreo di sangue, Amburghese di cuore, d’anima fiorentino*, son las palabras que sintetizan en sentido pleno la más nítida imagen del gran creador del ATLAS MNEMOSYNE y de la más grandiosa colección de estudios de la iconografía del Quattrocento EL RENACIMIENTO DEL PAGANISMO: APORTACIONES A LA HISTORIA CULTURAL DEL RENACIMIENTO EUROPEO. Aby Warburg sigue de cerca un proyecto en el que se destaca fundamentalmente la relación que guardan los valores antropológicos de ritos, fiestas, costumbres e imágenes ancestrales y los profundos hilos de conexión entre la Antigüedad clásica y el arte de los pueblos primitivos mediante lo que él llamaría “memoria social”, expresando una explícita desconfianza ante los aspectos del mundo moderno que anulan el distanciamiento entre la psique humana, la naturaleza y sus imágenes simbólicas. NACHLEBEN, que bien pudiese ser traducido de una manera especial como SOBREVIVENCIA, es la categoría a través de la cual este autor consolida esta considerable y especialmente importante empresa que da lugar a la revivificación de las lecturas del tiempo y la sobrevivencia del pasado en el presente, de la iconografía y la iconología y, fundamentalmente, los más relevantes estudios de la historia del arte en general y su incidencia en el conocimiento de la cultura. NACHLEBEN una categoría de impronta filosófica que revaloriza toda nuestra representación de la realidad.
2. Lección inaugural presentada en el Instituto de Filosofía A. C., para la apertura del ciclo escolar 2012-2013.
3. “Qué es lo primero y lo último que un filósofo se exige? Vencer en sí mismo a su tiempo, venir a ser ‘intemporal’”.
4. “El único camino para nosotros de llegar a ser grandes, y, si es posible, inimitables, es la emulación de los antiguos”.

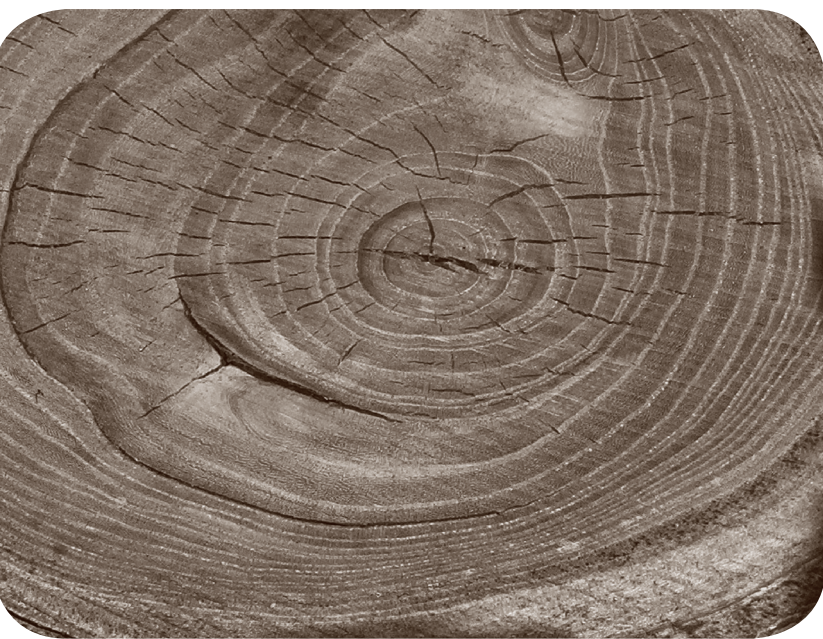


silenciosa permanencia esperando a ser invocados de nuevo para nutrir de vida a esa actividad que cuando es dicha por un filósofo refiere tan grande y ponderada dignidad: pensar. Las obras clásicas son aquellas que permanecen en el tiempo, auténticas, únicas, inspiradoras, incorruptibles y siempre listas para causar una impronta en la consolidación de nuestra propia existencia y, siendo clásicas, como se ha dicho anteriormente, guardan una immaculada presencia al devenir siempre las mismas aun cuando atraviesan una multitud de interpretaciones que pudiesen inspirar. Es entonces que lo que importa aquí no es únicamente expresar un discurso laudatorio en torno a la filosofía, al pensamiento clásico, sino, especialmente, comprender hasta qué punto hemos de hablar de una *sobrevivencia* del carácter inspirador de la filosofía clásica y de su efectiva presencia en nuestra más expuesta actualidad.

Vivimos una realidad a la cual llamamos cotidianamente nuestro presente, como si pudiésemos referir con exactitud lo que sea la “realidad” y como si estuviésemos en la solvencia intelectual de comprender

adecuadamente eso que hemos de llamar categóricamente “presente”. No es el lugar para llevar a cabo una disertación en torno a los conflictos de la posibilidad de referir con exactitud las determinaciones del existir que nos permitirían hablar objetivamente de la realidad ni, mucho menos, es el momento para dar cuenta de la compleja extensión que guardan las determinaciones del movimiento en el tiempo que entrelazan la añoranza del pasado, el carácter fantasmalmente efímero del presente (que se convierte inmediatamente en pasado una vez que lo acabamos de nombrar) y la naturaleza prospectiva del futuro. No obstante, he de referirme a esta “realidad presente” como la circunstancia actual que nos reúne en esta sala para dar cuenta de la importancia de la filosofía y la absoluta necesidad de su constante presencia para referir con razón suficiente lo que hemos de llamar pensar cuando a los grandes autores invocamos o a la excelsa tradición (el pensamiento clásico) se ha de dirigir nuestra atención.

Alguna vez un autor alemán, conocido por sus reflexiones en torno a las fases mediáticas de la globalización más que por sus reflexiones especiales en torno a la Metafísica del Espacio, tituló uno de los pasajes de su libro *El extrañamiento del mundo* con una frase que curiosamente ha quedado grabada en mi mente musitando una sensación imposible de definir pero, a la que de una forma u otra, siempre aparece cuando me encuentro en aquella situación. La frase es “¿En dónde estamos cuando escuchamos música?”. Peter Sloterdijk sugiere con esta sencilla frase el carácter extraño del desfase que sufrimos en nuestra representación ante una experiencia que nos parece tremendamente cotidiana. “¿En dónde estamos cuando escuchamos música?”, la simple pregunta envuelve por sí misma muchas cosas, entre ellas, en primer lugar, nos dice que cuando



hablamos del mundo siempre nos hemos de referir a él a partir de una representación; en segundo lugar, cuando pensamos en el mundo pensamos en las cosas o en el estado de cosas (como bien señala Ludwig Wittgenstein en su *Tractatus Logico-Philosophicus*), suponiendo una realidad que permanece siempre la misma al margen de la propia idea de ella; en tercer lugar, esta misma experiencia se refiere al acto múltiple de representación que ha de dar cuenta de varios niveles de captación como lo ha de ser 1.) la percepción sensible (a la que llamaríamos “materialidad” de la imagen), 2.) la imaginación (como capacidad constructiva y reconstructiva que mantiene en la memoria la vigencia de todas nuestras sensaciones para mantener ordenes de sucesión y simultaneidad en nuestra representación), 3.) el entendimiento y la razón (para poder nombrar mediante un concepto la configuración de una idea que análogamente describa lo que la percepción intenta darme mediante su acto representativo), 4.) la memoria (como capacidad evocadora de vivencias pasadas que singularmente se repiten inconscientemente en el ámbito de la conciencia para reconstruir lo que caracteriza nuestra experiencia emocional de la representación), entre otras muchas actividades que no han de ser nombradas aquí por cuestiones de extensión y de tiempo.

Detrás de todo este proceso constructivo que interviene en la configuración de esta experiencia, de la singularidad de la más cotidiana representación, se alojan fenómenos tan complejos que hacen que

eso que llamamos nuestro presente siempre se vea involucrado a múltiples factores que, muchas veces, caracterizan en mayor medida la presencia del pasado más que la ingenua expresión de lo que llamamos la eterna continuidad del presente. La pregunta “¿en dónde estamos cuando escuchamos música?”, ha de dejar de ser una cuestión ingenua y cotidiana que debería llevarnos a indagar sobre la compleja situación de las formas de nuestra capacidad representativa y sus procesos que si bien, nos son tan cotidianos por la familiaridad de la costumbre con las que siempre son evocados cuando pensamos, deberían de ponernos a dudar un poco sobre ese extraño toque fantasmal que tiene nuestro

pensamiento al encontrarse basado en formas que escapan a la materialidad del mundo y se envuelven siempre en la configuración de las formas de nuestra representación.

Ante lo dicho anteriormente nos queda subrayar: si nuestro pensamiento está poblado de experiencias que sobrepasan por mucho la mera recreación

de los fenómenos actuales que dibujan la llamada realidad, si nuestra capacidad representativa excede el plano de la mera percepción para configurarse adecuadamente en elementos tan intangibles y determinantes como lo son el entendimiento y la memoria para terminar de esculpir nuestras imágenes de las cosas, entonces, podríamos hablar de una *sobrevivencia* del pasado en el presente, no por la mera experiencia poética de situarnos en la actualidad y añorar el pasado yendo a él con la mirada fría de un intérprete que observa el pasado como si fuesen éstas imágenes congeladas (como fotografías coleccionadas en un álbum), sino con la seducción de

**“LA FILOSOFÍA NOS LLEVA A PENSAR, A CONSTRUIR, A RECREAR, A DISCERNIR CRÍTICAMENTE EN TORNO A NUESTROS HORIZONTES DEL PENSAMIENTO Y SU INCIDENCIA EN NUESTRA VIDA COTIDIANA”.**

**“LA FILOSOFÍA ES, COMO DIRÍA ARTHUR SCHOPENHAUER DE LA DIVISA GENERAL DE LA HISTORIA, EADEM, SED ALITER, ES DECIR, “SIEMPRE LA MISMA, PERO DIFERENTE”.**

involucrarnos en el pasado para saber que nunca a fenecido y que, de una manera u otra, permanece en nuestra actualidad bajo la forma de una metamorfosis que incide en

nosotros activándonos a comprender el presente como creciente y constante proceso de edificación.

Así como nos referimos la delicada complejidad de los procesos que configuran la edifi-

cación del presente mediante un ejercicio constante del replanteamiento del pasado, así, de la misma manera podríamos referirnos a la lectura de la filosofía y especialmente de los grandes clásicos. Cuando tomamos entre nuestras manos un libro de filosofía seguramente nos resulta muy complejo y hasta abstracto aquello que intenta decirnos, sin embargo, algo extraño en ellos nos seduce al grado de aferrarnos a él porque parece como si tuviese un mensaje oculto que ha de ser descifrado y que afecta directamente nuestra experiencia del mundo, afecta nuestra forma de ver las cosas. El efecto laudable de esa experiencia es que la filosofía jamás obliga, es decir, jamás somete al pensamiento a prácticas extenuantes de memorización o de mecánica interpretación, antes bien, la filosofía goza de manera exclusiva de una dignidad mayor que se presenta siempre bajo el signo de la libertad del pensamiento.

La filosofía nos lleva a pensar, a construir, a recrear, a discernir críticamente en torno a nuestros horizontes

del pensamiento y su incidencia en nuestra vida cotidiana, tanto en el ámbito de lo individual así como en lo colectivo, en el ámbito de lo privado así como en el dominio de lo público, en el ámbito de las sensaciones y pasiones así como en el ámbito de las ideas eternas. Esa extraña seducción es a la que he de llamar *sobrevivencia* del pasado, y esta, entendida análogamente, dignidad y necesidad del pensamiento clásico.

La filosofía es, como diría Arthur Schopenhauer de la divisa general de la Historia, *Eadem, sed aliter*, es decir, “Siempre la misma, pero diferente”. La filosofía es esa tendencia natural de pensar con una profundidad tal que siempre ha de exigirse, en el más alto sentido de la expresión, el encuentro con los fundamentos de todo pensamiento y de toda representación. Siempre sería la misma (expresándose como la libre experiencia de esa magnánima tendencia) y pero también sería diferente (por las múltiples formas de dar cuenta de ese criterio que funja el papel de principio rector de razón suficiente). Es así que, en el momento en que acercamos nuestra libre voluntad a la lectura de un texto clásico hemos de experimentar esa tendencia natural del deseo de conocer. La



experiencia de la filosofía nos proyecta a la búsqueda de la verdad al mismo tiempo en que intenta integrar la complejidad de nuestra representación ante el ideal de la univocidad de la realidad. Habríamos de suponer: una sola Verdad, una sola Realidad, una experiencia unificada que si bien es la añoranza del trabajo intelectual por antonomasia, es también, y de manera definitiva, el reto que se exige eternamente el pensamiento filosófico. Las preguntas hechas por la filosofía subsisten siendo las mismas a través de los tiempos. La forma en que son abordadas y describen fragmentos del complejo universo de ideas que refieren al mundo son tan diversas. Sin embargo, más allá de esta paradójica situación, subsiste el carácter crítico y propositivo de la reflexión intelectual: la dignidad de la filosofía ha de enfrentarse, desde el punto de vista de esta reflexión, a la mirada de una redención del presente bajo la forma de una efectiva interpretación del pasado y, al mismo tiempo, el pasado como criterio generador del presente.

La filosofía clásica no está hecha para ser congratulada en el pasado, como si fuese únicamente un glorioso recuerdo, sino que ha de ser revivificada constantemente en el flujo continuo del presente creativo. En el dominio de la Verdad, entre la sensatez y el error, podría decirse de la filosofía que ésta guarda una correspondiente analogía como la habida entre dos de las figuras más encomiables de los antiguos textos del gran Homero: Atenea, la diosa de los fulgurantes ojos (glaukôpis), es la diosa olímpica de la sensatez y la medida (y si su origen divino está ligado a la guerra, lo es exclusivamente por su vertiente táctica); mientras que, por otra parte, la ominosa Ate "... sus pies son delicados, pues no se posa sobre el suelo, sino que camina sobre la cabeza de los hombres" (*Iliada*, XIX, 92-93), representaría el carácter hipnótico del sofista que abandonado del honor y digni-

dad hace de la filosofía un fin en sí mismo que solamente embellece las frases pero al que jamás se le asociaría legítimamente a la dignidad del libre pensamiento. El libre pensamiento siempre ha de cuidarse de no caer en la tentación de los falsos discursos, aquellas teorías que apuestan por ser usadas para engalanar nuestras ideas pero que, permaneciendo ausentes de efectivo contenido, no hacen sino conservar el error en nuestra experiencia del Pensar. La *sobrevivencia* del pasado, indicando con ello la función inspiradora del pensamiento clásico, ha de ser como aquella manifiesta ampliación de nuestra mirada reflexiva cuando ante sus palabras nos hemos de encontrar.

Si bien la filosofía ha de reclamar para sí, en todo momento, la disposición de la cultura y la erudición, no exige de ella sino la necesidad de la imparcialidad en el dominio de la reflexión cuando la Verdad es la finalidad y la Realidad su campo estratégico. Es por ello que cuando despertamos aquellas virtudes en la lectura de los textos clásicos, despertamos con ello la legión de todos aquellos intereses que han permitido consolidar nuestra imagen del mundo. Cuando leemos en las páginas de los grandes representantes del pensamiento filosófico algo sucede a nuestro alrededor reconfigurando nuestra mirada del mundo y ampliando considerablemente nuestros horizontes de vida. Como lo he referido ya anteriormente: no es nuestro presente el que viaja hacia el pasado al desempolvar con nuestros ojos las frases de algún texto clásico, antes bien, es el pasado y su dignidad redentora, lo que atraviesa nuestro

**“LA FILOSOFÍA ES ESA TENDENCIA NATURAL DE PENSAR CON UNA PROFUNDIDAD TAL QUE SIEMPRE HA DE EXIGIRSE, EN EL MÁS ALTO SENTIDO DE LA EXPRESIÓN, EL ENCUENTRO CON LOS FUNDAMENTOS DE TODO PENSAMIENTO Y DE TODA REPRESENTACIÓN”.**

presente fungiendo el papel de inspirador y elemento vital de la re-edificación de nosotros mismos.

Todas estas fases de reiterada identificación suceden, probablemente, cuando ante la mirada de la antigüedad nos encontramos con la arcaica escritura de un pensamiento que deseaba librarse de la trascendencia metafísica de la concepción de un universo sublimado que reclamaba para sí, en su propia circunstancia, un universo inmanente capaz de representarse como una totalidad comprendida por la regularidad y disposición de cada una de sus partes: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει (METAFISICA, Libro Alfa, 980a) (tr. “Todos los hombres, por naturaleza, desean saber”), nos dice el gran Aristóteles, el alumno más brillante de Platón, el maestro de Alejandro Magno, el autor que procuró hacer de la filosofía un pensamiento riguroso que fuese entendido como Ciencia (la Metafísica como ciencia, es decir, una necesaria interrelación entre la Ontología y la Teología; la articulación entre la ciencia que estudia la existencia determinada (lo ente) y la ciencia que trata sobre la Unidad fundamental que determina la idea de lo que ha de llamarse primeros principios y fines últimos).

Cruzando el tiempo hasta los umbrales del pensamiento medieval nos habremos de encontrar con esta idea: *veritas est adaequatio intellectus et rei* (De Veritate, 1,2) (tr. “La verdad es la correspondencia del intelecto y las cosas”), Tomas de Aquino, el genio creador detrás de la Summa Theologica, deja para la posteridad esta frase en cuya simplicidad se aloja la síntesis del pensamiento occidental que, de manera tan vasta, sigue haciendo un

interminable eco entre los filósofos que transitan por la delgada línea que separa la reflexión realista del mundo (en el que se pone en juego la complejidad detrás de la objetividad material de las cosas) y la reflexión idealista (que escépticamente comienza a dudar de la subsistencia *per se* de la autodeterminación de los objetos integrando a la reflexión filosófica la necesidad de plantear lo que ha de llamarse la dignidad de la Razón o autoconciencia).

En el corazón del siglo XVII la renovación de la filosofía que ha deseado escapar del canon medieval, buscando su dignidad intelectual en los procesos introspectivos de auto-reflexión, se afirma: *Je pense, donc je suis... je pouvais le recevoir, sans scrupule, pour le première principe de la philosophie que je cherchais* (Discours de la méthode, c.3, parr. 2) (tr “Pienso luego existo... podría recibirle, sin lugar a dudas, como el primer principio de la filosofía que buscaba”), aseveración lacónica del padre de la filosofía moderna, René Descartes, que da origen con ello al nacimiento de las categorías de sujeto y naturaleza a partir de la exigencia sistemática que una reflexión matemática que ha caracterizar el camino hacia la Verdad (entendida esta como Certeza) y, fundamentalmente, siendo este el principio rector al que se llega después de transitar por aquel largo y extenuante camino que ha de

recorrer aquel que se llame a sí mismo filósofo y que se haya exigido *por lo menos una vez en la vida dudar de todas las cosas con la intención de buscar una idea clara y distinta que pueda*

**“LA FILOSOFÍA CLÁSICA NO ESTÁ HECHA PARA SER CONGRATULADA EN EL PASADO, COMO SI FUESE ÚNICAMENTE UN GLORIOSO RECUERDO, SINO QUE HA DE SER REVIVIFICADA CONSTANTEMENTE EN EL FLUJO CONTINUO DEL PRESENTE CREATIVO”.**

ser considerada como una idea verdadera y sirva de principio a todo pensamiento.

Por otra parte, el pensamiento inglés del siglo XVII que avanzaba crecientemente por fases experimentalistas decide adentrarse ante una experiencia profundamente empirista a través de ideas como esta: *Nor can our reason, unassisted by experience, ever draw any inference concerning real existence and matter of fact* (*Enquiry Concerning Human Understanding*, c.3) (tr. “Ni la razón puede, sin el auxilio de la experiencia, inferir jamás algo respecto de las cosas existentes y de los hechos”), David Hume, *l’enfant terrible* de la filosofía, uno de los más radicales pensadores escépticos de la escuela empirista, emprende una singular exigencia de pruebas que pudiesen dar cuenta adecuada al fundamento de todas las ideas para escapar de la sombra oscurantista que en el corazón del siglo XVIII continua llenando los espacios de una filosofía que finalmente ha de abrazar rotundamente el camino de la demostración y el auspicio de la ciencia para bien de ella misma.

Al poco tiempo, la ilustración dio a luz a uno de los más grandes proyectos de la historia de la filosofía que buscaba incesantemente la caracterización de lo que podríamos llamar “la necesaria universalidad de la razón” a través de la aparición del idealismo trascendental: *Die Zeit is nicht etwas, was für sich selbst bestände* (“El tiempo no es algo que subsista por sí mismo” Conclusiones de la Exposición trascendental del concepto del tiempo en la Estética Trascendental de la *Crítica de la Razón Pura*), estas palabras no podrían ser sino la expresión de un juicio salomónico que provoca un renacimiento del espíritu, es decir, las palabras de un pensador tan profundo y contundente como lo es Immanuel Kant; antes de Kant nosotros vivíamos en el



tiempo, después de Kant el tiempo vive en nosotros... la afirmación de que el tiempo no es ni un concepto discursivo derivado de alguna experiencia empírica (es decir, un concepto a priori), o que sea un concepto empírico derivado de la percepción (es decir, una abstracción del mundo material), sino necesariamente una intuición pura, nos lleva a reconsiderar la naturaleza de las categorías más importantes que han poblado el universo de la filosofía proyectando lo que habrá de conocerse como “giro copernicano” del conocimiento humano.

Cientos de ejemplos pudieran ser referidos en esta disertación, sin embargo, tratando de no perder nuestra intención principal, hemos de decir que los libros de donde han sido extraídas estas citas junto con la infinidad de textos que deben ser considerados “clásicos” en toda la extensión de la palabra, intentan diseñar una imagen integral del mundo para hacer de nosotros mismos sujetos de una identidad reflexiva crítica, autocrítica y particularmente propositiva. Nuestra tarea no es volvernos filósofos, sino estudiar la filosofía, no es consolidar sistemas de pensamiento que intenten dar cuentas de una novedosa *Weltanschauung* (Cosmovisión) sino involucrarnos con la disciplina de un pensamiento capaz de derivar en nosotros reflexiones dignas de ser transformadas en juicios precisos y justos que otorguen dignidad a nuestra actuar en la vida. Es entonces que la *sobrevivencia* del pasado en el presente, la lectura de los clásicos, no sea vista como un mero repaso a los textos de frases extravagantes y profundas sino que siempre, y de manera responsable y consecuente, seamos capaces de emular a los eternos representantes del pensamiento filosófico integrándonos críticamente a la lectura de su legado.

Si al inicio de esta breve disertación me referí con gratitud, a la categoría *nachleben* (*sobrevivencia*) del gran pensador Aby Warburg, y después intenté equiparar su relevancia a la experiencia de la recuperación inspiradora de las obras clásicas de los más importantes representantes del pensamiento filosófico, es porque en ella se esconde una de las claves para comprender

la circunstancia redentora de la reflexión filosófica en la odisea interminable en el que se entreteje la representación constante de la realidad. Warburg suponía que en la consolidación de una teoría especial de la cultura, particularmente hacia la reedificación de una teoría de la historia del Arte, debía de comprender –decía irónicamente el autor– un trabajo cuya dirección aludiera a personas “cultivadas”, que fuera una investigación principalmente “estetizante”, y que se constituyera como una *Kunstwissenschaft* (Ciencia del Arte)... es decir, un momento en la reflexión filosófica de los distintas disciplinas que pueblan la supuesta unidad de los órdenes del pensar en general capaces de liberar el desplazamiento del pensamiento (de-construir las fronteras disciplinares). Cuando Warburg se refiere a su objeto de estudio, la imagen<sup>5</sup>, nos dice *el tiempo de la imagen no es el tiempo de la historia*, aludiendo aquí a la necesaria consideración de una interpretación no estática de la realidad, sino de una continua dinamicidad capaz de comprender un proceso de valoración continua de una imagen y su necesaria revivificación.

En este caso, la reflexión que Aby Warburg describe de la imagen, pudiera ser equivalente a lo que nosotros, el día de hoy a través de esta breve disertación, pudiéramos decir del pensamiento clásico: su tiempo no es el mismo que el tiempo de la historia (como un punto congelado en una línea recta) sino la experiencia más nítida de su constante transfiguración en la dinamicidad del pasado en el presente. Como si fuera una revelación, Warburg llegará a afirmar: *lo que constituye el carácter*

5. Para Warburg, la imagen constituye un “fenómeno antropológico total”, una cristalización, una condensación particularmente significativa de lo que es una “cultura” (Kultur) en un momento dado de su historia. Eso es lo primero que hay que comprender, en la idea tan apreciada del autor, de un poder mitopoyético de la imagen (*die mythenbildende Kraft in Bild*). La imagen, en suma, no se podría disociar del actuar global de los miembros de una sociedad. Ni del saber propio de una época. Es así que en el carácter dinámico de las acciones referidas al interior de la categoría de *nachleben* cumplen una función continuamente reconstructiva y evocadora por excelencia.

ter de una cultura es a menudo el síntoma, lo impensado, lo anacrónico de esa cultura. He aquí la presencia de esta fase de la sobrevivencia (*Nachleben*) que se nutre de esta experiencia temporal tan apropiada para la reconsideración del pensamiento clásico en el corazón de los estudios filosóficos.

Para finalizar este breve discurso he de referir de manera condensada y muy general la profunda enseñanza que dos de los más grandes pensadores del siglo XVIII y XIX como lo son Johann Joachin Winkelmann y Friedrich Nietzsche, respectivamente, describen para con la necesidad de integrar nuestro pensamiento filosófico a una fase especial de experimentar la temporalidad de nuestra representación para ampliar nuestros horizontes intelectuales y de comprensión de nuestro entorno específico. Mientras que Winkelmann refiere de una manera casi poética la radical importancia de la emulación de la antigüedad como principio rector de la consolidación de una mirada renovada del arte, mediante una cita que se convierte en la inscripción que caracteriza al pensamiento neoclásico en las postrimerías del Romanticismo: *El único camino para nosotros de llegar a ser*

*grandes, y, si es posible, inimitables, es la emulación de los antiguos*, Nietzsche nos habla del carácter intempestivo que todo filósofo ha de exigirse de sí mismo para asegurarse un efectiva reflexión crítica de la cultura: *¿Qué es lo primero y lo último que un filósofo ha de exigirse? Vencer en sí mismo a su tiempo, venir a ser intemporal.*

Las virtudes de la filosofía, enmarcadas bajo las expresiones de la emulación y el carácter intempestivo, determinan la pauta de una efectiva reflexión crítica que permita dar cuenta de los frutos de este ocio intelectual que necesariamente han de devenir riqueza reflexiva. He ahí la tarea principal de toda reflexión filosófica: indagar de manera profunda en torno a la naturaleza de las cosas. A nosotros que no siendo filósofos sino, antes bien, lectores atentos y disciplinados de la filosofía, nos es exigido leer con detenimiento las transformaciones de los conceptos a través de la historia del pensamiento filosófico en general procurando descubrir en las páginas de los textos clásicos los elementos que nutren nuestra visión re-edificadora de nuestra propia identidad y por ende de nuestro entorno cotidiano.





# MARÍA ZAMBRANO Y LA NOCIÓN DE PERSONA

JAIME ARELLANO MORENO\*

\* Egresado de la licenciatura en filosofía del Instituto de Filosofía A. C.

**Resumen:** El presente trabajo pretende hacer un acercamiento a la noción de persona desde la propuesta filosófica de María Zambrano denominada razón poética. En primer lugar se mostrará cómo el racionalismo se hace presente en varios ámbitos de la vida conformando con ello la cultura moderna y la crítica que realiza María Zambrano a este modo de pensar. También, veremos cómo la filósofa desde el análisis fenomenológico, pretende conformar un modo de comprensión de la realidad humana más integral, donde la razón siga teniendo su función comprensiva, pero que a la vez ésta permita la integración de otros elementos, como el conocimiento vía la experiencia y la intuición poética, integrando con ello la “unidad de la razón”.

**Palabras clave:** Persona, razón poética, racionalismo, experiencia, intuición poética.

## I. La razón insuficiente

Como bien se sabe, la modernidad ha pretendido la emancipación del sujeto y su autonomía a la luz de la razón. Ésta, no sólo impregnó el ámbito filosófico, también otros espacios conformando con ello un proceso que se convirtió en lo que podemos denominar la “cultura moderna”. Por ejemplo, en el ámbito epistemológico estará presente la idea mecánica de la realidad, la capacidad de comprensión que el sujeto desarrolla para dominarla, modificarla y controlarla, estableciendo principios abstractos y uni-

versales que pueden ser constatados mediante la demostración y la verificación. En el estrato social este espíritu emancipador se hará presente cuando las relaciones sociales se consolidan en contratos bajo el auspicio de un poder político superior en potencialidades y facultades a la sociedad civil, es decir el Estado, entidad que se erige bajo principios racionales, reguladores y controlables.<sup>1</sup>

La cultura moderna instrumentaliza la razón y bajo el sello de la libertad se posibilitan relaciones de cálculo y poder con la naturaleza, la sociedad y la cultura. En suma, la voluntad emancipadora que inicia

1. Cfr. GONZÁLEZ CARVAJAL JESÚS, *Ideas y creencias del hombre actual*. Ed. Sal Terrae, Santander, 2005, p.p. 87-99.

con Descartes, de quien no predominan las teorías pero sí el espíritu que lo llevó a aventurarse por nuevos caminos, se hace presente hasta el positivismo del siglo XIX. El deseo de emancipar al sujeto será aceptado a pesar de sus contradicciones por la utopía de la realización, por la idea y a título del progreso.

María Zambrano ve en el proyecto moderno, lleno de razón y convertido en racionalismo, la incapacidad, por la vía de sus manifestaciones históricas, de dar respuesta a otros aspectos de la realidad, sobre todo aquellos que escapan al control del pensamiento racional. La filósofa advierte las consecuencias del racionalismo que

**“MARÍA ZAMBRANO VE EN EL PROYECTO MODERNO, LLENO DE RAZÓN Y CONVERTIDO EN RACIONALISMO, LA INCAPACIDAD, POR LA VÍA DE SUS MANIFESTACIONES HISTÓRICAS, DE DAR RESPUESTA A OTROS ASPECTOS DE LA REALIDAD, SOBRE TODO AQUELLOS QUE ESCAPAN AL CONTROL DEL PENSAMIENTO RACIONAL”.**

han dejado a un hombre disperso, extrovertido, alienado y como ser sin sentido, un ser angustiado.<sup>2</sup> Ante este panorama resultante de este modo de pensar, surge la preocupación por constituir un nuevo modo de comprender lo complejo de la realidad. Para Zambrano la “realidad es no sólo lo que el

pensamiento ha podido captar y definir sino esa otra que queda indefinible e imperceptible, esa que rodea la conciencia, destacándola como isla de luz en medio de las tinieblas”.<sup>3</sup>

Para ella, el propósito es reconstituir la razón moderna por una razón más abarcadora que pueda integrar las escisiones entre los fundamentos epistemológicos de la razón científica y de la razón histórica con los contenidos no racionales, estéticos, religiosos o filosóficos de la cultura. Según la filósofa fue la ruptura entre la filosofía y la vida, lo que originó esta escisión, este olvido de las manifestaciones ocultas o complejas del ser. María Zambrano hereda y coincide con el análisis que realiza Martin Heidegger a la metafísica que ha dominado occidente, aunque después camina por su propio sendero.<sup>4</sup> Heidegger pondrá en cuestión el fundamento ontológico del conocimiento moderno –y por ende el de la verdad-, que había privilegiado el ámbito epistemológico y secundado el ontológico, en su lugar la verdad será atribuida al ser y su sentido, pero no como predicación de juicios sino en su estricto y original sentido como *aletheia*, como desocultamiento-desvelamiento. María Zambrano recuperará ésta consideración en la que se posiciona el plano ontológico como originario y el epistemológico como derivado.<sup>5</sup> A partir de este análisis describir el modo en el que se nos presenta la verdad del ser será para María Zambrano una consideración fundamental para volver a “unir” lo que la modernidad separó en su consideración sobre la verdad.

Si de críticos a la metafísica clásica se está hablando, no se puede pasar de largo sin considerar a uno de sus más encumbrados detractores, Federico Nietzsche. En este pensador toda posibilidad de fundamento científico de la filosofía y de una razón pura, se vuelve insostenible frente

2. Cfr. ORTEGA MUÑOZ JUAN FERNANDO, *Introducción al pensamiento de María Zambrano*. Ed. FCE 1994, México p. 48.

3. ZAMBRANO MARÍA, *El hombre y lo divino*. Ed. Siruela, Madrid, 1992, p. 180

4. Cfr. RIVARA KAMAJI GRETA, *La tiniebla de la razón, la filosofía de María Zambrano*. Ed. Itaca, México, p. 41

5. *Ibid.* p. 42-43.



a la idea de la vida, que se abre paso, en todo momento queriendo ser, más allá de todo postulado ordenado, categorial y universal pretendido por la modernidad. Con esta exaltación de la vida y en ella la intrínseca e imperiosa voluntad de expandirse porque sólo así puede ser, Federico Nietzsche abre la posibilidad de pensar más allá de las limitaciones racionalistas, que no han pretendido más que dominar y controlar, aquello que por sus condiciones es inabarcable e indefinible. Asimismo esta centralidad de la vida, abre el camino para encontrar otro de los pensadores, maestro de María Zambrano, que dejarán huella y serán referencia ineludible al momento de abordar la filosofía de esta pensadora, nos referimos a José Ortega y Gasset.<sup>6</sup>

De José Ortega y Gasset recibirá esa posibilidad de pensar la realidad en uni-

dad, a través del racio-vitalismo la escisión entre razón y vida pretenderá conjugarse. El racionalismo que se impuso en la modernidad, dejando de lado toda otra comprensión de la realidad que no fuera la epistemológica, intentará rescatar en unidad y armonía, vía la razón, la verdad de la vida, en concreto la de la vida humana. Aunque en su propuesta filosófica María Zambrano se distanciará en algunos puntos, José Ortega y Gasset no dejará de estar en el horizonte de comprensión de la misma razón poética zambraniana.<sup>7</sup>

## 2. Rescate y unidad de la razón

María Zambrano ve en el racionalismo, no sólo una imposición de métodos para comprender la realidad, es también vista como “razón insuficiente”, ante la cual

6. *Ibíd.* p. 34

7. Sobre las coincidencias y diferencias entre María Zambrano y José Ortega y Gasset, véase: BUNGARD ANA *Más allá del pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*. Ed. Trotta, Madrid, 2000 p. 58-75.

cabe la posibilidad de un “rescate”, una “unificación” con otros modos de concebir la realidad que permitan tener una visión más amplia y en mejores condiciones para explicar la vida humana. La ontología –recordemos que se reubican los fenómenos originarios y los derivados- le permite la inclusión de otros elementos que habían sido descartados por su naturaleza irracional y que aparecen en la conformación del ser.

De estos elementos se destaca la dimensión de la experiencia, la cual remite a otro ámbito en el cual se hace posible: el devenir y la inmersión en la temporalidad, condición estructural donde el ser se manifiesta, se desoculta-oculta. Para María Zambrano ha habido dificultades en la filosofía occidental para incorporar la experiencia como un saber, donde se acumula la riqueza del ser, debido al predominio científico en el análisis de la razón:

Si resulta problemático el transmitir y aún el adquirir la experiencia es porque se trata de experiencias vitales, es decir: de una experiencia que no es repetible a voluntad, según lo son las que se efectúan en laboratorios.<sup>8</sup>

El saber ordenado a un método científico obliga y somete la realidad para analizarla, sustituyéndose necesariamente la abstracción por el cambio e inestabilidad constituyentes de la realidad, en este sentido no puede haber un saber de la vida si se considera en términos científicistas. El saber de la vida, la experiencia, es irrepetible en sus situaciones, en su devenir e historicidad; las experiencias son únicas y solo es posible hablar de ellas por la analogía, recurso

al cual se recurre para comprender el saber de la vida.

El saber que otorga la experiencia debe quedar incluido en la intelección de la razón, pero no como análisis, porque este “descompone en partes”, conceptualiza y termina por aniquilar la esencia de la experiencia, se ha de incluir más bien como un ejercicio de desciframiento, de interpretación que no caiga en universalidades, Zambrano señala:

Es la experiencia de algo que no ve consumado en la ciencia su anhelo, en el que la ciencia no ha reparado, tal vez porque no iba a saber vencerla y la aparta a un lado porque no sabe qué hacer ante ella. Y esto que la ciencia no sabe reducir, son ciertos estados de la vida humana, ciertas situaciones por las que el hombre pasa y ante las cuales la fuerza enunciativa de la ciencia no tiene fuerza ni valor. Porque sabe esta experiencia (...) que la vida necesita de la verdad, de la verdad en cierta forma.<sup>9</sup>

En este sentido el saber que posee la experiencia requerirá de una intelección particular, más amplia que la científica u racionalista, requerirá de una forma de conocimiento en que lo humano, inaccesible, se manifiesta más adecuadamente, donde es posible alcanzar un peculiar conocimiento que el hombre tiene de su propia realidad, “una especie de revelación que padece al tiempo que realiza, conocimiento poético en su raíz, aunque esté asistido de la más estricta disciplina, de los métodos más rigurosos de investigación”<sup>10</sup>, a este modo de conocer María Zambrano lo llama razón poética.

8. ZAMBRANO MARÍA, *Notas de un método*, Ed. Mondadori, Madrid, 1989 p. 107.

9. Citado en: ORTEGA MUÑOZ JUAN FERNANDO, *Introducción al pensamiento de María Zambrano*. Ed. FCE 1994, México p. 47-62.

10. ZAMBRANO MARÍA, *El hombre y lo divino*, Ed FCE, México, 2005, p. 246.

La razón poética está habilitada para incluir el saber de la experiencia, un saber de la vida primario que ha sido sustituido por la intelección pura, el saber meramente racional, el saber conceptual, el cual debe ser puesto en su lugar, pues es dependiente y posterior a la experiencia.<sup>11</sup> Y en este sentido la filósofa opondrá al sujeto puro del conocimiento, sede de todas las certezas y evidencias, al hombre viviente, padeciente y racional, involucrado emotivamente desde su subjetividad en el devenir de la realidad, compleja y abismal, por ello es necesario repensar las formas de la razón, las cuales no se agotan en las certezas del concepto, sino que también poseen formas patho-lógicas, ontológicas y creadoras.<sup>12</sup>

Esta apertura al saber de la experiencia permitirá la lectura de la tradición y la vuelta a la dimensión histórica de la vida. La historicidad será tan radical para María Zambrano que afirmará que el ser del hombre sólo es posible conocerle a partir de ella, pues ahí se ha manifestado y ahí ha buscado su lugar en el universo. La búsqueda de la verdad histórica, y en un sentido más preciso de la verdad del ser contenida ahí, llevará a la autora a un análisis psicoanalítico del inconsciente colectivo, pues así como en el subconsciente humano subyace la verdad del ser al que se accede mediante la palabra y a la cual es preciso buscar, así subyace en la historia, bajo distintas manifestaciones la verdad de la vida, o “sabiduría” que ofrece una comprensión complementaria.

Esta búsqueda de la palabra y su encuentro es posible por la fenomenología, pues la vuelta a “las cosas mismas”, que constituye su paradigma por antonomasia, supone un retorno al momento primario en el que las cosas son aún pre-científicas y pre-filosóficas, más aún comprende un nivel en el que las cosas no han alcanzado expresión lingüística ni conceptual, la palabra, el logos descubierto será el que ponga “rostro” a ese sentir emergente y lo haga humano. María Zambrano estudia la palabra fundamentalmente en su estado naciente, en su momento “auroral”, cuando aún viene cargada de la experiencia de lo inexpresable, de lo no determinado y en posibilidad de descifrar la realidad de la vida. La palabra adquiere un especial interés por la filósofa cuando aparece en la poesía, en aquel lugar relegado a la sombra por el racionalismo, y que para ella va a significar una fuente particular de conocimiento.

Este modo de conocer se presenta sintético, frente al racional que es fundamentalmente analítico. A través del conocimiento poético la realidad se manifiesta no como conquista y sometimiento, eliminado toda posibilidad de espontaneidad, sino como don gratuito. El conocimiento racional para poder ver lo real requiere distanciarse, aislarse y hacer un ejercicio de ascesis, lo cual implica una separación con la realidad, por el contrario el conocimiento poético se recrea en la realidad, se siente inmersa en ella. El conocimiento

11. María Zambrano coincidirá con Heidegger cuando éste plantea que la experiencia se sitúa ontológicamente previa al saber conceptual. El modo de ser originario del hombre en el mundo no es teórico ni racional, sino que se da en el modo de la *praxis* y la experiencia, y de hecho para que haya razón tiene que haber un mundo que la abra. En este sentido María Zambrano pone un particular énfasis en establecer los límites del concepto en relación a la experiencia, pues si la experiencia afecta en primer lugar al existente el concepto, presente en un método, no puede determinarla de la misma forma en que se hace con el ser de una cosa, aún más la “lingüística” de la experiencia no es precisamente la del concepto. (Cfr. RIVARA KAMAJI GRETA, *La tiniebla de la razón, la filosofía de María Zambrano*, Ed. Itaca, 2006, p.p. 53-54).

12. *Ibid.* p. 54.

poético y la unidad que representa con la realidad hace que el hombre no se separe del universo, se conserve intacta su intimidad y su participación con todo: el universo, la naturaleza y lo humano y aún de lo que hay entre lo humano y más allá de él.<sup>13</sup>

Es por la razón poética que en la vuelta a la realidad, se re-describe, se re-crea, es decir construye sentidos, formas de mirar y mirarnos. Para Platón el poema es la palabra mimética del acto creativo, de la *poiesis* (creación), creación que surge del encuentro con lo “verdaderamente real”, el poeta no es dueño de sus razón, por el contrario está sujeto a la posesión de lo real, a lo divino del mundo eidético, en este sentido la *poiesis* se vuelve un saber intuitivo.

Sin embargo hay que resaltar que la razón poética no pretende reducirse al raptó apasionado, ni mucho menos a un formalismo estético, hacerlo sería dividirla y escindir sus posibilidades de conocer y ofrecer sentidos, también es razón, pero una razón no absoluta, autofundante de lo real, sino la *ratio* como medidora, ordenadora, estructuradora, con capacidad de ayudarnos a definir la realidad, es razón pero no la moderna, aquella cerrada en su alcances, es una razón que permite una forma de conocimiento particular.

La razón poética entonces es encuentro entre intuición y razón, una sabiduría donde es posible el converger del concepto que se separa de la realidad pero que al mismo tiempo no la absolutiza, sino que vuelve constantemente a ella, a re-encontrarse con ella, dejando que la intuición haga a partir del encuentro con lo real una forma de conocer la vida, conocer lo humano.

### 3. El acontecer de la Persona: la mirada desde la razón unificada, razón poética

Los nuevos senderos y vinculación con la realidad, con la verdad de la vida, no están en el camino del pensar zambrano únicamente como un horizonte de comprensión fenomenológico del mundo, antes bien la razón poética está volcada a ofrecer un horizonte comprensivo de la realidad humana, más aún está encaminada a posibilitar una acción esencial: la realización de la persona.<sup>14</sup> Para María Zambrano la persona es un modo de vivir –se y *manifestar-se* la subjetividad en el mundo, no como realidad determinada, sí dotada de notas o categorías constitutivas que la distancian de los demás seres, pero que es ante todo una realidad continuamente en vías de *construir-se, comprender-se y decir-se*, pues la persona, de acuerdo con la filósofa, se realiza, se actualiza, efectúa una actividad.

La categoría persona es posible comprenderla desde la crítica al racionalismo, desde la ontología y desde la reforma del entendimiento. En primer lugar en el racionalismo nos encontramos con la constitución de un sujeto, de un yo, que funda el ser y lo estructura en la inmediatez de la conciencia, atribuyéndole, ente otras características la de verdad, pero desde el ámbito científico epistemológico. En este sentido nos encontramos con un problema de enfoque, y más aún en una consideración de estructuras primordiales, el ser no se funda en la conciencia como verdadero o falso, antes bien *acontece, deviene y se desvela* en ella; la actividad del

13. Cfr. ORTEGA MUÑOZ JUAN FERNANDO, *Introducción al pensamiento de María Zambrano*. Ed. FCE 1994, México p. 47-62.

14. Cfr. MAILLARD CHANTAL, *La creación por la metáfora, introducción a la razón-poética*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1992, p. 59.

pensamiento sólo puede comprenderlo en una primera manifestación como devenir. Dada esta condición el acto comprensivo, para no caer en abstracciones absolutas, ha de buscar formas de decirlo, de expresarlo. De aquí la insuficiencia de un sujeto que exprese al mundo, que diga algo del ser del hombre, pues siempre se verá orillado a expresarlo insuficientemente, o al menos no como se manifiesta primigeniamente.

En segundo lugar se encuentra la ontología. Ya se ha señalado en párrafos anteriores el modo en el que el ser se presenta y manifiesta, esto sólo es posible a partir del análisis fenomenológico, pero además de la posibilidad de comprensión de los modos y estructuras del ser hay que enfatizar que la intelección que ofrece la razón poética es también y mejor definida como una hermenéutica, de acuerdo con Chantal Maillard ésta reúne sus características esenciales, tales como: la dimensión interpretativa, que da a conocer al hombre el sentido de sus ser y de sus peculiares estructuras, así como la dimensión de condicionalidad y posibilidad de comprender las estructuras de manera ontológica. El interés de la filósofa está centrado en la comprensión del hombre, su sueño y su despertar, su historia, como un ser en trance de realización, es decir el horizonte en el que la razón poética nos puede colocar es en el de la fenomenología de la existencia, en lo existencial del ser del hombre.<sup>15</sup>

En tercer lugar se encuentra la reforma del entendimiento como posibilidad de aparición de la persona, esto se debe a que un cometido de la filósofa es precisamente rescatar el entendimiento *poiético*, ya que

en este se da la persona definida antes que nada como *poiesis*, como creación. La persona se realiza en la historia y no se reduce a un sujeto sino que es creación y es fundamentalmente creadora. Pero así como la persona es creación de sí, también radica en este modo de ser la conciencia, trágica, de la finitud y la apertura a lo sagrado.<sup>16</sup>

Estas son las condiciones que hacen posible la aparición de la categoría persona, en cuanto a su estructura, ahora señalamos dos más, también fundamentales: el padecer y el trascender, dimensiones sintetizadas en la frase expresada por la filósofa y retomada de Martín Heidegger: el hombre es el ser que padece su trascendencia.<sup>17</sup>

Ser trascendente quiere decir que el hombre se encuentra en tránsito, siempre en vías de hacerse, ya que nunca se encuentra en plenitud, sino que va realizando sus modos de ser en la actualización de sus posibilidades y de la memoria universal que cada individuo porta en su existencia. Este modo de ser trascendente no se manifiesta de manera ordenada y razonada, antes bien se presenta bajo las convulsivas formas del *phatos*, ya que la dimensión de trascendencia establece una ruptura, un paso del ser al no-ser y una ruptura entre la realidad ante la cual el ser del hombre se ve diferenciado, por eso también la trascendencia se padece.

Pero trascenderse para María Zambrano implicará el soñarse, el hombre es “el ser que trasciende su sueño inicial. Pues el ser en la vida, así, sin más se encuentra en estado de sueño”.<sup>18</sup> La adquisición del ser se manifestará a partir del sueño inicial y los sucesivos sueños, con esto pasamos a

15. Cfr. MAILLARD CHANTAL, *La creación por la metáfora, introducción a la razón-poética*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1992, pp. 57-60

16. Cfr. RIVARA KAMAJI GRETA, *La tiniebla de la razón, la filosofía de María Zambrano*, Ed. Itaca, 2006, p. 158.

17. MAILLARD CHANTAL, *La creación por la metáfora, introducción a la razón-poética*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1992, p. 60.

18. Citado en: MAILLARD CHANTAL, *La creación por la metáfora, introducción a la razón-poética*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1992, p. 63.



la explicación de otros aspectos de la estructura de la persona a partir del estudio fenomenológico de la forma-sueño.

La estructura de la persona está colocada sobre otra estructura: los sueños. Adentrarse en ese ámbito donde de alguna forma se asoma la conciencia es ir en busca del ser del hombre, ahí hunden sus raíces características fundamentales del ser como persona. Hay que puntualizar que el análisis de los sueños es sobre la forma más que sobre el contenido, en esta forma o medio es en el que el ser del hombre se encuentra, exceptuando los ámbitos o medios en el que el hombre actúa persona, es decir el de la libertad. La forma-sueño es un ámbito de donde partimos para entrar en el ámbito de la persona, en el sueño se nos da el ser, en la persona realizamos el existir. El sueño se presenta bajo tres formas: la pasividad, la atemporalidad y la abespacialidad.<sup>19</sup> En la primera forma se manifiesta el ser en la imposibilidad de *hacer* algo, entendiendo esto como imposibilidad de decidir y de preguntar, en esta forma el sujeto no se pregunta el por qué. Por otro lado la realidad se presenta en posibilidad de realizar una acción: un pensamiento, una decisión, el ejercicio de la libertad. Pasividad y acción definen por un lado la forma del sueño y por otra la de persona.

La segunda forma refiere a la privación del tiempo que se da en el sueño. En la atemporalidad el sujeto no tiene tiempo disponible, tiempo sucesivo al que está ligado la libertad. En su forma es similar a la pasividad, pues no hay manifestación del tiempo. El objeto que se presenta en esta forma aparece como ingrátido, ausente de toda participación espacio-temporal. La conciencia es la que sincroniza la realidad adecuándola a un espacio homogéneo y

**“MARÍA ZAMBRANO VE EN EL RACIONALISMO, NO SÓLO UNA IMPOSICIÓN DE MÉTODOS PARA COMPRENDER LA REALIDAD, ES TAMBIÉN VISTA COMO “RAZÓN INSUFICIENTE”, ANTE LA CUAL CABE LA POSIBILIDAD DE UN “RESCATE”, UNA “UNIFICACIÓN” CON OTROS MODOS DE CONCEBIR LA REALIDAD QUE PERMITAN TENER UNA VISIÓN MÁS AMPLIA Y EN MEJORES CONDICIONES PARA EXPLICAR LA VIDA HUMANA”.**

un tiempo sucesivo, llevando al sujeto al presente. La conciencia está condicionada a vivir siempre el presente, tanto el pasado como el futuro por la conciencia se actualizan en el presente. La tercera forma es la manifestación de un espacio lleno, el espacio pierde su tercera dimensión y los objetos en él contenidos quedan despegados de él, flotando reducidos a imágenes, pierden su consistencia. En esta forma es imposible la vida del sujeto, ya que no es posible la transición.

El sueño y la vigilia no se presentan como dos ámbitos sucesivos, de tal manera que abandonando el primero se acceda al segundo, al ámbito de la libertad. El sueño no se da solamente mientras se duerme, aparece impregnado manchando la vigilia. Al abrirse el horizonte humano de la

Para saber más visita:  
<http://www.nueva-acropolis.es/filosofia/articulos/MZambrano2.htm>

19. Cfr. ORTEGA MUÑOZ JUAN FERNANDO, *Introducción al pensamiento de María Zambrano*. Ed. FCE, 1994, México, pp. 87-89.

libertad, al nacer a la luz, se va cargado del inconsciente y sus formas presentes en el sueño primitivo. Estas formas, constituyen una riqueza, ya que representan el núcleo del ser, el ser inicial desde el cual se parte para comenzar el personal camino, según la filósofa:

En los sueños se manifiestan como teorema los lugares de la persona, los ínferos de la vida personal, de donde la persona ha de salir, a través del tiempo, en el ejercicio de la libertad. Son así los sueños, al par que fantasmas del ser, la primera (...) revelación del sujeto en su existir, entendiéndolo por existir el “salir de”, lo que comienza ya a suceder cuando algo se manifiesta.<sup>20</sup>

El momento de entrada a la vigilia va a determinar de forma esencial toda la existencia, el tiempo en el cual la capacidad de percibir adecuadamente la realidad se constituye. Estas dimensiones y sus manifestaciones conforman la estructura de la persona y más aún la hacen posible. La persona representa en el pensamiento zambraniano la síntesis de su humanismo, en esta categoría encontramos tres ámbitos de la subjetividad: en el modo de ser bajo el ser comprensivo y ser trascendente, en el modo de comprenderse por el descenso a los ínferos<sup>21</sup> y el despertar y en el modo de actuar porque se implica la relación con los otros.

Así como la persona es creación y un modo de vivir la subjetividad también es vínculo con la historia, en ella se “es” persona creativa y en ella se crea, por eso no puede ser reducida a la determinación de un sujeto. La persona es creación de sí misma y representa la síntesis entre razón poética y ontología, entre *poiesis* y finitud en posibilidad de abrirse a lo sagrado.

Si la persona se crea en la historia la dimensión política conformará uno de los ejes de la reflexión zambrana, en el ámbito político es donde mejor se aborda el tema de la persona por la autora. Según María Zambrano se hace política siempre que se piense en dirigir la vida, la política es “el no conformismo –protesta ante lo que se es- y ansia de lo que debe ser”<sup>22</sup>. La política para ser auténtica y acertada ha de ser una tarea “bifronte”, es decir mirar a un tiempo al pasado y al porvenir, lo primero para conocer el ser del hombre y lo segundo para crear el futuro. Un pueblo, como individuo, se constituye por su historia, entendida como esencia del ser, el ser del hombre, como colectividad, un subconsciente histórico. Sin embargo no se puede remontar al pasado en nostálgica rememoración ineficiente, sino, a partir de él, superarlo, porque al fin las estructuras políticas no son fijas por el contrario están en forma transitoria. El tiempo fundamental del hombre, el cual lo hace explicable, es únicamente el futuro que se adelanta como una esperanza y sin la cual no ten-

20. Citado en: ORTEGA MUÑOZ JUAN FERNANDO, *Introducción al pensamiento de María Zambrano*. Ed. FCE, 1994, México, p. 98.

21. En los “ínferos del alma” que se presentan en el sueño y hacen despertar se manifiestan también dos ámbitos más, la mirada al pasado que retiene y asume, y la mirada al futuro. El pasado palpita, vive en cada ser, pero se remonta también al pasado colectivo y se hace presente en el ser del hombre como un cúmulo vivencial de la historia, pues el ser persona se da en la vida, en un cuerpo y en una psique, en un tiempo histórico. Pero no sólo hay un eco del ayer, el futuro se manifiesta en el ser, pero no de manera imprecisa y difusa como pura posibilidad, sino como algo concreto: el destino. El futuro es acontecimiento, algo que en la vida pasa, y que permite ir construyendo un argumento, el argumento personal. Es un argumento que requiere de un futuro para desarrollarse, y no sólo como suceso, sino como cumplimiento y manifestación de un sentido proveniente del ser persona.

22. Citado en: ORTEGA MUÑOZ JUAN FERNANDO, *Introducción al pensamiento de María Zambrano*. Ed. FCE 1994, México p. 195.

dría sentido hablar de ninguna realización del hombre.<sup>23</sup>

Para la filósofa estas dos dimensiones conforman la esencia de la política y le imprimen su carácter de transformación y revolución. Cuando en la política se presenta un revivir constante y forzado del pasado se traiciona su carácter dinámico y esencial como movimiento, por ello es posible que en el quehacer político haya estructuras y condiciones que entorpezca la realización de la persona.

La realización de la persona implica un proceso particular: la realización del sí mismo. Se trata de construir, desde el propio ser, la propia persona, la cual es llamada por la filósofa también como personaje. El personaje es aquel que puede identificarse con los proyectos venidos de sí mismo y asumidos como propios. La persona se realiza también en el proceso sucesivo de errores, en la encarnación de sucesivos personajes. La persona tiene, finalmente como destino ético ir adquiriendo, en cada personaje, las cualidades que le permitan develar su ser, realizando un argumento que empate con el sí mismo

Pero este “empate” con el sí mismo es descubierto como trágico, pues nunca hay coincidencia, ya que la existencia se presenta como alternativa, como posibilidad. La búsqueda del sí mismo es un encuentro con la propia sombra, de la ausencia y la otredad, nunca encuentro con algo que indica lo que el ser humano es. Ésta búsqueda del sí mismo implica también que la persona sea consciente, que sea capaz de

ver desde la conciencia y de la necesidad de hundirse en la oscuridad.<sup>24</sup> Aunque trágico este destino, que implica el ascender y descender de manera ineludible, la persona ejerce una doble acción esencial: el autoconocimiento y la *praxis* de ser y saberse libre. En este sentido María Zambrano hace una distinción entre persona y yo; la persona incluye al yo y lo trasciende, el yo es vigilia e inmóvil, mientras que la persona es una forma de máscara<sup>25</sup> con la cual afrontamos la vida y la relación con los demás.<sup>26</sup>

El ser de la persona está constituido por la libertad con que se vincula con los otros, y con la realidad, el yo en la persona no es más que la conciencia de la posesión del propio ser que se abre paso para ejercer su libertad desde sí, el yo se implica en función de la comprensión y reconocimiento del ser libre de la persona. Existe un vínculo e identidad entre persona y libertad. Por la libertad se da un paso fundamental en el que de ser necesariamente persona se puede querer ser persona, querer coincidir con el propio ser y así actualizar la libertad, según María Zambrano se requiere la decisión de invocarla para que una vez que haya despertado se viva de ella; ser persona en la actualización libre se crea, es una labor autocreadora en la que participan la realidad misma y la relación con los otros.

La persona cuando se autocrea también se trasciende, este trascender se da necesariamente en una realidad, la social, la cual también debe trascenderse, aunque sea en la misma sociedad, y para ello es

23. Cfr. RIVARA KAMAJI GRETA, *La tiniebla de la razón, la filosofía de María Zambrano*. Ed. Itaca, México, p.160.

24. Cfr. MAILLARD CHANTAL, *La creación por la metáfora, introducción a la razón-poética*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1992, p. 63.

25. Hay que resaltar, como lo indica Chantal Maillard, que la persona es más que esa máscara situada entre el yo y los demás, el personaje es sólo una imagen de nosotros mismos, una imagen ficticia desde la cual actuamos, pero que nos muestra enajenados. Lo sustancial es que *representamos* al personaje, mientras que la persona *lo somos*. (Cfr. MAILLARD CHANTAL, *La creación por la metáfora, introducción a la razón-poética*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1992, p. 65.)

26. Cfr. ZAMBRANO MARÍA, *Persona y Democracia*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1998, p. 79.

preferible que en esta sociedad alberguen y sean reconocidos todos como personas, con una vida y proyectos propios. Para la filósofa la sociedad que permite la realización de la persona es la democracia, pues en ella no sólo es permitido sino exigido ser persona: “la democracia es el régimen de la unidad en la multiplicidad, del reconocimiento, por tanto, de todas las diversidades, de todas las diferencias de situación”<sup>27</sup>.

El estado democrático al que aspira la sociedad en esta concepción es a una analogía con la persona, es aspiración de una sociedad a poseer la misma estructura y características que posee la persona, la autocreación que permita la identificación con el sí mismo, la democracia es así una universalización de la persona.

### 5. Conclusiones: Algunos horizontes de la razón poética y la salida metafísica

A lo largo de este trabajo se ha mostrado el proceso mediante el cual se hace posible este modo de comprender la realidad denominado razón poética. El punto del cual se parte y a la vez es estimado como detonador para María Zambrano es la situación de crisis en la que se encuentra la sociedad, la cultura, el pensamiento, implicando y afectando la vida individual, la del hombre de carne y hueso por decirlo al modo de Unamuno. Esta crisis está básicamente constituida por un problema filosófico de raigambre muy antigua y no

**“ES POR LA RAZÓN POÉTICA QUE EN LA VUELTA A LA REALIDAD, SE RE-DESCRIBE, SE RE-CREA, ES DECIR CONSTRUYE SENTIDOS, FORMAS DE MIRAR Y MIRARNOS”.**

sólo abordada por Zambrano, nos referimos a la separación del sentir y el razonar, de la vida y del pensamiento, como dos fuentes de conocimiento completamente irreconciliables.

Los esfuerzos de la pensadora están encaminados a salvar esta división, a unir lo que el pensamiento racionalista arrinconó. De la separación y exaltamiento de la razón surgieron categorías sobre lo humano de tono absoluto y hasta cierto punto determinista. A lo largo de este trabajo mostramos cómo estas categorías, de modo particular la de sujeto, conciencia y yo, no son del todo rechazadas, antes bien se disminuye su potencial de explicación absoluto de la realidad humana, se asumen e incorporan a una dimensión generativa, constructiva, a la dimensión personal. Con María Zambrano sí decimos que el sujeto se desplaza y como categoría explicativa de la realidad humana pierde potencial, pues se presenta ante todo como consecuencia de un modo particular y no integral de ver la realidad, nos referimos a las concepciones racionales que ponderaron la razón influenciada por una visión mecanicista y científica.

La razón poética ha pretendido llevarnos a un “lugar” del entendimiento donde sea posible la creativa comprensión y realización de la persona. La realización de la persona como hemos visto desde sus estructuras se efectúa en dos ámbitos, el individual y el colectivo, este último en una ideal, el de la sociedad democrática.

27. Cfr. RIVARA KAMAJI GRETA, *La tiniebla de la razón, la filosofía de María Zambrano*, Ed. Itaca, 2006, p 68.

Para cerrar este trabajo de aproximación a la obra de Zambrano resta señalar dos cosas, la primera es que el panorama “desolador” en el que históricamente se desarrolla la pensadora y su propuesta, en consideración de ella misma, hace que la historia actualizada en sociedades democráticas no sean posibles, sino que se presenten como un ideal o una aspiración de vivir la historia como ética, o en todo caso como una posibilidad de vivirse en ámbitos sociales más estrechos y privilegiados donde haya una auténtica consideración y una responsabilidad con la práctica de construirse y permitir que otros también se realicen como personas. Los fenómenos como la demagogia, los idealismos, fanatismos, totalitarismos presentes en la sociedad europea representan las amenazas, actuales y reales de la construcción social ideal, y que su gran mayoría hunde sus raíces en el racionalismo. Estos fenómenos son estudiados por la filósofa en su libro *La*

*agonía de Europa*, obra a la cual aludimos pues en ella se afronta de manera crítica la génesis de estas problemáticas llamadas por ella como “delirios”. La historia que se proyectaba como horizonte realizador ha concluido en un fracaso, pues según Zambrano, el hombre europeo había cometido un error al afirmar el sentido de la historia sin querer reconocer la realidad de su miseria, pues reconocerse en las esperanzas significaba la “humildad” de sentirse sin ser propio y acabado.

El segundo aspecto a señalar es la apertura, ineludible e inevitable a la dimensión teologal de la vida individual como histórica. A este espacio se remite la autora, pues se constituye el modo particular de “salvar” la historia, salvar a Europa de la “soberbia” de su cultura chapada en racionalismo. La nueva utopía estaría fundada en el cuidado del corazón, donde las relaciones entre personas se dan bajo el cuño de la esperanza y el amor, Zambrano da la espalda a la historia para volverse a la “ciudad de Dios”, pues al respecto, como señala Ana Bungard: “esta era un proyecto, un puro horizonte, la historia era un vivir creyendo más en la realidad proyectada e invisible que en su realización visible.”<sup>28</sup>



28. BUNGARD ANA, *Más allá de la filosofía, sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Ed. Trotta, Madrid, 2000 p. 260

# DIÁLOGO TRANSFORMADOR: LA EXPERIENCIA DIALÓGICA A LA LUZ DEL PENSAMIENTO DE RICHARD SCHÄFFLER

LUIS ARMANDO AGUILAR SAHAGÚN\*

\* Licenciado en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac y Doctor en Filosofía por la Escuela Superior de Filosofía de Munich, Alemania. Profesor del Instituto de Filosofía A. C.

• Tiene de suyo el diálogo una fuerza transformadora? La respuesta parece ser positiva, toda vez que las partes que se introducen en él se dejan conducir por la palabra que, en el ir y el venir, va modificando las posiciones relativas, los puntos de vista, las formas de ver y de pensar. A este tipo de diálogo podría llamarsele diálogo “en verdad”. ¿Qué significa esto? Importantes filósofos del diálogo han puesto atención a este fenómeno. Franz Rosenzweig, Martin Buber, Emmanuel Lévinas, de raíz judía; Ferdinand Ebner, Gabriel Marcel, Maurice Nédoncelle, de raíz cristiana. Más recientemente, el filósofo alemán Richard Schäffler (1926- ), de ascendencia judía por parte de su madre, y cristiana, por parte de su padre. Schäffler

es considerado como uno de los filósofos de la religión más importantes de los últimos tiempos, y ha hecho importantes contribuciones a la filosofía de la historia.<sup>1</sup> La cuestión que nos planteamos ofrece la oportunidad para presentar y esbozar algunas ideas centrales de su pensamiento para, a partir de ellas, buscar una respuesta que abra nuevos horizontes para la comprensión del fenómeno del diálogo.<sup>1</sup>

## I. Experiencia como diálogo con la realidad

Schäffler ha llevado a cabo la elaboración de un pensamiento que prolonga la filosofía trascendental, siendo uno de los filósofos que en el mundo católico, ha hecho

1. Nació en Múnich, Alemania, en 1926. Realizó sus estudios de filosofía y teología en Tubinga y Múnich (1968-1989). Fue profesor de materias filosófico-teológicas en la Universidad de Bochum y profesor huésped en la Escuela Superior de Filosofía de Múnich, de la que recibió el doctorado honoris causa. Ha participado en los grupos ecuménicos de trabajo de teólogos evangélicos y católicos (1972-1983) y en los diálogos entre judíos y cristianos como miembro del comité central de los católicos alemanes. Su vasta obra se ocupa de temas centrales tanto para la filosofía como para la teología, teniendo como interlocutores a Martin Heidegger, Ernst Bloch, y la gran tradición de los clásicos. De su vasta obra, por ahora sólo se conoce en lengua española su *Filosofía de la Religión*, en Ediciones Sígueme, en Salamanca.



una recepción de la filosofía kantiana de la religión y de la historia.<sup>2</sup> Su propuesta le da a ésta la figura que rebasa el planteamiento trascendental en la forma en que fue elaborada por Kant.

Schäffler entiende la experiencia como diálogo con la realidad. Desde una perspectiva kantiana, propone un acercamiento abierto a la realidad sujeto no sólo a la interpretación, siempre nueva, de la experiencia. La historicidad implica que nuestro diálogo con la realidad va descubriendo la verdad siempre mayor (*veritas Semper maior*) de las cosas. Esto es válido en todos los ámbitos: moral, estético, religioso, científico.

Desde estos supuestos, Schäffler ha indagado las condiciones bajo las cuales es posible una ontología en una época post-metafísica. Una ontología por venir, afirma Schäffler, habrá de extender el principio fundamental *Deus non cognoscitur nisi per se ipsum* (Dios no es conocido sino por sí mismo) al principio fundamental más general: *Nulla res cognoscitur nisi per seipsam*: Cada cosa sólo es conocida en cuanto que “da que pensar”, es decir, no sólo les provee sus tareas al ver y al pensar, sino que al mismo tiempo “dota” al sujeto con la capacidad para la ejecución de sus actos. Considera Schäffler que la solución a los problemas que se han planteado a la metafísica clásica después de Kant, Hegel, Heidegger y el pensamiento post-moderno de un Lyotard, se encuentra en un análisis renovado de los actos en los que interviene la subjetividad.

¿Qué significa ver? –No meramente “captar estímulos sensibles”, sino un “configurar responsorial”. ¿Qué significa pensar? –No meramente “conectar y comparar impresiones sensibles” y “abstraer” características comunes, sino “dejarse informar”, es decir, buscar la forma de los conceptos que sean útiles para “comprender” lo que “da que pensar”. “Ente”, en este enfoque ontológico, es lo que nos

2. Cfr. SCHÄFFLER, RICHARD, “Die Transzendente Theologie ist die höchste Sprache einer transzendente Philosophie. Kant, Opus Postumum, en *Richard Schaefflers Beitrag zu Religionsphilosophie und Theologie*, Karl Alber, Friburgo de Brisgovia, Karl Alber, Friburgo/München, 2010, pp. 10-22.

reta a responder de tal manera que “la cosa misma” llega al lenguaje”. ¿Qué significa “querer”? También: ¿Qué querer nos mueve a conocer de modo que se puede decir, con Aristóteles, “todos los hombres, por naturaleza, desean conocer” (Primer principio de la “Metafísica” Met A 1. 980 a.)? La respuesta tradicional a esta pregunta dice: “querer” significa “querer con la razón” ¿Pero qué significa aquí “razón”?

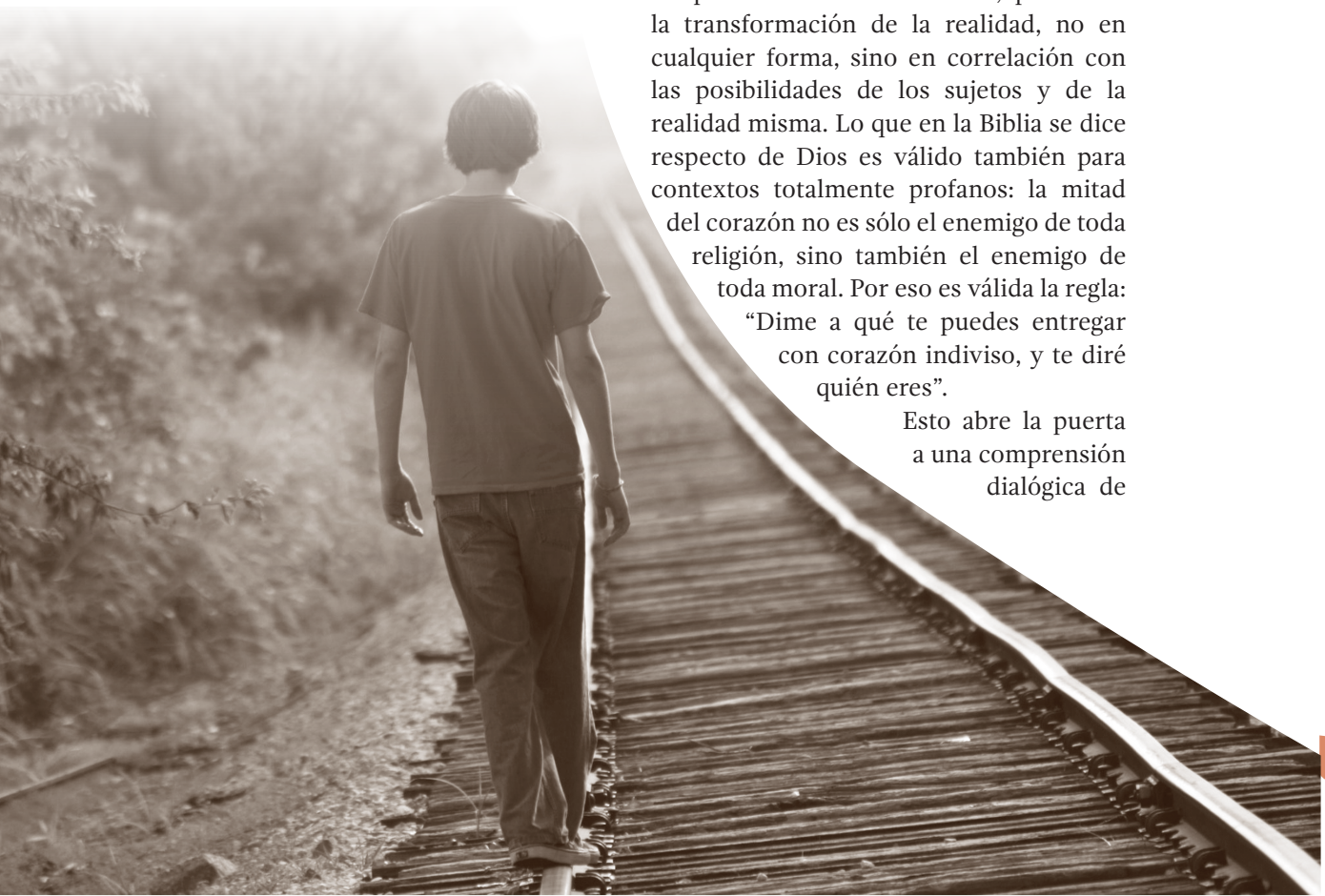
Una primera respuesta posible es dada mediante una comprensión instrumental de la razón: Un querer ocurre “con la razón” cuando le subyace una apreciación realista de las condiciones y consecuencias del propio actuar. “Razonable” es la búsqueda de los medios adecuados para fines fijados naturalmente (Según la clásica doctrina aristotélica de la “Prohairesis”). O bien: querer “racional” quiere decir: buscar posibilidades no ensoñadas, sino que “están en las cosas” y correlacionar con posibilidades que “están en nosotros mismos”. Si se logra crear una correlación de posibilidades, no se puede deducir por

causas a priori, sino que se ha de encontrar por medio de ensayo y error. Aun el puro uso instrumental de la razón del “hacedor” o fabricante es un proceso dialógico en el que se establece siempre de nuevo lo que no podemos ni hacer ni predecir.

La alternativa más clara es el uso moral de la razón: en lugar de la apreciación de ventajas y costos entra aquí, como ya lo vio Platón, la acción razonable será la que sea guiada al “encontrar la única moneda por la que vale la pena darlo todo (Platón, *Fedón* 69 a). De lo que se trata es del descubrimiento de posibilidades de encontrarse a sí mismo a través de la auto-entrega, ayudando a otros, seres humanos y también todos los seres vivos, a la realización de sus propias posibilidades. Sólo entonces el sujeto se sorprenderá de que es así como puede encontrarse a sí mismo, o dicho el lenguaje bíblico, el hombre actúa desde la totalidad de su corazón, de su persona y de todas sus fuerzas” (Cfr. Deut 6, 5)

Los sujetos se transforman entregándose del todo al diálogo. Y al buscar las posibilidades en las cosas, potencian la transformación de la realidad, no en cualquier forma, sino en correlación con las posibilidades de los sujetos y de la realidad misma. Lo que en la Biblia se dice respecto de Dios es válido también para contextos totalmente profanos: la mitad del corazón no es sólo el enemigo de toda religión, sino también el enemigo de toda moral. Por eso es válida la regla: “Dime a qué te puedes entregar con corazón indiviso, y te diré quién eres”.

Esto abre la puerta  
a una comprensión  
dialógica de





la subjetividad. Una comprensión de lo racional que se orienta en el ejemplo de la acción moral, lleva a una nueva comprensión del sujeto y sus objetos. ¿Qué es el “sujeto”? Ciertamente “lo que subyace” a todos los actos del ver, pensar, juzgar y querer, das “sub-jectum”. Al mismo tiempo el sujeto es el subordinado el “sub-jectum”, “le sujet”, el que tiene que responsabilizarse

**“LOS SUJETOS SE TRANSFORMAN ENTREGÁNDOSE DEL TODO AL DIÁLOGO. Y AL BUSCAR LAS POSIBILIDADES EN LAS COSAS, POTENCIAN LA TRANSFORMACIÓN DE LA REALIDAD, NO EN CUALQUIER FORMA, SINO EN CORRELACIÓN CON LAS POSIBILIDADES DE LOS SUJETOS Y DE LA REALIDAD MISMA”.**

se bajo la exigencia de lo real. No “dominador sobre el mundo”, sino socio responsable de un diálogo.

¿Pasó la época de una subjetividad así entendida? Es cierto que se ha perdido la confianza en que sea posible encontrar un “punto de Arquímedes” a partir del cual se pudiera considerar el mundo

o construirlo en un modelo que pudiera sostenerse, sin que aparezca el sujeto mismo en ello. Tales modelos fueron el orgullo de los astrónomos de la temprana Edad moderna. Pero ciertamente no ha pasado la situación en la que seamos compelidos por las cosas mismas a asumir la responsabilidad de que lo real que se nos muestra no se convierta en la caricatura de lo que realmente es mediante nuestra manera de contemplar, y de que por medio de nuestra praxis también hagamos que aparezca la potencialidad que se esconde en las cosas. Entonces nos sorprenderemos también nosotros por nuestra parte de qué potencialidad se esconde también en nosotros. Ambos aspectos salen a la luz sólo en el diálogo con la realidad y su exigencia impulsora hacia adelante.

Esto significa, para la comprensión de la subjetividad, que la auto-legislación del sujeto ha de ser entendida como una “libertad liberada y liberadora”, que se libera de su auto encarcelamiento y entrega las cosas en su existir propio y en su dignidad propia: una comprensión entre el sujeto y sus objetos. Pero para la comprensión de los objetos se sigue de ahí que ya no es posible olvidar al sujeto en el planteamiento de una nueva ontología, como ocurre en la metafísica clásica. Si la experiencia es la fuente del conocimiento del ente, y dado que la experiencia es diálogo con la realidad, ya no es posible plantear más una ontología que busque describir el ser del ente antes de su encuentro con el sujeto y que, a partir de ahí, quisiera deducir el llegar a ser abierto para nosotros.

No contamos con un concepto inmediato de su “ser en sí” que preceda a su “aparición” para nosotros. Siempre tenemos que ver y pensar para descubrir lo real, y lo descubrimos ante todo como visto y pensado. Lo real tiene que haber sido siempre ya para nosotros, si queremos preguntar por su “ser en sí”. De ahí que la pregunta no pueda ser: ¿Qué son las cosas, si nadie las ve y las piensa?, sino más bien: ¿Cómo captamos en nuestro ver y pensar que no tenemos que ver sólo con nuestras representaciones y pensamientos, sino con una realidad que es distinta de nosotros? ¿Cómo han de “aparecer” las cosas, personas, situaciones, si realmente nos han de aparecer y no sólo reflejos de nosotros mismos? ¿Cómo es posible que lo real precisamente nos da a conocer en la manera en que es “para nosotros”, de modo que este “ser para nosotros” no se agota? ¿Cómo puede hacer valer lo real, en su aparecer para nosotros, su “consistencia resistente”?

Este “consistir resistente” de las cosas es lo que se expresa por medio de la palabra

“objetividad” si se la utiliza en su sentido literal: El “Objectum” tiene su nombre por el hecho de que “se nos opone” –“objicitur”. La pregunta es entonces: ¿Cómo puede el sujeto ver y pensar las cosas de tal manera que ellas puedan hacer valer su “subsistir resistente”? ¿Cómo se protege el ver y el pensar de ser expresión de una “voluntad de poder” que sólo hace valer lo que corresponde a las propias leyes? ¿Cómo adquiere y conserva el ver y el pensar la capacidad no sólo de “encontrarse” sino de encontrar “a las cosas”?

El camino para comprender lo que significa la diferencia entre “aparecer” y “ser en sí” no es la abstracción de toda relación de los objetos hacia el sujeto, sino la interpretación de esta relación. En ello se muestra que una tal interpretación sólo es posible porque la relación del “en sí” y el “para nosotros” es una relación dialéctica. El ser en-sí de las cosas es para nosotros diferente del ser-para-nosotros y, con todo, su momento más interno. La cosa nos muestra que no nos da todo de lo que le pertenece. A su apertura (carácter revelable) pertenece el que haga evidente al mismo tiempo su sustracción. Esta contradicción no es un “aparecer trascendental”, sino la condición de toda verdad de las cosas, que es su capacidad de revelarse, su apertura, así como de medida de nuestro ver y pensar. Es, así mismo, la condición de toda verdad del conocimiento, la posibilidad de adecuarse a lo que las cosas son. A la dialéctica del “mostrar-se” ha de corresponder la dialéctica del concepto. La verdad es “siempre mayor”, porque en el diálogo con la realidad, de las personas y de las cosas, en los distintos ámbitos de

la experiencia, el sujeto se ve obligado a modificar sus modos de ver y de pensar, así como compelido a decidir de forma racional.

Esta relación puede comprobarse en todos los grados del encuentro con la realidad, desde el ver sensitivo hasta el comprender racional. Esta caracterización del camino del conocimiento, desde la visión hasta el concepto, no es una mera “fenomenología de libro de imágenes” que nos formamos de la realidad, como mera figura o apariencia que deja abierta la pregunta por la verdad de las cosas y del pensar. La caracterización de esta dialéctica es más bien el intento de describir la “estricta correlación” de acto y objeto<sup>3</sup> de tal modo que se capte de qué manera el acto “queda abierto” para la realidad, y de qué manera el objeto queda abierto para nosotros en su aparecer, lo que no se agota en su aparecer.

Este intento de correlación dialógica, ha de tomar en consideración el cumplimiento de las tareas lógicas, éticas y hasta religiosas, dado que cada ámbito tiene sus propias exigencias. A esta posición de tareas corresponde el pensamiento dialéctico. Ciertamente, esto exige, como se esfuerza en mostrar Schäffler, una comprensión de la dialéctica como dialógica. Es tarea de la metafísica, a la luz de tales experiencias, comprender nuestra propia subjetividad, pero también la manera como los objetos nos son dados, de tal modo que sea posible una relación dialógica entre ambos. La experiencia humana no solo tiene un carácter “responsorial” sino que implica la responsabilidad, llevada hasta lo imprevisible.<sup>4</sup>

3. Husserl caracteriza esta “estricta correlación” como la “ley fenomenológica fundamental” (Ideen I, 232). Ciertamente ha de pensarse esta correlación con mayor claridad de como ocurre en el caso de Husserl, de modo que no excluya aquella tensión entre acto y objeto, por medio de la cual la Noesis sobrepasa su figura actual y luego conduce a nuevas formas en que le sale al paso el Noema.

4. SCHÄFFLER, RICHARD, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Karl Alber, Friburgo, München, 1995.

## 2. Diálogo que transforma

Como podrá apreciarse Schöffler ha elaborado una “filosofía del diálogo” que no restringe este fenómeno al encuentro de un Yo con un Tú, como en el caso de Buber y otros, sino con toda la realidad. Por otra parte, su planteamiento busca tomar en serio los aportes del pensamiento kantiano, de la filosofía del lenguaje y de la hermenéutica actual.<sup>5</sup> Si ahora volvemos a la cuestión planteada acerca de la fuerza transformadora del diálogo, podemos hacer las siguientes consideraciones:

1. Afirmar que algo ocurre o se dice “en verdad” puede tener al menos tres sentidos. Por una parte, puede ser una manera de subrayar la intención que, en el lenguaje hablado, podría expresarse por medio de un acto de habla peculiar por medio del cual se busca enfatizar un aserto. Por ejemplo: “Te lo digo en verdad” podría ser un circunloquio de “te lo digo en serio”. En segundo lugar, “en verdad” puede tener un sentido adverbial: “realmente es así”. “En verdad te lo digo”. En un tercer sentido, puede referirse a “en lo que nos sostiene”, en lo que me fundo y quiero fundar nuestra conversación, como un compromiso de veracidad, lealtad, confianza. Este tercer sentido tiene un aspecto liberador, porque lo que en verdad nos sostiene es también lo que realmente nos puede liberar. Y así podemos decir que todo diálogo en la verdad es un diálogo liberador, no sólo de nuestras propias ataduras mentales, sino, en el sentido de Schöffler, de las mismas posibilidades de la realidad y de nuestra capacidad de irla conociendo y transformando.

En lo anterior pueden constatarse dos ideas:

- El diálogo transforma, cambia.
- El diálogo que transforma es diálogo “en verdad” o mejor, en “la verdad”. Podemos examinar cada una de ellas.

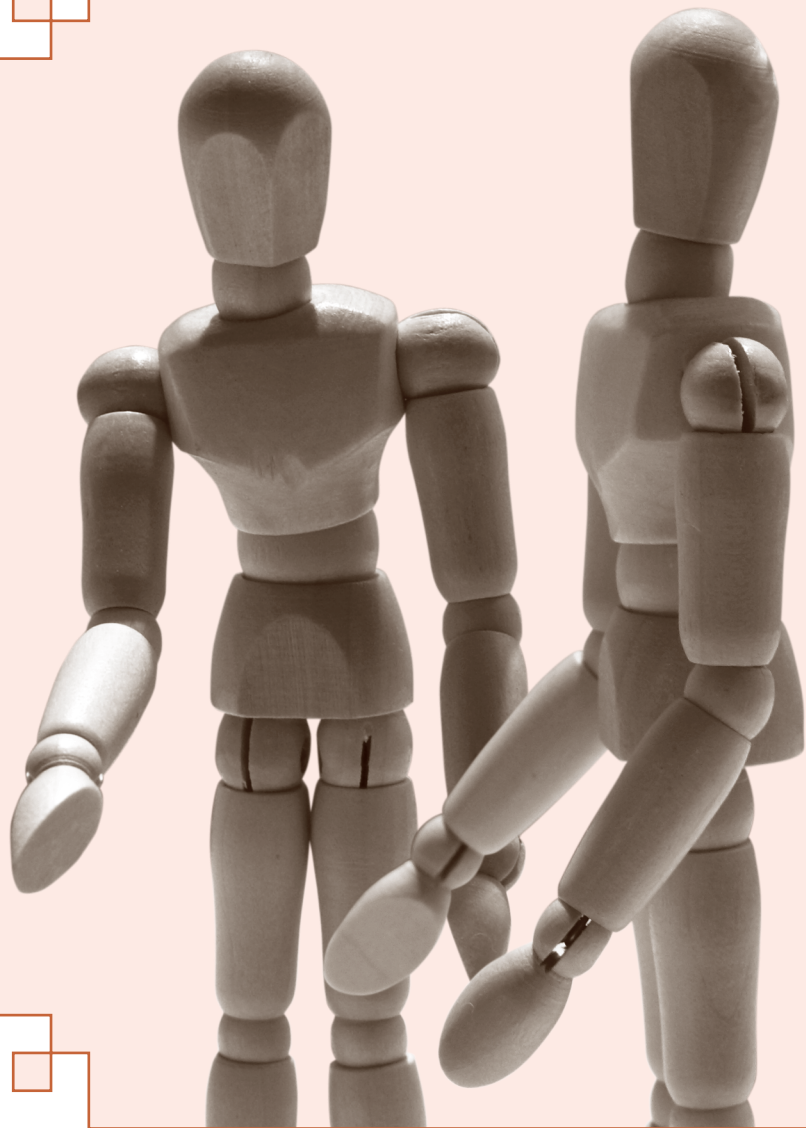
1. El diálogo transforma. Lo hace porque no se trata sólo del devenir de una conversación, sino de las transformaciones inevitables que tienen que ocurrir en los sujetos para poder conocer lo que constituye el objeto de su diálogo. Cabe señalar aquí dos direcciones de la transformación:

- a) la perspectiva; se modifican los modos de ver, pensar y querer de los sujetos racionales. Al cambiar la perspectiva, cambia también la comprensión de lo que ocupa a quienes dialogan. En un verdadero encuentro dialógico, los involucrados están dispuestos a adoptar la perspectiva de su interlocutor, siempre de cada a la realidad y a sus exigencias.
- b) a los sujetos de diálogo. Los sujetos conservan la identidad básica como fuente de sus propias palabras y acciones. Toda experiencia real toca a los sujetos, porque al modificarse sus perspectivas y comprensiones, ellos mismos se transforman. La experiencia “responsorial” implica la acción, por tanto, la voluntad de tal manera que la misma libertad de los sujetos se ve afectada. El diálogo, al hacer responsables a los sujetos de su modo de ver, pensar y actuar, es liberador y profundamente transformador.
- c) ¿Se transforma también el objeto del diálogo? Si por objeto se

5. No es este el lugar para examinar con detenimiento los presupuestos de este pensamiento, ni de llevar a cabo una crítica de los mismos.

entiende el asunto en cuestión, puede ocurrir que el diálogo sea la oportunidad de esclarecerlo, de clarificar su sentido, hasta llegar a un acuerdo; o bien, que se profundice en aspectos desconocidos de lo que está en juego en el fondo. Es lo que ocurre, de manera clásica, en el desarrollo del diálogo socrático.

2. El diálogo transformador ocurre, acontece en la verdad. La verdad es una. Lo que puede calificarse de verdadero, o lo es o no lo es. La verdad, entonces, podría parecer inmutable, siempre la misma. Un examen atento de la estructura de la experiencia dialógica muestra, con todo, que esto no es así. Que todo diálogo se topa con una realidad que le resiste, que se le da con cierta oposición: la del otro, del interlocutor, y la del objeto o tema en cuestión. Diálogo con la realidad es otro nombre de la experiencia. Se suspende la propia verdad en aras de la verdad siempre mayor cuyo acontecer es promesa para quien no se aferra a su propio punto de vista. De ahí que haya lugar a un cierto relativismo, pues “la verdad siempre mayor” no es posesión de nadie, sino objeto de búsqueda común<sup>6</sup>.
3. El uso de la razón moral hace que el diálogo sea racional de un modo no instrumental. Los sujetos involucrados en un verdadero diálogo están del todo involucrados en descubrir la verdad. Ninguno busca “salirse con la suya”, porque lo suyo, lo que tiene como más propio –su idea, sus certezas– las pone en juego, es decir, los deponen, al darse con el otro en la búsqueda común de lo que lo más libere a los participantes. Los partícipes del diálogo son sujetos,



se responsabilizan de las exigencias de lo real. Así es posible ver cómo el diálogo es una permanente modificación de los sujetos, y al mismo tiempo, de la realidad histórica misma en la que se ubican y en la que se insertan.

4. El diálogo teje una urdimbre: Cara a cara, de “miradas” y significados. En ellas, el ver va unido al hablar, de ahí

6. Mauricio Beuchot habla en este sentido de un “relativismo relativo” Cfr. *Epistemología y hermenéutica analógica*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, 2011.

que el diálogo es palabra y visión, y en ella, también expresión, descubrimiento de alguno de los interlocutores. En la palabra y la mirada se transparenta la persona. La mirada puede “decir” más que la palabra.

5. La urdimbre es propiamente una vinculación. Es así como se construye la relación intersubjetiva, se consolida o se destruye. Cuando a partir de la palabra se profundiza en el conocimiento del otro, la relación se hace interpersonal. Los vínculos ya no son sólo dependientes de los significados, sino de afectos y decisiones, hasta construir proyectos comunes o llegar a la experiencia de una auténtica comunión o al nacimiento de una auténtica amistad.

*En la vida*, en la medida en que el hombre va dialogando con la realidad, con los demás y con Dios, el diálogo teje una urdimbre de decisiones, de acciones y compromisos. Es el modo en que el hombre se construye como persona responsable. En la palabra se empeña a sí mismo, se da, se simboliza.

*En la muerte*, el hombre se ve abocado a “poner punto final” a su diálogo con la realidad, es decir, a vivir la ruptura de toda experiencia. O bien, en una antropología que se abre al Dios trascendente, a iniciar, o mejor dicho, continuar el diálogo iniciado en la urdimbre de

su vida, desde el fondo de la realidad que lo sostuvo, con el Dios de santidad que, desde su eternidad, ha llamado al hombre a ser su interlocutor al darle la vida; una vida que, cuando la da, la da de una vez y para siempre<sup>7</sup>.

6. ¿Dejará entonces de ser un diálogo transformador? No lo sabemos. Pero hay testimonios que señalan la índole de la *visio Dei* como un nunca poder terminar de contemplar al Dios eterno:

*En esto consiste precisamente ver a Dios, en que crezca cada vez más el deseo de verle [ ] Puesto que tú con gran deseo “te lanzas a lo que está por delante” (Flp 3, 13) a toda prisa, y por lo demás tú sabes que el bien buscado es infinito, ya que el deseo anhela siempre algo más, has de saber que junto a mí hay un lugar tan grande que por mucho que corras nunca hallarás término.*<sup>8</sup>

Al trasladar el “ver” al “hablar” podemos decir que el diálogo con el Tú eterno no tendrá fin. En la “verdad siempre mayor” es indicio del “Dios siempre mayor”. Es por eso, quizá, que podemos atisbar en toda conversación un poco de eternidad. Como los que, amándose intensamente, se tienen que despedir, o los que, en un gran banquete, conversan felices entre comensales. El diálogo es por eso una auténtica cifra de la trascendencia.

7. “El don de Dios es la vida y el derecho que nos da de ofrecerla. Cuando Dios da la vida la da de verdad y para siempre. Ofrecerla no es perderla, es la forma más perfecta de vivirla.” Cfr. GARCÍA DE ALBA, JUAN MANUEL, *El valor de tu vida*, Guadalajara, 1986 (5ª Ed.), p. 136.

8. Cfr. SAN GREGORIO DE NISA, *Vida de Moisés*, Cristiandad, Madrid, 1993, pp. 125-126.

# STEFAN GANDLER, *FRAGMENTOS DE FRANKFURT. ENSAYOS SOBRE LA TEORÍA CRÍTICA*, UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO / EDITORIAL SIGLO XXI, MÉXICO, 2009, 143 pp.

JAIME TORRES GUILLÉN\*

\* Licenciado en Letras por la Universidad de Guadalajara; Maestro en Filosofía por el ITESO y Doctor en Ciencias Sociales por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

El libro de Stefan Gandler contiene cinco ensayos marcados por una retrospectiva de la historia reciente de Alemania y la ciudad de Frankfurt. Se trata a la vez, de mostrar cómo se entiende la Teoría crítica lejos de este país y la ciudad misma. El dato de primera mano que aporta Gandler en torno a que los manuscritos originales de los filósofos de la Escuela de Frankfurt se están perdiendo, y que en el contexto actual de esa ciudad, aparece una especie de relegación a esta manera de hacer filosofía, es la inspiración de su trabajo. Del pensamiento de la Escuela de Frankfurt van quedando sólo fragmentos. El propio Gandler cuando sale de Alemania hacia México lleva consigo fragmentos de lo que fue esta generación. En efecto, para él, el nombre de escuela de Frankfurt sólo “tiene sentido al entenderlo como reminiscencia de aquella ciudad que desapareció con el nacionalsocialismo”. De esa escuela, dice, sólo quedan fragmentos que reviven la posibilidad de seguir el proyecto de la Teoría crítica.

El objetivo del autor es loable. Con su libro desea aportar elementos conceptuales para reinterpretar la Teoría crítica de manera no reformista como lo hacen Helmut Dubiel, Jünger Habermas o Axel Honneth, a los que llama “herederos innobles de Horkheimer y Adorno”. El primero, acusa Gandler, intenta investigar la historia de Alemania en lo que respecta al nacionalsocialismo, pero “sin tomar en cuenta la continuidad de la forma de reproducción capitalista y de las instituciones civiles y estatales burguesas”. (p. 107) Lo peor de todo, expresa el autor, es que Dubiel regresa a la Teoría crítica sólo desde un ángulo filológico desencadenando con esto, la inutilidad de tal crítica para la praxis actual. Como para Dubiel el nacionalsocialismo ha terminado, la “nueva” teoría no debe ser ya tan crítica. Pero Gandler cuestiona tal afirmación y sigue a Walter Benjamin: para él, los fascistas siguen triunfando en la historia. Su libro entonces es una invitación a evitar que se despoje el elemento crítico de esta teoría.

En los cinco ensayos existe un hilo conductor, por lo que se pueden leer de manera unitaria. Se inicia con la sugerencia para aceptar que la Teoría crítica de la llamada Escuela de Frankfurt ha muerto. Ese es el principio para recrearla, rehacerla y aplicarla porque permite continuar con otros instrumentos, métodos y conceptos,

la crítica que desencadenaron Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Leo Lowental, Friedrich Pollock y demás miembros. El intento de Gandler es sacar “a la Teoría crítica de la *culturalización* y de la *historización*”, en la cual la han sumergido sus actuales detractores –muchas veces vestidos con la piel del buen borrego, del ‘seguidor actualizado de la Teoría crítica’- y, con ello, hacer visible nuevamente su absoluta falta de *piedad* al criticar la tendencia destructiva y autodestructiva de la forma social que *todavía* nos toca vivir. (p. 16)

Ahora bien, Stefan Gandler recomienda que para entender el concepto de crítica que usó esta teoría, habrá que ir a la historia. Los años veinte del siglo pasado y todo el contexto posterior a él, permiten entender el nacimiento de la Teoría crítica, principalmente en la máquina de terror que se llevó a cabo para exterminar a los judíos. En buena medida esos terribles hechos permitieron pensar a Horkheimer y sus colegas de una manera distinta a cómo lo hacía el marxismo dogmático, especialmente el que desarrollaba la Unión Soviética. Radicalizaron la crítica al capitalismo al concebirlo como una fábrica de muerte que Marx no llegó ni siquiera a imaginar. La idea a veces ingenua de que el desarrollo de las fuerzas productivas y la agudización de las contradicciones sociales permitirían transitar hacia una sociedad poscapitalista, para los miembros de la Escuela de Frankfurt era una ilusión macabra porque dejaba abierta la puerta a la destrucción de la humanidad. Ade-



más, en ese momento no veían fuerza política alguna capaz de superar la situación de aquel tiempo. Por ello, escribe Gandler, la teoría era crítica o negativa, esto es, sólo se podía decir lo que “no” debía repetirse: el horror y el exterminio. Es justo reconocer que por mucho tiempo esta razón crítica, ni conservadores ni marxistas oficiales, la entendieron.

La invitación de Gandler es a atreverse a pensar que el uso de esta negatividad puede seguir vigente. Con ella se trataría de analizar los elementos “negativos” de la sociedad actual. Ellos, los miembros de la escuela de Frankfurt identificaron el antisemitismo que se encaminó a la destrucción en parte de los judíos europeos. En este análisis también incluyeron la noción de progreso histórico bajo la cual descubren las prohibiciones impuestas a los seres humanos, en nombre de la civilización. Entonces observaron que se generalizaba un impulso mimético en la sociedad capitalista para evitar anomalías de todo tipo y una manera de conocer unidimensional.<sup>1</sup>

El autor narra cómo Walter Benjamin observó todo esto con mucha agudeza al teorizar sobre el tiempo. Si se sigue la pista de Benjamin, expresa Gandler, se verá que la concepción burguesa lineal e inmutable del tiempo sirve hasta la fecha a la ideología dominante. El supuesto parte de que para Benjamin esta idea no tiene ningún sustento material porque es en la vida realmente existente donde se encuentra el conocimiento del pasado y el presente. La idea es que mediante el concepto de tiempo burgués, se busca que los sujetos pierdan la memoria, olviden a sus muertos,

no vean su miseria y se autoconciban como individuos satisfechos.

Stefan Gandler sigue a Benjamin para atreverse a afirmar que, la ruptura con esta ideología es posible, aunque sea desde una “débil fuerza mesiánica” porque en cada nueva generación se vislumbra una posibilidad, a saber: concebir el tiempo y por ende el mundo de otro modo. Y es que la homogeneización del tiempo o como dicen los zapatistas “el calendario de los de arriba”, impone la automatización de la vida y por ende de las conciencias. Gandler aclara que Benjamin postulaba criticar este concepto dogmático y lineal del tiempo con la intención de abrir un camino para la crítica radical del etnocentrismo europeo o estadounidense.

Esta posibilidad la ve Gandler en Benjamin por su apoyo en la teología a favor del materialismo histórico. Ésta le permite al crítico tomar distancia de la cotidianidad en la que se encuentra para pensar de “otro modo”, esto es, salirse de la lógica del dominio y el poder. La realidad que aparentemente se presenta a la vista, es eso, una apariencia y la sociedad burguesa la representa. En este sentido la teología permite un impulso radicalmente crítico y revolucionario al renunciar a mundo lógicamente impuesto. En palabras de Gandler: “Benjamin recurre a la teología para poder superar una de las razones principales de por qué el proyecto de Marx, a lo largo del tiempo, perdió tanta fuerza explicativa y tanto impulso revolucionario: las tendencias positivistas que existían de igual manera en la interpretación de los teóricos de corte socialdemócrata así como de corte estalinista”. (p. 46)

1. Aquí en México y América Latina, Pablo González Casanova identificó el colonialismo interno como una negatividad para el indígena o el campesino de nuestras tierras que es explotado, vejado e invisibilizado con la intención de “integrarlo” o en el peor de los casos exterminarlo. Seguir la pista a este concepto, equivale también a aportar un elemento a la Teoría Crítica.



Por esta razón, el Ángel de la Historia del que hablaba Walter Benjamin mira hacia atrás no sólo para cuestionar la idea de progreso y el horror que ha dejado a su paso en su realización concreta con el capitalismo, también para entender por qué ese *continuum* histórico no pudo ser detenido en cierto contexto, activar la capacidad de la memoria y vislumbrar las nuevas maneras posibles de hacerlo. Esto es, la idea del futuro se convierte en la negación del pasado y del presente como lo ofrece la clase dominante, es decir, como progreso tecnológico en las condiciones existentes. Esta es una de las razones también por la que Stefan Gandler cuestiona que los sujetos excluidos puedan emanciparse al interior de la sociedad capitalista. El fascismo no ha dejado de triunfar, por lo que es una ilusión la lucha por la igualdad, la diferencia y la identidad dentro de la sociedad burguesa-capitalista.

Desde esta óptica la idea de revolución o transformación social adquiere un matiz peculiar. Vistas las cosas desde una Teoría crítica, el que piensa el mundo para incidir en él no se espera a que estén dadas las “condiciones objetivas y

subjetivas”; no considera que el cambio social sea una consecuencia lógica de la historia, ni tampoco la etapa que marca el partido de masas. Sabe que el momento en que se activa la libertad humana que ha alejado su conciencia de la cotidianidad y el tiempo lineal de la producción capitalista, es la ocasión para intentar detener la maquinaria de terror. Dice Gandler: “un acto revolucionario sería entonces aquel que logra interrumpir, aunque sea por un instante, el *continuum* de la historia, parar un momento del tiempo, el avanzar de las cosas que se nos presentan como independientes”, como lo hubiera sido detener los trenes que iban rumbo a Auschwitz, Treblinka o Sobibor.<sup>2</sup>

En suma, el libro es persuasivo al proponer acabar con el conformismo de la propia izquierda que sigue el calendario de los poderosos. Pero sobre todo cuestiona la ideología muy enraizada, incluso en los intelectuales más preclaros, de que con el simple hecho de que los relojes avancen y la tecnología se renueve, la miseria material, moral y cultural que dejan el racismo, el colonialismo, la explotación, el belicismo y los fascismos, terminarán en el futuro.

2. El acto revolucionario que iniciaron los zapatistas (que los demás mexicanos vieran aunque sea un momento a los indígenas) en 1994, es un digno ejemplo de lo que afirma Stefan Gandler.



# Instituto de Filosofía

Dialogar para construir... una filosofía para la vida



ME GUSTA

## filosofía



El Instituto de filosofía es una casa abierta al diálogo en la que pueden encontrarse las diversas corrientes del pensamiento filosófico.



La revista *Nómadas* es el espacio de difusión de las líneas de investigación en Ciencias Sociales del Instituto de estudios Sociales Contemporáneos de la Universidad Central.



*Observaciones Filosóficas* busca poner en ejercicio el espíritu crítico, la vocación investigativa, así como abrir espacios al debate como aventura de lo humano.



El diálogo continúa en la Red, escanea el código QR con tu celular.

Instituto de Filosofía, A.C.

Camino Real a Colima 5160, Col. Balcones de Santa María, Tlaquepaque Jalisco

www.if.edu.mx