

REVISTA

# PIEZAS



en diálogo filosofía y ciencias humanas

## RODOLFO STAVENHAGEN

Y EL RUMBO DE LAS CIENCIAS  
HUMANAS EN AMÉRICA LATINA

José Guadalupe Gandarilla Salgado

DECLARACIÓN  
POR ESCRITO

Leonarda Rivera

CRISTIANISMO Y VERDAD

Pedro Antonio Reyes Linares

Reseña

ISRAEL COVARRUBIAS:

*Los espejos de la democracia.*

*Ley, espacio político y exclusión*

ENTREVISTA:

Horacio Cerutti  
Guldberg

Héctor David León Jiménez y

Rafael Rivadeneyra Fentanes

ISSN 1870-7041



\$80 pesos

SEMESTRAL - II ÉPOCA, VOLUMEN VIII, NÚM. 24, JUNIO 2017

# ÍNDICE

## DOSSIER

Cerutti: pensador crítico de nuestramérica  
*Héctor David León Jiménez* 4

## Entrevista

Horacio Cerutti Guldberg  
*Héctor David León Jiménez y Rafael Rivadeneira Fentanes* 10



## ESCENARIOS

Rodolfo Stavenhagen y el rumbo de las Ciencias Humanas en América Latina. Actualidad de las «*Siete tesis equivocadas...*»  
*José Guadalupe Gandarilla Salgado* 18



## ENSAYOS

La belleza como fenómeno en el Origen de la obra de arte de Martin Heidegger  
*Luis Ángel Lome Hurtado* 32



Jean Auguste Dominique Ingres  
*Rommel Navarro Medrano* 42

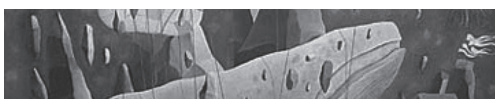


Contraépica (versión 7)  
*Leonarda Rivera* 45

Vida, obra y pedagogía en Miguel de Unamuno  
*Armando Aguilar A. y Carmen A. González E.* 47



Declaración por escrito  
*Leonarda Rivera* 59



Cristianismo y verdad  
*Pedro Antonio Reyes Linares* 61



Repensar la experiencia de vacío. Esbozos y matices para la consideración de una vacuidad útil  
*Héctor Sevilla Godínez* 73



## RESEÑAS

Søren Kierkegaard; *Escritos 4/2. Migajas filosóficas. El concepto de la angustia. Prólogos*  
*Luis Fernando Suárez Cázares* 87

Israel Covarrubias; *Los espejos de la democracia. Ley, espacio político y exclusión*  
*Edgar F. Rodríguez Aguilar* 93

# EDITORIAL

**E**stimados lectores, con una entrevista al filósofo Horacio Cerutti y un trabajo sobre el antropólogo Rodolfo Stavenhagen tiene apertura el número 24 de la revista **Piezas**. La veta intelectual de ambos ha repercutido de manera profunda en el pensamiento filosófico y la investigación científica en América Latina. Cerutti estuvo muy cerca de la creación de lo que se denominó filosofía latinoamericana, específicamente, la filosofía de la liberación, aunque en los últimos años ha preferido usar el término *nuestroamericano* para referirse al pensamiento que se desarrolla en el continente desde distintas latitudes e identidades. Como Cerutti lo afirma en la entrevista realizada por Héctor León y Rafael Rivadeneyra, al poner el acento en el pensamiento *nuestroamericano*, se busca terminar con la exclusión que ha sufrido la filosofía de los pueblos indígenas del continente.

Con respecto al trabajo sobre Rodolfo Stavenhagen, José Garandilla realiza una lectura en la que actualiza el texto clásico de Stavenhagen *Siete tesis equivocadas sobre América Latina*. El ensayo revisa a la luz del texto citado, la persistencia actual de lo equívoco en el continente, esto es, frente a las dificultades del desarrollo de la región, intereses extranjeros o extraños siguen pensando que en América Latina coexisten sociedades duales (modernas y arcaicas), que sus problemas se solucionarán industrializando a los sectores atrasados y empoderando a una clase media y moderna, entre otras falacias. Garandilla demuestra la actualidad de las tesis de Stavenhagen para comprender la situación del continente y orientar el pensamiento crítico en las tomas de decisión sobre el futuro de la región.

La sección de **Ensayos** comienza con el texto de Luis Ángel Lome Hurtado cuyo objetivo es presentar la problemática del concepto belleza dentro de la exposición heideggeriana de la obra de arte. Se trata de mostrar la crítica que Martin Heidegger realiza al concepto de belleza de la teoría estética de la modernidad. La reflexión gira en torno a abrir la polémica que surge al experimentar el fenómeno estético de la obra de arte. En el mismo campo del arte, el siguiente texto es un breve trabajo de Rommel Navarro sobre la obra pictórica de Jean Auguste Dominique Ingres.

Por otro lado, en el ensayo *Vida, obra y pedagogía en Miguel de Unamuno* que presentan Armando Aguilar A. y Carmen A. González E. se ofrece una panorámica del pensamiento educativo del filósofo y escritor español, específicamente en lo que respecta a aquellos aspectos más relevantes de su producción filosófica y literaria que se vinculan con el

tema de lo educativo en el filósofo. Por su parte Pedro Antonio Reyes Linares, en *Cristianismo y verdad* plantea que el cristianismo no es un sistema de verdades sino fruto de una experiencia de encuentro interpersonal, lo que implica un desafío al pensamiento porque obliga a dilucidar en qué consiste esa experiencia como apertura a una posibilidad de conocimiento más radical de lo que implica la humanización. En contraste, con sus interesantes disertaciones, Héctor Sevilla Godínez, esta vez en *Repensar la experiencia de vacío. Esbozos y matices para la consideración de una vacuidad útil* a partir de algunas características de lo que se propone como vacío dado de sentido, sugiere que la aceptación de la condición humana y de sus precariedades, alienta para la liberación de las enajenaciones, libera de la Univocidad, promueve la distinción entre los significados y la supuesta verdad oculta en los signos. En una clara versión polémica, el texto en promoción de un neoneihilismo, esboza la alternativa de considerar al vacío como un punto de partida del crecimiento y mejora personal.

Por último, es importante hacer mención del trabajo pictórico y literario que complementa en términos estéticos, el presente número de **Piezas**. Sobre ello agradecemos a Ricardo Copado y a Leonarda Rivera por su gentileza al ofrecernos su creación artística. No menos importante es, como siempre, el trabajo de las reseñas que acompañan cada número de la revista. Un reconocimiento por ello a Edgar F. Rodríguez Aguilar y a Luis Fernando Suárez Cázares.

**El Director**

# CERUTTI: PENSADOR CRÍTICO DE NUESTRAMÉRICA

HÉCTOR DAVID LEÓN JIMÉNEZ\*

**H**oracio Cerutti es un pensador de la realidad latinoamericana. *Pensar* no es un asunto menor, de hecho en muchos casos, pensar supone hacer filosofía. Pensar implica dejar que la realidad hable –por mediación de las ciencias humanas–, que nos dé *qué pensar*. Se piensa la realidad en función de encargarse de ella. Cerutti piensa filosóficamente la realidad latinoamericana, es un pensador crítico. La crítica remite al ejercicio de comprensión de la realidad y de denuncia de las ideologías que operan sobre ella, con la apuesta por pensar utópicamente alternativas a esa realidad.

Horacio Victorio Cerutti-Guldberg nació en 1950 en Mendoza, Argentina. Después de vivir en México por varios años, se naturalizó mexicano en 1993. Desde entonces tiene su residencia en la ciudad de México. Horacio Cerutti inició su formación filosófica en la Universidad Nacional de Cuyo en Mendoza, Argentina en 1968 y en 1978 obtuvo el Doctorado en Filosofía por la Universidad de Cuenca en Azuay, Ecuador. Actualmente es miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel II del Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología (CONACYT) e Investigador Titular C, del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). En dicho centro es docente de los seminarios de

filosofía e historia de las ideas, seminario sobre cultura contemporánea en América Latina y Filosofía latinoamericana. Su actual línea de investigación es “Pensamiento filosófico nuestroamericano en los últimos doscientos años”.<sup>1</sup>

Cerutti ha sido presidente de la Asociación Filosófica de México de 1996 a 1998. Recibió el Doctorado Honoris Causa por la Universidad Ricardo Palma de Lima, Perú, en 2006; por la Universidad de Varsovia, Polonia, en 2010; y por la Universidad Nacional de San Luis, Argentina, en 2013. En 1976 fue Becario de la Fundación Bariloche, Río Negro, Argentina. En 1981 obtuvo la Beca Alexander Von Humboldt, la cual pudo disfrutar sólo por cuatro meses en 1986, investigando en Nürnberg, y Berlín, Alemania. En 2009 fue distinguido como “Socicorrispondenti” de la Scuola Internazionale di Alti Studi, Fondazione Collegio San Carlo Dimodena, Italia. En 2011 fue designado “Profesor Honorario” por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, “Decana de América”, Lima, Perú. En 2013 fue declarado “Huésped de Honor” por la Universidad Nacional de Río Cuarto y también fue reconocido como “Visitante Distinguido” por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

Cerutti ha sido profesor de filosofía por más de 40 años, ha dictado innumerables conferencias y escrito cientos de artículos. Su producción académica es amplia, sus libros, del primero al último son:

1. “**Horacio Cerutti Guldberg**”, en *Investigación*. Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM, Disponible en: <http://www.cialc.unam.mx/cerutti.html>, fecha de consulta 20 de junio de 2017.

- Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 1983. Segunda edición, 1992. Tercera edición, corregida y aumentada, 2006.
- Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1986. Segunda edición, Miguel Ángel Porrúa/ CCYDEL, UNAM, México, 1997.
- Ensayos de utopía (I y II)*. Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1989.
- De varia utópica. (Ensayos de utopía III)*. Universidad Central, Bogotá, Colombia, 1989. Segunda edición corregida, *La utopía de Nuestra América (De Varia Utópica. Ensayos de Utopía III)*, Universidad Nacional, Costa Rica, 2007.
- Presagio y tópica del descubrimiento. (Ensayos de utopía IV)*. UNAM, México, 1991. Segunda edición, corregida, CCYDEL-UNAM/Ediciones Eón, México, 2007.
- Lecturas críticas*. IMCED, Morelia, 1996.
- Memoria comprometida*. Universidad Nacional, Costa Rica, 1996.
- Filosofías para la liberación ¿Liberación del filosofar?* Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1997. Segunda edición, 2001. Tercera edición corregida, Editorial de la Universidad Nacional de San Luis, Argentina, 2008.
- Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. Miguel Ángel Porrúa/ CCYDEL, CRIM, UNAM, México, 2000. Traducción al francés: *Philosopher Depuis notre Amérique. Essai de problématisation de son modus operandi*. L'Harmattan, París, Francia, 2010.
- Experiencias en el tiempo*, Jitanjáfora, México, 2001.
- Configuraciones de un filosofar sureador*. Ayuntamiento de Orizaba, Veracruz, México, 2005. 1era. reimpresión corregida, 2006.
- Democracia e integración en Nuestra América (Ensayos)*. Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo, Argentina, 2007.
- Y seguimos filosofando...* Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba, 2009.
- Filosofando y con el mazo dando*. Editorial Biblioteca Nueva / UACM, Madrid, 2009.
- Utopía es compromiso y tarea responsable (Ensayos de utopía, V)*. CECYTE, México, 2010. Segunda edición, corregida y aumentada. Nueva Editorial Universitaria/ Universidad Nacional de San Luis, San Luis, Argentina, 2012.
- Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*. ediciones desde abajo, Bogotá, Colombia, 2011.
- Pensando después de 200 años*. CECYTE, México, 2011. Traducción al portugués: *Pensando após 200 anos. Ensaio em torno do bicentenário das independências da América Latina*. Editora da PUC GOIAS, Goiânia, 2012.
- Filozofia naszoamerycana - Filosofía nuestroamericana*. (edición bilingüe polaco-español), CESLA / Universidad de Varsovia, Varsovia, 2011.
- Posibilitar otra vida trans-capitalista*. Universidad del Cauca, / CIALC (UNAM), Colombia, 2015.
- ¿Cuerpos recibidos o re-construidos?*, CIALC-UNAM, México, 2015.

En coautoría:

Cerutti, Horacio y Magallón A., M.; *Historia de las ideas latinoamericanas ¿Disciplina fenecida?*, Universidad de la Ciudad de México / Casa Juan Pablo, México, 2003.

¿En estas obras, qué temas-problemas encontramos? ¿Se pueden suponer o evidenciar etapas en el desarrollo y configuración de su (pensamiento) filosofía? ¿Es posible entrever una idea de filosofía? Muchos ubican a Cerutti en el horizonte de la filosofía de la liberación y hay razón en ello, porque junto con otros pensó y discutió el tema de la liberación en la década de los ochentas. Los analistas e historiadores de la filosofía de la liberación<sup>2</sup> coinciden en ubicarlo junto con José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos y Gustavo Ortiz, dentro de la corriente filosófica de la liberación llamada “Problematizadora”. Como corriente, se caracterizaron por una posición crítica, frente a otros grupos y frente a las posibilidades mismas de la así llamada filosofía de la liberación.

Habría que decir que Cerutti es un pensador latinoamericano, en su momento exponente de la filosofía de la liberación, pero ante todo es analista y crítico de las corrientes de esta filosofía y de las posibilidades reales que entrañó. Su obra “Filosofía de la liberación Latinoamericana”<sup>3</sup>, da cuenta de ello. Esa fue una etapa en el desarrollo filosófico de Cerutti, hoy él mismo se sitúa “después” y “fuera” de “esa” filosofía<sup>4</sup> para situarse como un liberador de la filosofía. Ese ejercicio lo realiza distanciado de la preocupación de si lo suyo es o no filosofía, si hay o no una filosofía auténtica y originaria. Cerutti tiene claro que en Nuestramérica, se produce filo-

sofía, desde los pueblos originarios se ha producido, y esta ha consistido en pensar de manera situada la realidad en razón de transformarla.

Con lo anterior, afirmo que en Cerutti, según nuestro parecer, solo hay de manera clara dos etapas o momentos distinguibles de su desarrollo filosófico. A diferencia de lo que postula Beorlegui<sup>5</sup>, para quien habría 3 etapas, que parecen más bien temas, nosotros vemos que una es la etapa de formación filosófica y consolidación, y otra es la filosofía madura. Los temas la función de la filosofía y utopía, fueron temas de la filosofía de la liberación y, en alguna medida siguen siendo preocupación de Cerutti, luego entonces no parece que sean etapas<sup>6</sup>. Un estudio minucioso, en diálogo con el propio Cerutti, podría esclarecer en todo caso, los momentos, las obras, los temas, categorías y problemas, de las posibles etapas de desarrollo de su pensamiento. La filosofía de la liberación y la filosofía nuestroamericana parecen ser los dos temas o momentos del filosofar de Horacio Cerutti.

Para entender a Cerutti y su pensamiento se requiere cierta ruptura con el modo tradicional de estudiar filosofía. Su modo de entender la filosofía, de hacerla, los temas-problemas que le ocupan, no están en el horizonte de lo que eurocéntrica y clásicamente entendemos por filosofía. Suele ser común que, en las cátedras, en las universidades y las escuelas de enseñanza

2. Véanse, por ejemplo: Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico Latinoamericano. Una búsqueda incesante de identidad*, (Bilbao: Universidad de Deusto, 2004). Solís Bello Ortiz, N. L., et. al, “La filosofía de la liberación”, en Enrique Dussel, Mendieta, E. y Bohórquez, C., *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y ‘latino’ (1300 – 2000)*. *Historia, corrientes, temas y filósofos*, (México: Siglo XXI editores, 2011), 399 – 417; David Sánchez Rubio, *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*, (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999), 45 – 108.

3. Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, (México: FCE, 2006).

4. *Ibid.*, p. 470.

5. *Cfr. Op. Cit.*

6. Antes de señalar etapas, coincidimos en apuntar que en Cerutti hay temas recurrentes: liberación, epistemología, utopía e historia de la ideas (*cfr.* Enrique Dussel, Mendieta, E. y Bohórquez, C., *Op. Cit.*, pp. 857-859); siendo este último el más desarrollado en los últimos años donde Cerutti escudriña la filosofía nuestroamericana y el pensamiento humanista latinoamericano.

se postule a la filosofía como un saber último, un producto cultural acabado, se afirme un origen: Grecia. De ordinario se sostiene la existencia de un *logos*, lo que supondría un modo de pensar y hacer filosofía. Desde esa cosmovisión, la filosofía fue tarea de sujetos cuya condición de “ocio” les permitió dedicar su vida a pensar la realidad. Este es justo el problema que han querido evidenciar figuras como Enrique Dussel, Raúl Fornet-Betancourt y por supuesto Horacio Cerutti. El problema es mayor, si se reconoce que en muchas aulas se enseña filosofía latinoamericana bajo el supuesto de que en América Latina sólo podemos encontrar Ideas o pensamiento filosófico, pero no estricta filosofía<sup>7</sup>.

El mito imperialista, eurocéntrico y por lo tanto no universal, sostiene la tesis de que la filosofía tuvo un origen, cuando de facto la filosofía tiene orígenes. No hay un *logos*, sino *logos* (en plural)<sup>8</sup>. No hay filosofía, sino filosofías, la filosofía no es sólo, ni exclusivamente producto de unos especialistas. Cerutti defiende y postula esto a lo largo de su obra, estos son los temas-problemas de los que él se ha ocupado.

La posición de Cerutti no es la que relativiza y niega la posibilidad de una universalidad, no niega la historia de la filosofía occidental ni su valor, pero no afirma que la historia de occidente es la historia de la filosofía. La filosofía para Cerutti es ante todo un ejercicio de pensar la vida y, por lo

tanto no es una tarea o privilegio de unos especialistas o profesionales, a quienes les llamamos filósofos. Pensar la realidad, no es un quehacer exclusivo de quienes hemos optado hacer de la filosofía un estilo de vida: “La labor filosófica no se reduce ni siquiera principalmente a los ámbitos académicos. Su potencia como pensamiento yace en la vida política como tal”<sup>9</sup>.

Que Cerutti sea un pensador nuestroamericano, implica que la suya, es una filosofía abierta y crítica. Su apertura radica en que se hace siempre de manera parcial y limitada, su saber es relativo y necesitado del diálogo con las ciencias. Toma distancia de la idea de filosofía como saber de salvación, como expresión máxima de la cultura.<sup>10</sup> No se piensa ante todo como filosofía primera, sino como “una labor *a posteriori*”.<sup>11</sup>

En Cerutti “nuestroamericana” es una categoría que además de delimitar una línea de investigación define una posición epistemológica, geopolítica y utópica. Remite de manera directa al texto de José Martí “Nuestra América”, nos dice de la posición del autor, su proyecto y su idea de filosofía<sup>12</sup>. Filosofar desde nuestra América es “[...] pensar la realidad, a partir de la propia historia, crítica y creativamente para transformarla”<sup>13</sup>. Lo que supone un ejercicio disciplinado y fruto de un riguroso entrenamiento para dar cuenta de una realidad socio-histórica. Pensar la

7. Cfr. Ejemplo de estos planteamientos los podemos encontrar en: Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico Latinoamericano. Una búsqueda incansable de identidad*, (Bilbao: Universidad de Deusto, 2004).

8. Cerutti califica esa pretensión, como imperial, véase “Logos regionales ante el logos imperial”, en Horacio Cerutti, *Filosofías para la liberación. ¿Liberación del filosofar?*, (Toluca, México: UAEM, 1997), 121-132.

9. *Ibid.*, p. 131.

10. Cfr. “Redefiniciones del concepto mismo de filosofía”, en Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, (México: FCE, 2006), 436 y ss.

11. Horacio Cerutti Guldberg, “Humanidades y filosofar nuestroamericano”, en Juan Diego Ortiz Acosta, y Jaime Arturo Chavolla Flores (Coords.), *Estudios Filosóficos. Filosofía y pensamiento latinoamericano*, (México: Universidad de Guadalajara, 2016), 22.

12. Cfr. María del R. Ramírez Fierro y Gustavo Roberto Cruz, “Horacio Cerutti Guldberg (1950-), en Enrique Dussel, Mendieta, E. y Bohórquez, C., *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y `latino` (1300 – 2000)*. *Historia, corrientes, temas y filósofos*, (México: Siglo XXI editores, 2011), pp. 857-859.

13. *Ibid.*, p. 14.





realidad es dejar que esta nos dé los temas-problemas *a pensar*. Para ello se requiere que la filosofía deje su posición soberbia y se acerque con más humildad al saber que producen las ciencias humanas. Para

pensarla tenemos que averiguar cómo es esa realidad y cómo podemos modificarla de conformidad con ilusiones, anhelos, imaginarios y sueños diurnos precisamente elaborados<sup>14</sup>.

---

14. *Cfr. Op. Cit.*, pp. 13-27.

## Fuentes de consulta:

- “Horacio Cerutti Guldberg”, en Investigación. Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM, Disponible en: <http://www.cialc.unam.mx/cerutti.html>, fecha de consulta 20 de junio de 2017.
- Beorlegui, Carlos, Historia del pensamiento filosófico Latinoamericano. Una búsqueda incesante de identidad, (Bilbao: Universidad de Deusto, 2004).
- Cerutti Guldberg, Horario, “Humanidades y filosofar nuestroamericano”, en Ortiz Acosta, Juan Diego y Chavolla Flores, Jaime Arturo (Coords.), Estudios Filosóficos. Filosofía y pensamiento latinoamericano, (México: Universidad de Guadalajara, 2016), pp. 13-27.
- Cerutti Guldberg, Horario, Filosofía de la liberación latinoamericana, (México: FCE, 2006).
- Cerutti Guldberg, Horario, Filosofías para la liberación. ¿Liberación del filosofar?, (Toluca, México: UAEM, 1997).
- Ramírez Fierro, María del R. y Roberto Cruz, Gustavo, “Horacio Cerutti Guldberg (1950- )”, en Dussel, Enrique; Mendieta, E. y Bohórquez, C., El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y `latino` (1300 – 2000). Historia, corrientes, temas y filósofos, (México: Siglo XXI editores, 2011), pp. 857-859.



# HORACIO CERUTTI GULDBERG

RAFAEL RIVADENEYRA FENTANES Y HÉCTOR DAVID LEÓN JIMÉNEZ\*

\* Es Licenciado en Filosofía y ciencias sociales por el ITESO, Maestro en Investigación en Ciencias de la Educación por la Universidad de Guadalajara. Doctor en Desarrollo humano por la UNAG. Actualmente es coordinador de la licenciatura en filosofía no escolarizada en el **Instituto de Filosofía, A. C.**

» **Piezas:** Estimado doctor Horacio Cerutti, nos complace haya aceptado esta entrevista para la revista *Piezas* del **Instituto de Filosofía**. En verdad agradecemos su disponibilidad para el diálogo de las ideas. Maestro, quisiera comenzar con la siguiente cuestión: a lo largo de su trayectoria intelectual, es posible identificar la intención de hacer que la filosofía trascienda de un perfil academicista, en el cual, sólo un cúmulo de entendidos o versados tienen acceso a ella, a uno más universal y público. En dicho contexto, ¿cuál es su idea de la condición pública de la filosofía?

» **Horacio Cerutti:** En lo que me han planteado, hay varias cuestiones que me gustaría abordar. La primera de ellas es que, efectivamente, desde hace muchos años he pensado que no se trata de enseñar filosofía, sino de entrenar para filosofar. Esto causa problemas desde que se plantea en estos términos dentro del ámbito academicista. Refiero por academicista la petulancia lamentable o el cierre de la filosofía. El ejercicio del filosofar implica no solamente la cuestión mental, porque no somos una mente separada de un cuerpo, somos una unidad integrada donde se ponen en juego muchas dimensiones. Hay ritmo; un modo de expresión; preocupaciones, que tienen que ser tomadas en cuenta; problemas; hay búsqueda de sentido y es todo esto lo que nos lleva al ejercicio del filosofar. Incluso el desagrado o el sentimiento de miedo frente a una realidad que a veces es into-

lerable, frente a la cual nos preguntamos ¿qué estamos haciendo aquí? ¿Qué podemos hacer? ¿Cómo podemos explicarnos lo que aparece para buscar una alternativa o una situación más digna y plenamente humana?

Este es un punto muy importante, sobre todo, si queremos convertirlo en una exigencia de la vida académica. Esto implicaría que verdaderamente la actividad académica, la actividad universitaria y la actividad institucional sirvieran para prepararnos para filosofar. Esto tendría que enfrentar la idea de que la filosofía es un quehacer de personas raras, que están desconectadas de la realidad. También tendría que enfrentar la idea, de que estudiar filosofía, de prepararse para hacer esa tarea, significaría pretender pertenecer a una élite de sabios. Etimológicamente el término filosofía significa la búsqueda; pero, no es la sabiduría entendida plenamente. Filosofía es amor, búsqueda, ejercicio de indagación, de problematización. No se trata de convertirse en profesional de la filosofía, sino verdaderamente practicar el ejercicio del filosofar y compartirlo con los demás. Se piensa generalmente en la figura del filósofo aislado que se encarga de su quehacer de manera solitaria. Además, hay que enfatizar no sólo tenemos filósofos, sino que también hay muchísimas y valiosísimas filósofas. El inconveniente es que tendríamos que recordar que, ni ellos ni ellas han actuado aislados.



Me gustaría referir el caso de Immanuel Kant. ¿Cómo en su época sin Internet ni televisión, lograba enterarse de lo que acontecía? Era durante sus comidas. En sus comidas reunía a personas de gran conocimiento y formados en diferentes áreas del saber. A ellos les pedía que les explicara acerca de los más diversos temas sobre medicina, ingeniería o artes.

Esto último está íntimamente relacionado con lo que planteaba al principio, se trata de sacar la filosofía a la calle. Podríamos decirlo así. No se trata del retiro o del aislamiento teórico, sino de la práctica del filosofar: en la calle, en el barrio, en la base de la sociedad. Hay que abogar por una reflexión situada. Preguntémonos ¿en dónde se está filosofando? Es en un contexto espacio-temporal específico. Estos son algunos aspectos iniciales me que parece importante que tomemos en consideración.

Otro punto que me gustaría tocar, tiene que ver con la filosofía de la liberación. Al principio este pensamiento fue referido con esa terminología, pero no era una denominación muy adecuada. Lo más conveniente sería decir que se trata de una filosofía para la liberación. ¿Y qué es lo que sigue estando vigente de la filosofía para la liberación? Precisamente, el filosofar para la liberación; lo cual implica no quedarse en la elaboración teórica, sino comprometerse con la práctica.

Ahora bien, ¿cuál es la importancia de la pluralidad en este panorama? Porque era evidente que lo que surgió como filosofía para la liberación contenía posiciones distintas: teóricas, políticas, ideológicas, inclusive de creencia. Esa pluralidad, también hay que tomarla en consideración respecto de la teología, porque cuando surgió la filosofía para la liberación, también se hablaba de la teología de la liberación.

Siempre que se aborde esta cuestión hay que ver con detalle y reparar en los matices que distinguen entre una propuesta y otra; pugnemos por la sutileza del análisis. No se trata de estar en desacuerdo, sino de precisar cómo se enfocan y se juegan las cuestiones. Digo esto, porque en general, en los ámbitos académicos, recurrir a estas designaciones resuelve problemas, pero conduce a otros. Yo puedo decir filosofía de la liberación, pero hay que aclarar ¿a qué nos referimos con esto?

» **PZ:** Maestro, en sus trabajos sobre la historia de la filosofía latinoamericana, usted alude constantemente a la palabra *nuestroamericano*, ¿Por qué poner el acento en lo *nuestroamericano*?

» **HC:** Diría que, en primer lugar, ponemos el acento ahí porque la noción de latinoamericano, es un término excluyente. Si yo hablo de lo *latinoamericano*, ¿dónde queda lo otro? ¿Dónde quedan las comunidades indígenas? Terminarían por pasar desapercibidas. Hay que tener mucho cuidado porque esa noción tiene sus aseguces. El término latinoamericano fue utilizado para aclarar nuestra relación con los vecinos del norte, pero hay un detalle: en los años cincuenta, del siglo pasado, se hablaba de filosofía americana. Posteriormente, los vecinos del norte empiezan a distinguir entre los latinoamericanos y ellos. Es entonces que surge y se adopta la noción de latinoamericano.

José Martí habla de Nuestra América. Y ¿quién era José Martí? Un cubano que recorrió la región, estuvo también en el norte y se dio cuenta de que necesitábamos construir una América nuestra, que no era la América de ellos.



» **PZ:** Retornando a lo que planteaba al comienzo de la entrevista sobre el filosofar y la enseñanza de la filosofía, supondríamos que lo que usted nos plantea requiere una ruptura epistemológica, dado que propone que la filosofía tendría que hacerse desde la calle. En dicho entendido, la filosofía no es propiedad de los que se encuentran en el aula. ¿Cómo entender esto? ¿Hay una ruptura con las visiones clásicas de la filosofía, su origen y el modo de filosofar?

» **HC:** No quisiera exagerar diciendo que la filosofía se hará sólo en la calle. La haremos articulando diferentes dimensiones aprovechando lo que hay disponible, pues lo importante no es la filosofía en sí misma; sino, la realidad que nos está exigiendo tomar posición frente a ella. Hay que disponer de todos los recursos que nos sirvan para tomar posición frente a la realidad, ya sea que estos provengan de la academia o de la experiencia de la vida cotidiana.

Ahora bien, otra cuestión que es fundamental y que a nosotros nos ocupó hace años, es que, en el ámbito institucional ¿cómo se suele entender el estudio de la filosofía? En general, hay comúnmente en los programas de filosofía, un estudio de la historia de la filosofía que se supone nace en Grecia; después se estudia en el periodo medieval, el periodo moderno y el periodo contemporáneo. En el mejor de los casos, puede haber en el programa algún curso sobre filosofía latinoamericana. A parte de eso, hay un estudio de introducción a la filosofía y luego de lo que podríamos llamar subdisciplinas filosóficas: ética, estética, metafísica, lógica, epistemología y demás.

Sobre este asunto quisiera narrarte lo siguiente. En el año de 1973 y, después, en 1978 nos planteamos en el encuentro en el Ecuador, cómo modificar los planes de estudios. Hicimos una propuesta de que toda la carrera de filosofía fuera un solo seminario donde participaran todos los estudiantes y todos los profesores y que fuera avanzando dialécticamente la problemática. Fue una experiencia que duró apenas un semestre por las complicaciones políticas y los cambios dentro de la universidad que terminaron por echar el proyecto por la borda.

Posteriormente, en Ecuador, planteamos la siguiente cuestión: ¿cómo es posible que hagamos los estudios de filosofía y no partamos de la situación de Ecuador? Fue entonces que, propusimos hacer un curso donde estudiáramos la tradición filosófica de manera reversa: empezando desde el presente, desde nuestra situación, y conduciéndonos en un tránsito hacia atrás.

Esto implica rearmar todo el escenario, si yo empiezo a pensar desde una situación concreta, “desde aquí”, me pregunto en

primer lugar: ¿cómo han transcurrido las cosas aquí? ¿Cómo se ha pensado históricamente esto? Posteriormente, voy pensando no sólo en la locación concreta, sino tal vez en cómo lo han pensado en la región; después podría preguntarme cómo lo han pensado personas en otros países o a lo largo del continente. De ahí podemos intentar pensar desde Europa, desde África, desde Asia u Oceanía. Cambia totalmente la manera de colocarse frente al problema.

Expresaré este punto crucial por medio de una metáfora. En lugar de ponerse de

rodillas, frente a lo que se me presenta o al modo de hacer filosofía, se trata de ponernos de pie y reformularlo o replantearlo. ¿Cómo podríamos hacerlo nosotros?

► **PZ:** ¿Cómo podríamos enseñar a nuestros alumnos a filosofar desde las coordenadas de lo cotidiano dentro del aula? ¿Cómo entablar el diálogo entre la

**No se trata de enseñar filosofía, sino de entrenar para filosofar.**

filosofía y la realidad?

► **HC:** Creo que la manera de hacerlo es fundamentalmente, partir de las angustias, las preocupaciones y los intereses de quienes vienen a estudiar. En lugar de ser, quienes ejerzan la tarea docente, los que traten de formar en el pensamiento imponiendo temáticas, hay que reconocer ¿cuáles son los temas que les preocupan o les interesan a nuestros interlocutores? Ese es nuestro punto de partida. Si nosotros somos capaces de atisbar el núcleo de preocupaciones, sea el grado educativo o la edad que fuere, tendremos camino ganado. Sobre todo tenemos que intentar que quien venga a estudiar no se sienta un sujeto pasivo que va a recibir, sino, que pueda ser un sujeto activo y se sienta libre de proponer y de dialogar con las propuestas de otros autores. Partiendo de ello, llegamos al punto álgido: el entrenamiento. Desde luego

siempre hará falta conocimiento histórico, disciplinar, lingüístico y demás para integrarlos a este proceso de entrenamiento.

» **PZ:** Entonces, las experiencias que acentúan la dimensión práctica de la filosofía, por ejemplo: talleres, cafés filosóficos, debates, diálogos socráticos y otra serie de ejercicios ¿quedarían contempladas dentro de la enseñanza de la filosofía?

» **HC:** Desde luego. Nuestro sistema educativo privilegia un individualismo de carácter competitivo, que a veces no facilita la resolución de problemas. Pero hay que atrevernos a buscar soluciones a problemas de manera colectiva, cooperativa o participativa. Es lo que se supone que ocurre en escenarios como los que proponen estudios cooperativos en comunidades indígenas. Se trata de diferir, matizar, en una palabra: fomentar el diálogo.

» **PZ:** En este mismo tenor, ¿Cómo podríamos atender a la nueva sensibilidad de

los jóvenes que estudian filosofía actualmente y evitar que nuestros modos de enseñanza los reafirmen en un papel pasivo en el proceso de aprendizaje?

» **HC:** Una cosa podría ser leer un texto y otra distinta es leer lo que está dicho y posteriormente discutirlo de frente con el autor. La tecnología nos facilita mucho este encuentro, pues bien, podría leer un texto y posteriormente, por medio de Skype, u otras plataformas, conversar con quien lo ha escrito. Tal vez, no puedo platicar con Aristóteles, pero podría, por ejemplo, conversar con alguno de sus traductores. Hay que preguntarnos ¿cómo hacemos para que las cosas funcionen? La experiencia marca en gran medida la pauta. Me parece que un

pendiente fundamental es configurar una propuesta de licenciatura en filosofía de carácter *nuestroamericano*, de otro modo, seguiremos en esta situación de aprendizaje pasivo.

Otra cuestión de interés es promover la atención al desarrollo de la filosofía dentro de nuestro país y nuestro continente. Es un horizonte común ver estudiantes de filosofía en México que desconocen completamente la reflexión y el trabajo filosófico que se hace en otras regiones al interior de su país o de su continente. Hablamos de un desconocimiento de la reflexión y de las publicaciones que se hacen en lo más inmediato de nuestro contexto.

» **PZ:** Sobre este mismo punto ¿Qué otros obstáculos encuentra en la investigación o en la enseñanza de la filosofía?

» **HC:** Uno que es muy reiterado tiene que ver con el estudio de autores completamente fuera de su contexto. Insisto, no se trata de premiar la erudición, sino de utilizarla, de

disponerla de la manera más adecuada para poder producir los recursos que nosotros necesitamos. Es decir, no se trata de que yo me convierta en un experto de San Agustín y que vaya a agotar, *La ciudad de Dios*. Aquí el problema es otro, es ¿cómo eso puede operar aquí? ¿Y cómo hoy podemos recuperar dichos planteamientos? ¿En qué nos ayuda? Esto cambia todo el escenario.

» **PZ:** Volviendo un tanto al tema con el que iniciamos la conversación, me gustaría preguntarle ¿Cuál es su consideración sobre la recepción actual de lo que hemos llamado Filosofía para la liberación? ¿Cómo ha sido retomado, replanteado o releído?

» **HC:** Creo que hay mucho que decir al respecto, por un lado porque, como decía-

**Lo importante no es la filosofía en sí misma; sino, la realidad que nos está exigiendo tomar posición frente a ella.**



mos al principio, es necesario distinguir posición, corriente, movimiento. En segundo lugar, porque es menester examinar cómo esa posición, propuesta o planteamiento se ha ido modificando, reelaborado, replanteado. Todo esto requiere un trabajo muy cuidadoso. Ahí se ve también algo implícito que ha estado presente en nuestra conversación, la relación estrecha entre el ejercicio del filosofar y el ejercicio de historiar las ideas, que en general esta cuestión ha sido abordada como una historia filosófica. De ahí se desprenden diferentes discusiones, nociones e interpretaciones.

En el caso de la filosofía para la liberación, me sigue pareciendo muy importante. En primer lugar, poner en énfasis que su esfuerzo en el filosofar va en función de encausar ese proceso de liberación. En segundo lugar, el sentido de la liberación alude a liberarnos de enfoques epistémicos, de sujeciones a creencias éticas morales que nos vienen impuestas. Se trata de transformar la realidad en todas sus

redes de juego; se busca eliminar situaciones de opresión, dominación o subordinación, saqueo, exterminio y genocidio. Reiteraría que esa transformación tiene que ser integral, tanto estructural como superestructural. En realidad este modo de filosofar exige capacidad de invención, de resistencia, de transformación entre otras tantas.

Pienso que el debate sigue abierto y creo que hay diferentes énfasis que se tienen dentro de este planteamiento. Ahora bien, en el mundo contemporáneo se ve más exigida la necesidad de transformación que ya se enunciaba desde los años sesentas y setentas. El asunto neurálgico será el no quedarnos atrapados en lo que estamos defendiendo. No estamos defendiendo una determinada posición, más bien nuestra tarea es buscar describir de la mejor manera posible la realidad que enfrentamos y reconocer los elementos que nos permitan su transformación.

» **PZ:** Su respuesta alude irremediablemente a la praxis, de ahí que me permito preguntar ¿Cómo llevar a la dimensión de la praxis el ejercicio de la filosofía?



»**HC:** No creo que haya una respuesta definitiva. Lo que me queda claro es que hay que probar. Tenemos pruebas y ejercicios que se han hecho previamente, sobre ellos podemos detenernos. Hay que analizar las experiencias para encontrar las dimensiones que en ellas afloran y nos permiten replantear, imaginar e intentar nuevas vías. La realidad es muy desafiante. Hay que analizar las experiencias previas, aprovecharlas, revisar la coyuntura específica en la que nos ubicamos y ensayar vías de articulación. Eso exige la capacidad de resistencia: no dejarse vencer por los obstáculos. ¿Dónde nos encontramos en este momento? ¿Cuál podría ser el elemento de articulación?

»**PZ:** Estimado maestro, ya que estamos en el tema de la praxis ¿Qué podría decirnos acerca de la noción de utopía que cobra gran relevancia en su trabajo?

»**HC:** Una cuestión que parece generalizada en el mundo de hoy es que la utopía ha perdido sentido, hoy se entiende como fuga de la realidad. Esto no es nuevo. Me ha marcado mucho el 68 francés con la consigna “se realista, pide lo imposible”. El primer sentido en el que hablamos de utopía en general es la tensión entre una realidad indeseada y un mundo ideal deseable o añorado que queremos buscar. Esa tensión utópica nos puede seguir moviendo. La gente se sigue moviendo por esto. No están de acuerdo con algo y buscan cambiarlo, no estamos conformes con algo y por lo menos salimos a protestar. Pero eso es insuficiente. Tenemos el potencial para construir otro mundo. Pero, hay que ponerlo en marcha, y ello implica moverse y probar. Ese ejercicio puede crear muchas consecuencias no deseadas, incluso puede costar la vida. No se trata de iconizar el martirio, sino asumir la responsabilidad

que tenemos que asumir. Eso exige convergencia. Si entendemos lo utópico en este sentido, no habría por qué declarar que eso se agotó. Esto como actitud ¿es novedad? Evidentemente, no. Ahora bien, no tenemos que apostar o adoptar dimensiones utópicas que se nos impongan como modelos. ¿Cuáles son los valores que hay que poner en juego? Tendremos que intentar, probar, la única manera de saber es intentar.

»**PZ:** Por otro lado, en cuanto a la didáctica de la enseñanza de la filosofía en un mundo como el nuestro ¿Considera posible enseñar y aprender filosofía valiéndonos de la mediación de la tecnología?

»**HC:** Tiene sus ventajas y tiene desventajas. Entre las ventajas, se encuentra la disponibilidad de la información; esto es grandioso. Hay un acceso de carácter inmediato a los contenidos, los textos, las ideas de los autores. Pero, eso ¿qué tanto ayuda y qué tanto no? Tendríamos que revisar. Un grupo de colegas publicaron un libro sobre el uso de las tecnologías en la filosofía. Yo leí cuatro o cinco trabajos muy sugerentes sobre este asunto. ¿Cómo valorar los aportes tecnológicos? Esto tiene que ver con un problema de fondo. La tecnología supone ser un instrumento que permite resolver necesidades y humanizarnos; a la vez, hemos visto que la tecnología tiene un poder de sometimiento que nos puede convertir en objeto de la tecnología. Esta es una discusión que tiene años al interior de la reflexión filosófica, tendríamos que revisarla con detenimiento.

Hay una cuestión que nos puede ayudar mucho, la juventud tiene iniciativas que debemos tomar en consideración para aprovecharlas. Hay posibilidad de acceso a textos que por la vía física no conseguiríamos, así como a diálogos y entrevistas.



Podemos hacer cursos virtuales, ahora ¿qué ventaja le vemos a lo virtual? De entrada, permite que un grupo de gente se reúna, que no quede fuera del juego la relación personal, la relación cara a cara, eso es básico. También tiene que ver con el modo en están organizados los tiempos, los espacios y las actividades escolares. La disposición de un espacio físico es valorable, puesto que influye en la experiencia y el manejo de la situación de aprendizaje. Tendremos que investigar cómo aplica esto a los espacios virtuales de aprendizaje.

» **PZ:** Ya por último maestro, la filosofía en México se ha caracterizado por

rehacer, repetir la historia de la filosofía, casi no hemos construido filosofía en el horizonte de la solución de los problemas. ¿Cuál es el estatus de la filosofía en México actualmente? ¿Es posible pensar utópicamente las condiciones filosóficas de este país?

» **HC:** Hay que intentarlo y jugarnos todo para hacerlo. Es lo que hemos venido haciendo y seguiremos haciendo. Se puede. No es un problema de si se nos permite o no hacerlo, sino de tener voluntad y disposición de intentarlo.

» **PZ:** Doctor Horacio Cerutti, muchas gracias por su tiempo para conversar.

# Rodolfo Stavenhagen y el rumbo de las Ciencias Humanas en América Latina. Actualidad de las «Siete tesis equivocadas...»

JOSÉ GUADALUPE GANDARILLA SALGADO\*

**Recibido:**

2 de abril de 2017

**Aceptado:**

15 de junio de 2017

---

\* Doctor en Filosofía Política, por la UAM – Iztapalapa. Investigador Titular B, Definitivo, del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Obtuvo Mención Honorífica en la 8va edición del Premio Libertador al Pensamiento Crítico 2012, y obtuvo el Frantz Fanon Award for Outstanding Book in Caribbean Thought 2015, de la Asociación Filosófica del Caribe.

**Resumen:** Desde el conjunto de las “Siete tesis equivocadas...” y la propuesta de lectura actualizadora que el propio Rodolfo Stavenhagen expuso treinta años después, se propone una revisión en la que se detalle una persistencia de lo equívoco, esto es, de las fórmulas externas o impulsadas desde intereses foráneos para, en cambio, conducir las reformulaciones del lugar que ocupa nuestra región en el marco global y de las consecuencias que ello tiene en la estructura de clases y en las relaciones sociales de las clases y estratos sociales en el marco de las unidades nacionales, o de espacios regionales o locales. Lo que resalta de la lectura del documento ofrecido por Stavenhagen es una actualidad de su enjuiciamiento crítico y un necesario establecimiento de diálogo con las propuestas que actualmente se vienen esgrimiendo para caracterizar ciertos temas de nuestra región y en los que el propio autor ha ofrecido instrumentos de análisis.

**Palabras clave:** Dualismo, colonialismo interno, mestizajes, colonialidad

**Abstract:** From the set of “Siete tesis equivocadas...” (1965) and from of reading updated in the own Rodolfo Stavenhagen exposed thirty years later (1995), this article proposed to elaborate a review detailing a persistence of the equivocal. This is, from the external formulas or impulses of foreign interests, to instead lead the reformulations of the place that occupies our region in the Global framework and the consequences that this has on the class structure and social strata in the national units, regional or local spaces. In the reading and re-reading of the document offered by Stavenhagen highlights the news of his critical judgment and the dialogue with the proposals that are currently developed to characterize certain issues of our region and in which the author himself has offered analysis tools such as the concepts: Internal colonialism, subalternity, mestizaje, among others.

**Key concepts:** Dualism, Internal Colonialism, Miscegenation, coloniality

## La forma

En el ensayo, “las 7 tesis equivocadas sobre América Latina”, disponemos de un texto de intervención polémica, de ahí que en una apretada prosa se ofrezca la integración de una perspectiva tanto de largo aliento (en su dimensión histórica) como de algunos núcleos de interés en la deriva coyuntural de su momento (captados en cierta combinación o hasta rebasamiento de enfoques disciplinarios), ello da soporte a su lectura sin perder actualidad. Su estilo da al texto un carácter caleidoscópico o multidimensional, que deriva quizá de la naturaleza del medio desde el que se difunde (un escrito periodístico que, al publicarse en dos entregas, tiene que asegurar un cierto interés para no dejar a medias su lectura), pero que obra en favor también de ampliar el horizonte comprendido por la reflexión. Rodolfo Stavenhagen concentra en las tesis un bloque de temas cuya expresión histórica, de gran densidad, los mide ante la coyuntura latinoamericana de los sesenta en tanto instante y sitio que puede hacer de la revolución algo posible. Este tipo de circunstancias ayuda a que un género literario como el del ensayo exprese posibilidades de rebasamiento del mero momento coyuntural del que hace parte, y confiere al texto la posibilidad de que, no sólo no envejezca, sino que le sea posible aún interpelarnos.

El texto tuvo un mérito adicional, poco atendido. Puede afirmarse que inaugura, o relanza, casi sin quererlo, una suerte de estilo en la agrupación de planteamientos al modo de un adagio cabalístico, al montarse en la cualidad enunciativa del número siete: no es ocioso mencionar que otros autores posteriormente han recurrido a esa aritmética, sea el caso de Briceño,<sup>1</sup> Subirats,<sup>2</sup> Kliksberg,<sup>3</sup> o que en un tono analógico y con suerte similar, o hasta mayor, se detecte cierta reminiscencia en el uso de la potente figuración de las piezas sueltas (siete, también) que hacen parte de un determinado rompecabezas, sea mundial<sup>4</sup> o latinoamericano.<sup>5</sup> El trabajo de Stavenhagen se ubica, además, en un gozne en el uso alegórico de cierta forma narrativa, puesto en perspectiva del uso que José Carlos Mariátegui ha hecho del ensayo (su libro de interpretación “marxista” de la realidad peruana se integra de “siete ensayos”<sup>6</sup>). En Stavenhagen damos con un ensayo integrado por “siete tesis”, lo cual no sería arbitrario, entonces, para intervenir en el debate con alguna formulación que, bajo el mismo arco temático, encierre en una tesis “siete ideas”, algo así intentó Héctor Díaz-Polanco,<sup>7</sup> en su suma de “mitos”, y en clara reminiscencia y homenaje a nuestro autor.

1. BRICEÑO LEÓN, ROBERTO. “Siete tesis sobre la educación sanitaria para la participación comunitaria” en *Cadernos de Saúde Pública*; 12(1), (jan.-mar, 1996) 7-30.
2. SUBIRATS, EDUARDO, “Siete tesis contra el hispanismo” en *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, núm. 17 (2004) 149-166.
3. KLIKSBERG, BERNARDO. “El voluntariado en Latinoamérica. Siete tesis para la discusión.” En *Cadernos latinoamericanos de administración*, 2(3) (2006) 9-16.
4. EZLN (junio de 1997), “7 piezas sueltas del rompecabezas mundial. El neoliberalismo como rompecabezas: la inútil unidad mundial que fragmenta y destruye naciones” en EZLN. Documentos y comunicados 4, México, Era, 2003, 47 – 72.
5. CORONIL, FERNANDO, “El estado de América latina y sus Estados. Siete piezas para un rompecabezas por armar en tiempos de izquierda” en *Nueva Sociedad*, Núm 210, julio – agosto 2007, 203 – 215.
6. MARIÁTEGUI, JOSÉ CARLOS, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (México: Era, 1979 [1928]).
7. DÍAZ-POLANCO, HÉCTOR. “Siete mitos sobre la autonomía” en *El jardín de las identidades. La comunidad y el poder*. (México: Orfila, 2015), 203-221.

## El contexto

Las mutaciones y debates que experimenta la ciencia social latinoamericana (durante las décadas del sesenta y setenta), no hacen sino manifestar en el plano teórico las profundas convulsiones que en aquella época vivió la región. En el ámbito de la construcción de teoría, la crisis se sitúa en el campo de la autodenominada “sociología científica”, expresión de una “moderna ciencia social” (que siempre se movió en el terreno y la lógica de la teoría del desarrollo, vista ésta desde la oposición entre tradición y modernización, y que aspiraba a haber superado la fase del *ensayismo* para el análisis de las historias nacionales), que junto a la recepción de la antropología estadounidense y las tentativas de comparación en las trayectorias evolutivas de las sociedades, y puesto el énfasis en documentar las dificultades para su transición, habían legado los enfoques dualistas o pluralistas en sociología. La otra escuela que fue impactada por aquellas transformaciones, fue la de la CEPAL y su concepción del desarrollo latinoamericano. Ésta última asiste a un desplazamiento de su programa de investigación desde sus posiciones nacionalistas y populares originales hacia un cierto tipo de “reformismo modernizante”,<sup>8</sup> que no hace sino manifestar ciertas coincidencias con algunos planteamientos que desde la Alianza para el Progreso (ALPRO) plasman las proyecciones hemisféricas de la *Pax Americana* durante las maniobras contrarrevolucionarias de la administración Kennedy, en medio de una disputa profunda que, durante esa época,

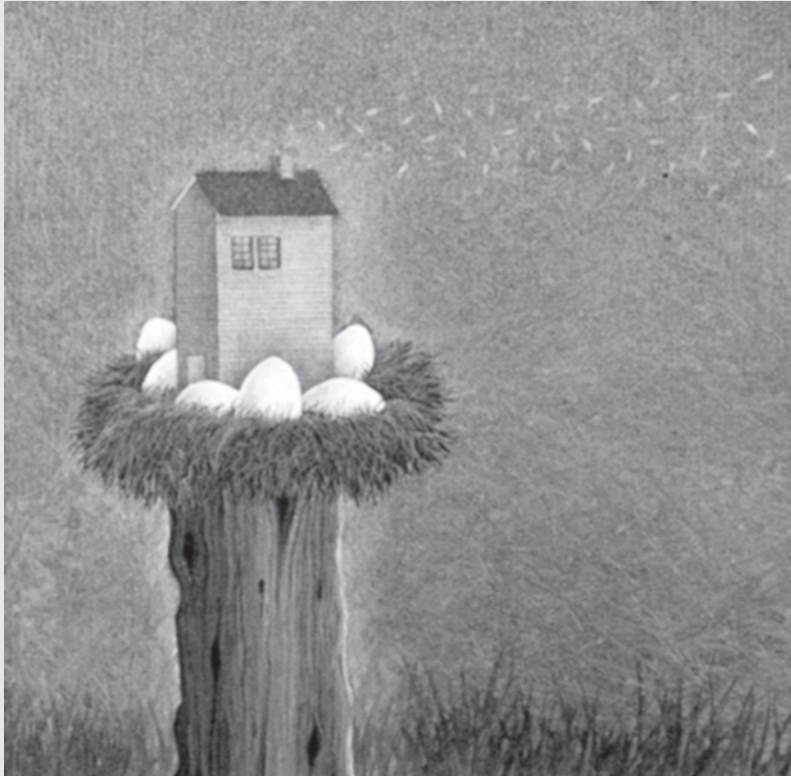
pretende confrontar al imperialismo norteamericano a través de proyectos de liberación nacional. La figura icónica del Che con su discurso anti imperialista en Punta del Este es resumen de los campos que se hallan en conflicto.

El proyecto de la ALPRO (1961 - 1970) no agotaba la geopolítica norteamericana. La propia administración Kennedy se pronunciaba por canalizar los descontentos populares a través de lo que los técnicos norteamericanos llamaban la ‘guerra interna’ o ‘guerra política’. Cada vez cobró más importancia el estudio de la ‘psicología de la inconformidad’ como instrumento para asegurar el *status quo*. De ser necesario, se podría sumar el involucramiento directo o indirecto de los ejércitos. El propio devenir del *Proyecto Camelot* (1964) impulsado por Estados Unidos para desarrollar estudios sociológicos que apoyaran su control sobre Latinoamérica, expresaba la “pérdida de inocencia” de las disciplinas sociales, como el papel estadounidense en el freno al descontento,<sup>9</sup> que llegará a ser franca intervención en la región ya durante la década de los sesenta. Es la misma intención que se prefigurará años más tarde en los énfasis puestos en la ingobernabilidad por la Comisión Trilateral (1978). En los estudios sociológicos de los tempranos años sesenta (caso de los trabajos de Stavenhagen) se sentía la presión de la lucha y el espíritu de movilización y protesta que surgidos con la revolución cubana, tuvo ecos en los proyectos de liberación nacional,<sup>10</sup> y en las movilizaciones estudiantiles del sesenta y ocho.

8. GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO, “Corrientes críticas de la sociología latinoamericana” en *Nexos*, núm. 5, mayo 1978, s.p.

9. GALTUNG, JOHAN, “Después de Camelot” en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 30, No. 1, jan.-mar., 1968, 115-141.

10. GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO, “La nueva sociología y la crisis de América Latina” en MURGA FRASINETTI y GUILLERMO BOLIS (selección y notas), *América Latina: Dependencia y subdesarrollo* (Costa Rica: EDUCA, 1973).




El ensayo de las tesis, promueve un desplazamiento que integra esta realidad contextual pero elige confrontar también a un cierto entendimiento del marxismo, en el cual detecta ciertos límites, pues aunque desde esta tradición se insista en la retórica de las clases, se lo hace desde esquemas rígidos, estáticos o poco dinámicos, y no relacionales o procesuales, esto el autor lo hace explícito para un cierto uso de “las teorías marxistas referentes a la evolución de las sociedades asiáticas”,<sup>11</sup> o por el reiterado uso de ciertas concepciones “del marxismo ortodoxo de las sociedades industriales europeas”. Sea con teorizaciones nacionalistas, desarrollistas o tributarias

del colonialismo intelectual lo cierto es que, para Stavenhagen, “fueron aplicados a América latina mecánicamente ciertos esquemas de análisis e interpretación que provenían de situaciones históricas totalmente distintas”.<sup>12</sup>

### Hacia la originalidad del pensamiento

El ensayo de las “siete falacias sobre América Latina” (así fue re-titulado en una antología)<sup>13</sup> que circuló en inglés y español, por el norte y el sur de América), muy probablemente sea el texto más re-editado de Stavenhagen (sea en publicaciones periódicas o en libros; en compilaciones,

---

 Ricardo Copado.  
Título:  
*Dream is blue*  
Técnica:  
Oleo sobre tela  
2008

11. STAVENHAGEN, RODOLFO, “Siete tesis equivocadas sobre América Latina” en *Sociología y subdesarrollo, México* (Nuestro tiempo: 1972 (1965)), 11.

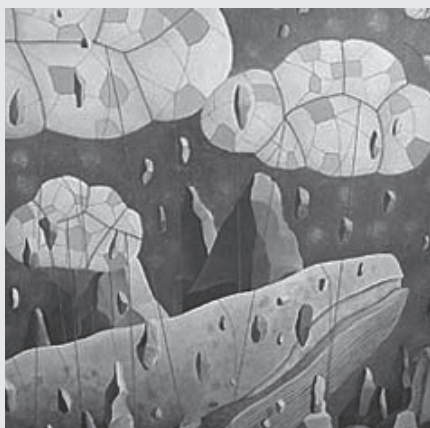
12. STAVENHAGEN, RODOLFO, “Siete tesis...” *op. cit.*, 11.

13. STAVENHAGEN, RODOLFO. “Siete falacias sobre América Latina” en PETRAS, JAMES y MAURICE ZEITLIN. *América Latina: ¿reforma o revolución?* (Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo, 1970), 15 - 31.

14. STAVENHAGEN, RODOLFO, *Sociología y subdesarrollo, op. cit.*

selecciones o antologías). En un libro en el que reúne sus trabajos de aquella etapa,<sup>14</sup> nuestro autor resume una suerte de afec- ción de época y que explica la importancia misma de traer a cuenta ciertas relaciones coloniales (internas) para explicar las lógicas del desarrollo/subdesarrollo. Dice Stavenhagen:

Estaba aconteciendo en América Latina lo que sucedía, bajo formas más graves y agudas, en las colonias y ex colonias africanas y asiáticas de las potencias imperiales europeas. Mientras que en estos continentes los colonizados se veían a sí mismos a través de la visión deformadora del colonizador, en América Latina los problemas del subdesarrollo y de la dependencia externa eran tratados bajo el prisma –a veces igualmente deformador– de los países llamados desarrollados.<sup>15</sup>



 Ricardo Copado.

Título:  
*La promesa de la ballena*  
Técnica:  
Oleo sobre tela  
2011

Salir de dicho condicionamiento es intención de las “Siete tesis”, que apuntan a llenar un cierto hueco (cruzar transversalmente las realidades del subdesarrollo como persistencia y reacomodo de relaciones coloniales), abrir así el análisis y poner a disposición de un público más amplio un tipo de conocimiento que es, en rigor, parte del necesario autoconocimiento que deben desarrollar las sociedades para considerar que están avanzando en la ruta por superar la dominación externa y que vislumbra

desterrar todo género de colonialismos, incluso los que se edifican en el marco de las relaciones internas a los estados-nación latinoamericanos y que ilustran o una incompleta o falaz independencia política, o una sustitución del opresor metropolitano por sus aliados y socios internos. El conjunto de las *Siete tesis equivocadas sobre América Latina* apunta hacia una necesidad que en las últimas décadas se ha pretendido colmar desde varios movimientos intelectuales que expresan caminos hacia la construcción de un pensamiento original (elusivo y crítico de la carga eurocéntrica) y que pudiera dar un sólido cimiento a la posibilidad de autonomía intelectual. Esfuerzos precursores como los de Stavenhagen por “descolonizar las ciencias sociales”<sup>16</sup> maduraron hacia inflexiones definitivas en las estructuras de pensamiento y los marcos epistémicos, que ahora tienen resonancia interna-

cional, no solo en el plano académico sino como parte de un cambio cultural que para ser significativo ha de ocurrir al interior de amplias instituciones (educativas, ministerios de planificación, sistemas nacionales de investigación). Las “Siete tesis...” se publican a mediados de 1965, se integran a un conjunto de cuatro movimientos socio-intelectuales de origen latinoamericano pero con impacto mundial:

- en primer lugar, en el ámbito de las letras, el llamado boom literario calará en toda la región e impactará a toda la literatura mundial, más de lo

15. Stavenhagen, Rodolfo, “Siete tesis...”, 10.

16. STAVENHAGEN, RODOLFO, “¿Cómo descolonizar a las ciencias sociales?”, en *Sociología y subdesarrollo*, op. cit., 207-234.

que lo hizo la llamada literatura de narrativa social,

- en segundo lugar, de las reuniones de discusión y los cursos que desde los tempranos sesenta se imparten a sacerdotes y diáconos en la sede de la Compañía de Jesús en Quito, bajo el obispado de Leónidas Proaño se desprenderá buena parte del movimiento continental de la que será conocida como Teología de la Liberación<sup>17</sup> que, con su planteamiento de la opción por los pobres, verá un impacto que si bien fue canalizado a través del Concilio Vaticano II, bajo el papado de Juan XXIII, nutre ahora de manera aún más explícita al momento actual que vive la Iglesia Católica bajo el papado de Francisco,
- en tercer lugar, la creación de conceptos y categorías que se articulan en la muy amplia descripción de las “Teorías sobre la dependencia”, alrededor de la cual se desatan muchos debates, entre otros, por textos como el que nos ocupa, sus planteos llegan a incidir en escuelas de pensamiento tan importantes como la de los analistas del sistema-mundo,
- en cuarto lugar, las pedagogías comprometidas con el oprimido y la investigación/acción participativa, ya ahí la cuestión social y la de la existencia humana son proyectados en perspectiva humanística y filosófica al interior de tradiciones de pensamiento que resuelven la clásica pregunta sobre la “existencia de la filosofía en América latina” al modo performativo, esto es, creando dicha filosofía original.

Todo esto acontece al seno de un profundo movimiento que desata el nudo de la cuestión (con y más allá del marxismo), pues coloca en primer plano el carácter multidimensional del dominio sobre nuestros países y el desplazamiento de la “cuestión nacional” desde sus acotamientos políticos “desarrollistas” hacia un horizonte “de liberación” posible, al identificar la divisoria colonial del mundo y la persistencia de sus hiatos, tanto externos (imperialismo, colonialismo) como internos (colonialismo interno, heterogeneidad estructural, abigarramiento).

### Los dogmas de los que se pretende tomar distancia

Stavenhagen busca ofrecer un planteamiento que recupere de mejor manera (compleja y problematizadora) los argumentos respecto de las dificultades del desarrollo y el subdesarrollo para la región latinoamericana y que él detecta como invisibilizados o encubiertos y que permanecerán en cuanto tales mientras rija una forma de pensar pernicioso que se basa en “tesis y afirmaciones equivocadas, erróneas y ambiguas”,<sup>18</sup> y que incluso, en medio de su descrédito, son tan fuertes como para ser defendidas en “carácter de dogma”, ya no digamos a través del sistema educativo superior o por las élites y clases medias o los formadores de opinión, sino por quienes encabezan los aparatos de estado que defienden estrategias de gobierno no propias sino impuestas por las fuerzas del poder corporativo y multinacional.

Aquella detección es de una persistencia verdaderamente perturbante, incluso magnificada a través del fortalecimiento de

17. GAVILANES DEL CASTILLO, L. M, *Monseñor Leónidas Proaño y su misión profético-liberadora en la Iglesia de América Latina* (Quito: Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio, 1992).

18. STAVENHAGEN, RODOLFO, “Siete tesis...”, 15.



las muchas técnicas de la industria cultural y bajo el predominio de la mediocracia,<sup>19</sup> así como por la franca injerencia de los poderes fácticos que las hacen incuestionables, como lo era hasta ese momento la gestión del desarrollo bajo tan equívocos principios, y como lo es hoy, la pretendida continuidad del neoliberalismo o el vuelco de la integración continental subordinada hacia un mundo de fronteras más rígidas, en el marco, eso sí, de un imperialismo que no cesa e incluye espacios antes no expuestos a tamaña política de apropiación de riqueza e incremento de la acumulación. Hoy, se hace uso del despliegue de efectivos militares o paramilitares (regulares e irregulares) hacia territorios antes reservados para estrategias estatales o para el bien público o comunal (sea en las ramas de energía, minería, o bosques), se ha librado a la lógica depredadora de empresarios y capos del crimen organizado y el “ajuste de cuentas” ha sepultado un magro Estado de derecho.

El bloque inamovible y dogmático que regía en aquella época no sólo la discusión sino el impulso de lo que se consideraba “desarrollo” tiene siete pilares que muy esquemáticamente podemos resumir del siguiente modo (expresados en un solo término), para de ahí discutirlos y mirar la actualidad de la crítica que le anteponen las “siete tesis...” que nos ha legado Stavenhagen: *dualismo, difusionismo, arcaísmo, oligarquismo, clasemediarismo, mestizajeísmo, aliancismo*.

Estamos ante un conjunto de principios dados e inamovibles, que se justifican

per se, pero que en rigor no hacen sino expresar la equivocidad de un conjunto de políticas que obedecen a protagonistas foráneos o a sus aliados locales, pues terminan por debilitar los intereses de los países latinoamericanos y por afectar a conjuntos mayoritarios de la población, a la capacidad de autonomía y autodeterminación. El andamiaje teórico desde el que Stavenhagen le discute a este *constructo* de principios o dogmas deriva de su peculiar formación al interior de un cierto marxismo al que, en primer lugar, no sólo le interesan los temas de la producción o sus modos capitalistas de ejercerse, sino la historia que llevo al capitalismo a ser tal y que; en segundo lugar, no solo recurre al análisis de clase, porque las asume a éstas ya de por sí existentes, sino que analiza las relaciones de clase o entre las clases, que han de ser tales si pelean por proyectos que sean suyos y que no deriven su carácter del lugar que se ocupe en la producción (obreros o campesinos) sino del proyecto histórico desde el que impulsan sus luchas (indígena, nacional-popular). El trabajo de Stavenhagen además haría parte de una corriente que encontraría en la obra de Mariátegui<sup>20</sup> sobre Perú un esfuerzo precursor, pero ofrecería una diversificación y sistematización de los temas detectados por el Amauta, de modo tal que las cuestiones de la tierra y el indio encontrarán desarrollos que amplían sus alcances hacia terrenos como los de los pueblos originarios,<sup>21</sup> la autonomía indígena,<sup>22</sup> los conflictos interétnicos y los derechos humanos y territoriales.<sup>23</sup>

19. DUSSEL, ENRIQUE, “Un aspecto concreto y coyuntural en la dominación global: la mediocracia” en *16 tesis de economía política: interpretación filosófica* (México: Siglo XXI editores, 2014), 317-320.

20. MARIÁTEGUI, JOSÉ CARLOS, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (México: Era, 1979 [1928]).

21. STAVENHAGEN, RODOLFO, *Los pueblos originarios: el debate necesario* (Buenos Aires: CLACSO, 2010).

22. STAVENHAGEN, RODOLFO, *Conflictos étnicos y Estado nacional* (México: Siglo XXI editores, 2000 [1996]).

23. STAVENHAGEN, RODOLFO, *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina* (México: El Colegio de México – Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 2012 [1988]).

## Las tesis en la perspectiva de su actualidad

La tesis del *dualismo* para Stavenhagen consiste en la identificación de una realidad particionada y simplificada. En la región latinoamericana para el enfoque dualista criticado parecen coexistir de manera separada dos tipos de sociedades casi independientes, a una de las cuales se le atribuyen, en los hechos, todas las virtudes y a la otra se le dota de todos los defectos, la primera carga con los problemas que derivan de la segunda y sus méritos por dicha razón no los puede desplegar. *La segunda*, asumida como “sociedad tradicional”, es la carga que *la primera*, asumida como “sociedad moderna” ha de llevar sobre sus espaldas. De tal modo que será la segunda responsable, entonces, de los fracasos de la bien intencionada “sociedad moderna” que busca desarrollar (bajo sus principios que disfraza como “universales”) a la sociedad en su conjunto, cosa que ha de ser imposible si no antes se desprende de los problemas que le genera la convivencia con el sector retrasado (“tradicional”) de nuestras sociedades. Ante tal esquema ideológico que sintetiza una economía política liberal y deshistorizada, y una teorización burdamente montada en la lógica del cumplimiento de roles sociales, Stavenhagen ofrece una interpretación que re-totaliza a la sociedad que ha sido escindida ideológicamente. Al rehabilitar la noción de totalidad para el conjunto del capitalismo ha de recurrir a un análisis histórico de largo plazo para señalar que no pueden existir dos sociedades cuando estas son parte del mismo proceso histórico y que lo han sido integradamente desde que, por

tal proceso, se construyó el capitalismo. Para Stavenhagen es notorio que no hay una lógica de polaridad en separación, sino una lógica relacional, “los dos polos son el resultado de un único proceso histórico”<sup>24</sup> y la co-determinación o relación mutua deriva de un proceso histórico que arranco tan pronto como desde “la conquista de América” y con ella la imposición del “sistema mercantilista-capitalista en expansión”<sup>25</sup> desde la que se edificó y fue lo que permitió “el funcionamiento de una sola sociedad global”.<sup>26</sup> Si para el tiempo en que se escribe el texto todavía es significativa la polaridad feudalismo – capitalismo, lo es porque el primero es figurado como una estructura que encarna un punto de partida del que el capitalismo se distancia, y es dicho distanciamiento en lo que consiste el desarrollo. Mientras más avance el capitalismo sin obstáculos más se ha de desarrollar la sociedad moderna, según el dualismo. Lo que Stavenhagen opone a esta visión es la idea de que incluso si se aceptara que hay relaciones feudales (sobre todo en el trabajo) estas no son sino “una función del desarrollo de la economía colonial en su totalidad”.<sup>27</sup>

No puede pasar desapercibida la enorme riqueza heurística que ofrece pensar lo latinoamericano a través de lo que ilumina un proceso como el “del desarrollo de la economía colonial en su totalidad”<sup>28</sup> máxime cuando en el marco de este macroproceso comparezcan a su interior múltiples relaciones sociales isomorfas signadas también por lo colonial, como la que en rigor detecta Stavenhagen (también detectada por Pablo González Casanova, en los mismos momentos, y desplegada con otras consecuencias en su obra *Socio-*

24. STAVENHAGEN, RODOLFO, “Siete tesis...”, p. 17.

25. *Ibid.*, 18.

26. *Ibid.*, 17.

27. *Ibid.*, 19.

28. *Ibid.*, 19.

logía de la explotación (1969) y actualizada en 2003 en su texto *Colonialismo interno. Una redefinición*). Para Stavenhagen, “en vez de plantear la situación en los países de América Latina en términos de «sociedad dual» convendría más plantearla en términos de *colonialismo interno*”.<sup>29</sup> Ellos han detectado que “las regiones subdesarrolladas de nuestros países hacen las veces de colonias internas”,<sup>30</sup> lo que es de utilidad no solo para explicar que “el desarrollo y el subdesarrollo están ligados” o que “las áreas subdesarrolladas tienden a subdesarrollarse más”,<sup>31</sup> sino para subrayar una condición histórica de largo plazo, de carácter multidimensional y que compromete los diversos planos u órdenes de las relaciones sociales de lo externo con lo interno y de lo externo con ciertas partes de lo interno, y un múltiple y complejo conjunto de relaciones de las partes internas de nuestros países. Ahora bien, desde dichas argumentaciones precursoras, y ya no meramente disciplinarias, se ha verificado un segundo desplazamiento (del “colonialismo interno” a la “colonialidad”) que ha dado muestras de ser tan útil como el hiato que las “Siete tesis equivocadas...” nos vino a sugerir. Hoy, un conjunto heterogéneo de autores y autoras (como Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Rita Segato y Mabel Moraña, etc.), llevan esas reflexiones hacia otros derroteros. Modificar las condiciones sociales de nuestros países exige pasar analíticamente, como en aquel momento, del “dualismo” al “colonialismo interno”, u hoy, de la “colonialidad” hacia la “descolonialidad”, en un sentido no sólo discursivo o categorial, sino en procesos sociales y políticos que impacten en la vida material de nuestros pueblos.

La tesis del “dualismo social” está claramente conectada con las propuestas políticas del *difusionismo*, es así que se puede hablar en bloque del “dualismo difusionista”, como lo pretendía hacer hace medio siglo Rodolfo Stavenhagen en su segunda tesis equivocada. En aquella época el énfasis en el desarrollo se defiende como una deriva que amplificará la lógica del industrialismo, la vida urbana y los modelos transicionales hacia el desarrollo, cuando se logre cumplir su difusión y despliegue pleno hasta comprender las zonas de atraso, a las que les permitirá superar tal condición. Hoy lo que antes se identificaba como “zonas atrasadas” son asumidas como “zonas de conflicto”, “zonas grises” de enorme peligrosidad, que pueden tener el tamaño de modestas comarcas, de grandes regiones o hasta involucrar a varios países, siempre que para el capitalismo neoliberal puedan ser afectados sus intereses, por ello el capital corporativo multinacional, y ciertos grandes empresarios construyen enemigos más complejos (a los que criminalizan en los medios o se persigue judicialmente, violentando sus derechos). El “proceder difusionista” toma la forma, en el neoliberalismo, de política focalizada, “principio de goteo” o “doctrina de shock”, y se sostiene en un burdo postulado ideológico: “dar lugar al capitalismo progresista, el que será desarrollado por los grupos sociales de capitalistas emprendedores, en beneficio del país en su conjunto”.<sup>32</sup>

Esto resulta tanto o más importante cuando del dualismo quedan algo más que rastros, puesto que sigue alimentando las nociones ideológicas que desde el poder se impulsan para seguir sosteniendo políticas

29. *Ibid.*, 21.

30. Concepto que, es bien sabido, tanto Stavenhagen como González Casanova retoman de la interlocución con C. Wright Mills, y que él mismo inscribe en la discusión sobre los derechos civiles, la discriminación y el problema afroamericano en los Estados Unidos.

31. STAVENHAGEN, RODOLFO, “Siete tesis...”, 20.

32. STAVENHAGEN, RODOLFO, “Siete tesis...”, 17.

impuestas desde los intereses foráneos, lo fue en la época de las “Siete tesis equivocadas...” con las soluciones mágicas que ofrecía la política del desarrollo y lo es ahora el esquema que en un intento por re-proyectar intereses hemisféricos de los Estados Unidos se intenta imponer por vía del reimpulso de los principios de integración comercial continental (a través de la Alianza del Pacífico) y por la restauración conservadora neoliberal en la región, pues las victorias de las derechas (electorales o parlamentarizadas y judicializadas) en Argentina y Brasil hacen efectivo contrapeso a las alternativas bolivarianas de integración (por vía de las cuales se echaron a andar ALBA, UNASUR, CELAC, MERCOSUR ampliado, etc.) y van en detrimento también de los países andinos que han impulsado nuevos pactos constituyentes (Bolivia y Ecuador). Lo que antaño se ofrecía como *salida del atraso*, hoy, en el caso de México, ni siquiera es necesario esgrimirlo, asume formas caricaturescas cuando el proyecto neoliberal muestra señas de un literal agotamiento, y queda claro políticamente que la situación sólo ha de cambiar en la forma de una *salida del atasco neoliberal*, como ya lo fueron haciendo, con dificultades, otros países latinoamericanos.

La premisa que establece Stavenhagen en el sentido de que hablar de desarrollo involucra “un aumento del bienestar social general”,<sup>33</sup> no se ha cumplido hasta el momento y no tiene visos de ser cumplida; antes al contrario, en nuestra región salvo contadas excepciones (a las que ya hemos hecho referencia, Bolivia, Ecuador quizá, Brasil también, por ello la reacción conservadora de las clases medias y los parlamentarios neoliberales, evangélicos y de derecha para deponer a Dilma Rous-

***Modificar las condiciones sociales de nuestros países exige pasar analíticamente, como en aquel momento, del “dualismo” al “colonialismo interno”, u hoy, de la “colonialidad” hacia la “descolonialidad”.***

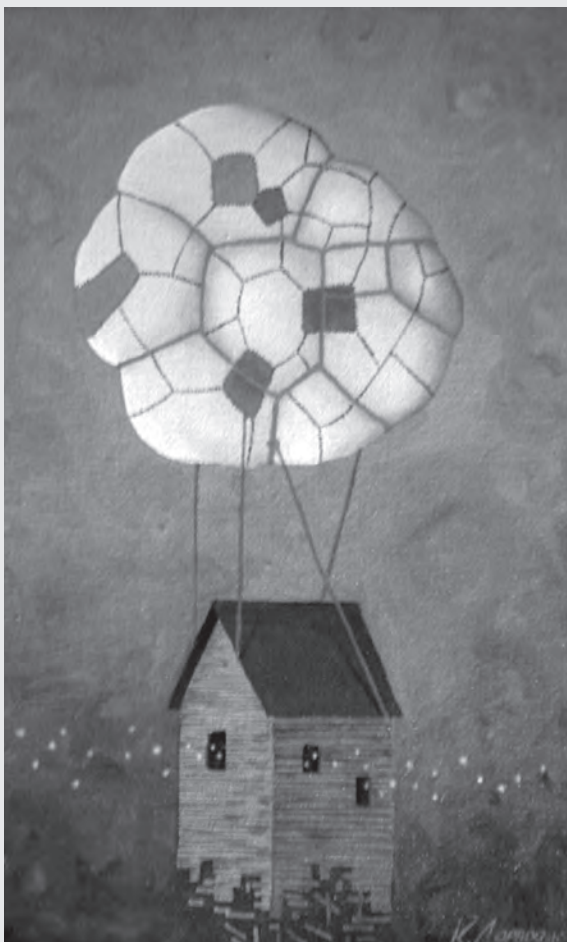
seff) se ha incrementado la pobreza y se ha ampliado la desigualdad. La realidad social latinoamericana luego de casi cuatro décadas de neoliberalismo, apunta a un territorio minado, una zona de desastre que se caracteriza aún más que antaño por la enorme distancia económica entre los grupos sociales y aún entre regiones geográficas y los grupos de población que las habitan, como diría Stavenhagen, “la cuestión del mercado interno es esencialmente una cuestión de distribución del ingreso”.<sup>34</sup>

Además del ahorcamiento de los pequeños productores y la entrega de patrimonios nacionales, la cuestión estriba en que el “mercado interno” al ser extensión o parte del “mercado global”, y se integra en en tendencias mundiales de dominación, explotación y apropiación, haciendo válido afirmar que “el crecimiento de las zonas modernas es posible justamente debido a la actual estructura social y económica en las zonas atrasadas”.<sup>35</sup> Ello tiene efectos adicionales: persistencia de tendencias a la exclusión social, debilitamiento en las bases materiales que sostenían a las **clases medias**, y gran deuda en todo lo que involucra “la cuestión social”. El panorama es de un enorme caldo de cultivo

33. Ibid., 22.

34. Ibid., 25.

35. Ibid., 25.



 Ricardo Copado

Izq:  
Título:  
*Returning*  
Técnica:  
Oleo sobre tela  
2009  
Der:  
Título:  
*Wandering tree*  
Técnica:  
Oleo sobre tela  
2011

para el estallido de situaciones sociales de violencia y de alta conflictividad, o de abandono para los más vulnerables. Es así que persiste la explotación de importantes conglomerados sociales que funcionan sobre la base de ser convertidos o reconvertidos en “colonias internas” y que han sido históricamente expuestos a relaciones jerárquicas de sometimiento y discriminación. A medio siglo de distancia, desde luego, resulta más dificultoso que nunca hablar de “burguesías internas” o con un sentido de la acumulación algo más propio o endógeno, en comparación con lo que pudieran acumular bajo el cobijo rentístico, el franco colaboracionismo o la compradorización: en ese sentido como llegó a decir Carlos Monsiváis, en su momento, y

en un tono muy coloquial, como el que lo caracterizaba, nuestras burguesías siempre fueron “muy pulqueras”.<sup>36</sup> En medio siglo, en México, el gran capital corporativo impuso su agenda: la entrega, sin reservas, del territorio nacional a la agroindustria global (tipo Monsanto) o la industria minera (canadiense y de otras procedencias) que opera a cielo abierto y devasta hasta los paisajes y los territorios de culto de sus originales poseedores, ha logrado arruinar la vida campesina y aniquilar la soberanía alimentaria, no obstante las gestas casi heroicas de “El campo no aguanta más” o “sin maíz no hay país”. Si bien es cierto que por aquella época se canalizaba reductivamente el análisis de estos procesos como persistencia del mundo **oligárquico**, éste

36. Monsiváis, Carlos, “La aparición del subsuelo. Sobre la cultura de la Revolución mexicana”. Suplemento La cultura en México, *Siempre*, (1985) 36-42.

ciertamente no desapareció pero se modificó con tendencias que complejizaron enormemente su estatus, puesto que la persistencia en dichas lógicas del poder orillaron al país entero a una situación ya no sólo riesgosa sino de franco desmembramiento, al dar marcha atrás al derecho ejidal y casi desaparecer el principio jurídico que protegía a las tierras comunales.

Por otro lado, resulta difícil también identificar a las clases medias, ya no digamos como el actor al que se le conferían posibilidades de conducir los destinos de la nación, sino como una fuerza social que pudiera contener u ofrecer resistencia (en tanto fuerza social de carácter progresista) una vez que se ha impuesto el programa neoliberal. Por el contrario, los estratos medios, con su acción u omisión han participado de muchos de los valores ideológicos que sostienen a este programa de auténtica contrarrevolución global. Estos núcleos de población (urbana) desempeñan evanescentes protagonismos que logran inclinar la puja electoral hacia cierto agregado social, el del grupo en el poder, al ser llamadas a ocupar el centro político. La noción de “clase media” persiste más en un sentido de autoadscripción o autocolocación que como una serie de características de la vida material (como posibilidad de acceso a satisfactores) o como un tipo de características relacionales que despliegan con los otros sectores sociales: estamos lejos de que a este sector de la población le caracterice un sentimiento nacionalista o aún progresista (el “progresismo”, “desarrollismo” o “extractivismo” es ahora altamente criticado por múltiples perspectivas del ecologismo radical y ciertas filosofías esencialistas, o que se amparan en los pueblos originarios), en este caso también las previsiones de Stavenhagen fueron acertadas.

En cuanto a la cuestión del sincretismo y el *mestizaje*, aún a pesar de que conserva un potencial de unificación social, como supuesto valor de la cultura nacional, los consensos sobre este tema se han resquebrajado enormemente. La recuperación analítica de este problema se ha desplazado, y de ser un eje de la política nacional, incuestionable en ciertos momentos, hoy se asume como un dispositivo que encubrió más que solucionó la persistencia de relaciones sociales racistas o de clasificación racial entre las personas. Ni las nociones como indigenismo o indigeneidad han sido capaces de integrar las dinámicas de racialización de poblaciones: en ambos casos las preocupaciones de Stavenhagen y que le acompañaron en el resto de su trayectoria intelectual y de su experiencia de trabajo en agencias u organismos internacionales (encargados de analizar las cuestiones étnicas, de los pueblos indígenas o las políticas de autonomía al interior de los estados) se revelan como de una actualidad indiscutible. Fue hasta más tarde que hiló más fino el análisis, y de una recuperación acrítica del mestizaje, paso a asumirse éste como proceso a través del cual una de las etnias (la mestiza) en los dos siglos de vida independiente terminó por acallar las voces, las prácticas y las historias de los otros (pueblos, etnias, indígenas o nacionalidades de indios) que, aunque acompañaron o protagonizaron las luchas por vencer un cierto colonialismo, fueron convertidos en “colonias internas” de los nuevos grupos dominantes. Lo dicho por Stavenhagen en aquel trabajo pionero es vigente: “la tesis del mestizaje esconde generalmente un prejuicio racista (aunque sea inconsciente) [...] el mestizaje significa un «blanqueamiento» [...] un prejuicio en contra de lo indígena”.<sup>37</sup>

37. Stavenhagen, Rodolfo, “Siete tesis...”, 33.

No puede resultarnos ajeno, a cinco décadas de haber sido escrito, lo atinado de la crítica que en las “Siete tesis” se promueve, toda vez que los códigos resultantes de tales procesos (relaciones entre culturas, combinatorias o destructivas, de aculturación, inculturación o transculturación) están sobrecargados en beneficio de ciertas agregaciones sociales, de ciertas condensaciones materiales y de ciertos perfiles e imaginarios de representación. En el largo plazo de la historia y en lo que la apuesta de la convivencia intercultural se compromete, ha habido imposición de unas determinadas formas y sacrificio o enclaustramiento de otras. A través de este proceso, no sólo puede haber “desperdicio de la experiencia” o hasta “destrucción de las culturas”, sino formas muy abigarradas, que para nuestra cultura operan en complejísimo mecanismos encubridores de racismo, “etnofagia” o “mestizofilia”.<sup>38</sup>

### Conclusión

De las “Siete tesis...” como de otros trabajos de esta misma etapa puede desprenderse

la enorme virtud de ilustrar cómo “la sociología crítica tiene plena capacidad predictiva”,<sup>39</sup> pero las “tesis equivocadas...” apuntan también a un lado insospechado pero meritorio del trabajo sociológico, justo aquello a lo que apuntó recientemente Boaventura de Sousa Santos cuando, con ironía, pretende ilustrar cierta limitación al interior del gremio y afirma: “acostumbro decir que los sociólogos son buenos para prever el pasado”.<sup>40</sup> No es arbitrario decir que, desde el escenario de desastre en el que se halla nuestro país, luego de la revolución pasiva neoliberal, y que liquidó el espejismo desarrollista que regía hasta los años setenta (y ante el que Stavenhagen alertaba ya sus riesgos) cabría preguntarse hasta qué punto no hemos vuelto a un camino que nos ha devuelto a ciertas dimensiones y relaciones sociales que caracterizaron nuestro pasado, incluso hasta uno que teníamos bien dado por superado: el que nos puso en los bordes o umbrales de la guerra civil, si ello fuera así, el texto de Stavenhagen fue predictivo hasta en eso, previó nuestra inesperada llegada, no al futuro, sino al *México Bárbaro* del pasado.

### Bibliografía

- Briceño León, Roberto. “Siete tesis sobre la educación sanitaria para la participación comunitaria” en *Cadernos de Saúde Pública*. 12(1), jan.-mar. 1996, 7-30.
- Coronil, Fernando. “El estado de América latina y sus Estados. Siete piezas para un rompecabezas por armar en tiempos de izquierda” en *Nueva Sociedad*, Núm 210 (julio – agosto 2007), págs. 203 – 215.
- Díaz-Polanco, Héctor. “Siete mitos sobre la autonomía” en *El jardín de las identidades. La comunidad y el poder*. México: Orfila. 2015.
- Díaz-Polanco, Héctor. *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo xxi editores. 2006.

38. Díaz-Polanco, Héctor, *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia* (México: Siglo xxi editores, 2006).

39. Zapata, Francisco, “El impacto de las Siete Tesis” en *Boletín editorial*, Colegio de México, núm. 163, mayo – junio 2013, 6.

40. Santos, Boaventura de Sousa. 2015. “Solidaridad con Grecia” en *Página 12*, 02 de junio. <http://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-273988-2015-06-02.html>, consultado el 04 de junio de 2015.

- Dussel, Enrique. “Un aspecto concreto y coyuntural en la dominación global: la mediocracia” en *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*, México: Siglo xxi editores. 2014.
- EZLN. (junio de 1997). “7 piezas sueltas del rompecabezas mundial. El neoliberalismo como rompecabezas: la inútil unidad mundial que fragmenta y destruye naciones” en EZLN. *Documentos y comunicados 4*, México: Era, 2003, págs. 47 – 72.
- Gavilanes del Castillo, L. M. *Monseñor Leónidas Proaño y su misión profético-liberadora en la Iglesia de América Latina*, Quito: Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio. 1992.
- Galtung, Johan. “Después de Camelot” en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 30, No. 1 (Jan. - Mar., 1968), pp. 115-141.
- González Casanova, Pablo. “Corrientes críticas de la sociología latinoamericana” en *Nexos*, núm. 5, mayo 1978.
- González Casanova, Pablo. “La nueva sociología y la crisis de América Latina” en Murga Frasinetti y Guillermo Bolis (selección y notas), *América Latina: Dependencia y subdesarrollo*, Costa Rica: EDUCA. 1973.
- Klikberg, Bernardo. “Siete tesis sobre el voluntariado” en Sen, Amartya y Klikberg, Bernardo. *Primero la gente: una mirada desde la ética del desarrollo a los principales problemas del mundo globalizado*, Buenos Aires: Temas Grupo Editorial, 2009, págs. 287 – 300.
- Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, Era, 1979 [1928].
- Monsiváis, Carlos. “La aparición del subsuelo. Sobre la cultura de la Revolución mexicana”. Suplemento La cultura en México, *Siempre* (1985), pp. 36-42.
- Santos, Boaventura de Sousa. “Solidaridad con Grecia” en *Página 12*, 02 de junio. <http://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-273988-2015-06-02.html>, consultado el 04 de junio de 2015.
- Stavenhagen, Rodolfo. “Siete falacias sobre América Latina” en Petras, James y Maurice Zeitlin. *América Latina: ¿reforma o revolución?*, Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo, 1970 [1968], pp. 15 - 31.
- Stavenhagen, Rodolfo. “Siete tesis equivocadas sobre América Latina” en *Sociología y subdesarrollo*, México: Nuestro tiempo, 1972 (1965), pp. 15 – 38.
- Stavenhagen, Rodolfo. *Conflictos étnicos y Estado nacional*. México: Siglo xxi editores, 2000 [1996].
- Stavenhagen, Rodolfo. *Los pueblos originarios: el debate necesario*. Buenos Aires: CLACSO, 2010.
- Stavenhagen, Rodolfo. *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*. México: El Colegio de México – Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 2012 [1988].
- Subirats, Eduardo. “Siete tesis contra el hispanismo” en *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, núm. 17, 2004, pp. 149-166
- Zapata, Francisco. “El impacto de las Siete Tesis” en *Boletín editorial*, Colegio de México, núm. 163, mayo – junio, 2013.



# La *belleza* como fenómeno en el Origen de la obra de arte de Martin Heidegger

LUIS ÁNGEL LOME HURTADO\*

**Recibido:**

15 de abril de 2017

**Aceptado:**

27 de junio de 2017

---

\* Maestría en Estudios Filosóficos en la Universidad de Guadalajara. Licenciatura en Filosofía en la FES Acatlán, UNAM. Profesor de la Licenciatura en Filosofía de la FES Acatlán UNAM. Profesor de la Licenciatura en Filosofía Modalidad Virtual en Instituto de Filosofía.

Resumen: El trabajo tiene el objetivo de presentar la problemática del concepto belleza dentro de la exposición heideggeriana de la obra de arte. Esto indica que se mostrará la crítica que Heidegger realiza al concepto de belleza de la teoría estética de la modernidad, para con ello abrir la polémica que surge al experimentar el fenómeno estético de la obra de arte. Mi reflexión se centra en mostrar la forma en la que la experiencia de la belleza sale de las determinaciones del sujeto y adquiere el carácter de ser auto-mostración.

Palabras clave: obra de arte, fenómeno, belleza, verdad.

Abstract: This paper shows the problem of beauty's concept into the Heideggerian exposition of the work of art. This points out that it can demonstrate the critic that Heidegger makes to the beauty's aesthetic theory of modernity to open the conflict in the experience of the work of art. My reflection is centered in the form who the beauty's experience goes out of the subject determinations and obtains the character of be self-appearance.

Key concepts: *work of art, phenomenon, beauty, truth.*

*“La verdad no está en una lejanía inalcanzable, sino que nos sale al encuentro”*  
(Hans-Georg Gadamer)

El presente escrito consiste en mostrar la relación que existe entre los conceptos de “belleza” y “fenómeno” en el escrito *El origen de la obra de arte* de Martin Heidegger. La obra de arte es un fenómeno que posibilita la aproximación hermenéutica a la esencia de la verdad y a la experiencia de lo bello como un modo de ser de lo verdadero. El fenómeno de la obra de arte es la contraindicación a la representación moderna de la belleza como determinación de la relación sujeto-objeto, y de la definición tradicional de la verdad como la verdad del enunciado o la proposición. Heidegger accede a un nuevo enfoque de la experiencia de



lo bello y de lo verdadero por medio de la reactivación del problema ontológico de ser y ente, en la exégesis de la obra de arte “Los zapatos de campesina” de Van Gogh.

En la conferencia *El origen de la obra de arte* de Martin Heidegger se encuentran tres indicaciones que contienen la visión heideggeriana de la obra de arte y de la poesía: 1) La obra de arte pone en operación la verdad del ente; 2) La verdad del ente inaugura y abre un mundo histórico; y 3) La belleza es un modo de ser de la verdad.<sup>1</sup> El acceso a las indicaciones está dado por la idea de que la obra de arte no tiene esencia. Ésta a través del hilo conductor

de la metafísica antigua y de la moderna ha sido representada como aquello que permanece por debajo de las propiedades de las cosas o como lo que subyace a los cambios. La obra de arte no tiene esencia porque se abre a partir de su experiencia, de su vivencia que revela un modo de ser de la vida humana. La descripción de “Los zapatos de campesina” de Van Gogh es la puesta en práctica del trabajo fenomenológico de la obra de arte que abre la experiencia del uso cotidiano de las cosas de un mundo, de la manera en que se presentan dentro del juego temporal, del significado de la imagen que nos transporta hacia la

1. Cfr. Martin Heidegger, “El origen de la obra de arte” en *Arte y poesía* (México: FCE, 2006), 70-89.

vivencia de aquello otro que a pesar de haber estado ahí siempre no se presentaba a nuestra experiencia, del lugar que se abre como una nueva forma de entender el espacio en el que habitamos. La descripción fenomenológica de la pintura hace aparecer únicamente los zapatos de campesina y, nada más. Ella se expresa en las siguientes líneas de la obra interpretada:

La labriega lleva los zapatos en la tierra labrantía. Aquí es en donde realmente son lo que son. Lo son tanto más auténticamente, cuanto menos al trabajar piense la labriega en ellos, no se diga los contemple, ni siquiera los sienta. Los lleva y anda con ellos. Así es como realmente sirven los zapatos [...] En el cuadro de Van Gogh ni siquiera podemos decir dónde están los zapatos. En torno a este par de zapatos de labriego no hay nada a lo que pudieran pertenecer o corresponder, sólo un espacio indeterminado. Ni siquiera hay adheridos a él terrones del terruño o del camino, lo que al menos podía indicar su empleo. Un par de zapatos de labriego y nada más. Y, sin embargo [...] En la oscura boca del gastado interior bosteza la fatiga de los pasos laboriosos. En la ruda pesantez del zapato está representada la tenacidad de la lenta marcha a través de los largos y monótonos surcos de la tierra labrada, sobre la que sopla un ronco viento. En el cuero está todo lo que tiene de húmedo y graso el suelo. Bajo las suelas se desliza la soledad del camino que va a través de la tarde que cae. En el zapato vibra la tácita llamada de la tierra, su reposado ofrendar el trigo que madura y su enigmático rehusarse en el yermo campo en baldío del invierno. Por este

útil cruza el mudo temer por la seguridad del pan, la callada alegría de volver a salir de la miseria, el palpar ante la llegada del hijo y el temblar ante la inminencia de la muerte en torno. Propiedad de la tierra es este útil y lo resguarda el mundo de la labriega. De esta resguardada propiedad emerge el útil mismo en su reposar<sup>2</sup>.

La representación de los zapatos de campesina abre una pluralidad de significaciones de un mundo. La pintura de Van Gogh y su descripción fenomenológica que ejecuta el pensador de Messkirch inauguran una perspectiva nueva del objeto mismo. El fenómeno puro de los zapatos deviene a obra de arte, cuya constitución se caracteriza por los elementos de belleza, significación y mostración que el pensador H. G. Gadamer atribuye a todo objeto estético que posibilita un incremento de ser.

La obra de arte no tiene esencia ni existencia. Ella no tiene esencia porque no está determinada por una sustancia que envuelve sus características constitutivas, y ella no tiene existencia porque ésta significa comprenderse desde la idea de un fin y una finalidad. La experiencia de la obra artística no es la experiencia que se obtiene de la existencia de un útil o de una cosa de la naturaleza. Desde la perspectiva kantiana se advierte que un objeto puede ser conocido mediante su concepto porque en este se alberga la determinación de su existencia y de su forma: “fin es el objeto de un fundamento real de su posibilidad”<sup>3</sup>. Kant a través de la vía de la idea de “fin” y “finalidad” de la naturaleza llega a la constitución de todo objeto de conocimiento porque se establecen las condiciones de posibilidad del modo *a priori* de entender los mismos. En la perspectiva kantiana

2. *Ibidem*, 46-47.

3. Immanuel Kant, *Crítica del Juicio* (Buenos Aires: Editorial Losada, 2005), 62.

de lo estético, la idea central es que la experiencia artística no está referida a la existencia del objeto estético debido a que éste no posee un fin al modo de un útil o de una acción humana. Desde Kant, la experiencia de la obra de arte se libera de los condicionamientos epistémicos porque es posible suponer un fin en donde no existe, en tal lugar vive la sensación que despierta el gusto por lo bello.

La obra de arte es fenómeno. La pintura de Van Gogh y su descripción abren un conjunto de significaciones que manifiestan la puesta en escena de la fuerza y el trabajo de la campesina. La vida humana se capta a través de instantes que componen su trama. La preocupación por la sobrevivencia, el indeterminado estado de ánimo por estar en el mundo, el estremecimiento del corazón provocado por la llegada del ser querido y la angustia por la finitud de la existencia configuran el ser en el mundo de la campesina abierto por la manifestación de la experiencia artística.

En la descripción fenomenológica de los zapatos de labriega se edifica una nueva perspectiva que nada tiene que ver con la constitución formal o material de la pieza, pierde relevancia el juicio del gusto que se haga de ella; así como también, resulta insignificante la actividad del creador o la idea del genio artístico. El sujeto desaparece, el autor es eclipsado por el propio temple de ánimo, el portador de los zapatos pierde relevancia y sólo queda el estado de apertura de un mundo, que es el mundo de la vida al que todos asistimos desde el nacimiento hasta la muerte.

La obra de arte como fenómeno posee una historia efectual, una idea que se deriva desde la hermenéutica gadameriana. La contraposición platónica entre ser y apariencia, ser y no-ser, ser y devenir, identifica al fenómeno como pura aparien-

cia que contiene el germen de la falsedad y el error. La función del arte antiguo como imitación (*mimesis*) de la naturaleza presupone la valencia óptica de la imagen y de la fantasía como una gradación desgastada de lo verdadero.

En contraparte, el giro ontológico de la hermenéutica heideggeriana presupone la comprensión de que no existe una fractura metafísica entre ente y ser, y que en la comprensión del ente está contenida en su ser. Esto significa la reactivación ontológica del ser como fenómeno, pero el mismo proceso de elaboración tiene un trasfondo que conecta la mediación con el idealismo alemán. Hegel fue el gran sintetizador de la historia de la filosofía y con ello, de los conceptos fundamentales de la metafísica occidental. Se le debe a él el salto cualitativo que unifica las contraposiciones del pensamiento de la metafísica general o la así llamada ontología. Me refiero, a las determinaciones opuestas de forma y contenido, ser y no-ser, realidad y apariencia, entendimiento y razón que en la edificación de la filosofía crítica de Kant pusieron en escena la imposibilidad por pensar la totalidad del conocimiento. Hegel ejecuta el salto de la razón más radical al momento de entender no sólo la sustancia como sujeto, sino también como fenómeno. La atestiguación está contenida en la exposición de la *Fenomenología del Espíritu* como el camino de la experiencia de la conciencia hacia la ciencia como saber absoluto, donde la posibilidad de la mediación lo constituye la idea de que el ser no es una universalidad abstracta o vacía, sino que es: “aquella simple sustancia fluida del puro movimiento en sí mismo”<sup>4</sup>.

Pero esta nueva ontología que representa el ser dinámico en general como fuerza y juego de fuerzas que marcan la vitalidad del espíritu y de los contenidos

4. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del Espíritu* (México: FCE, 2002), 109.

concretos y racionales del ser histórico, no es una creación espontánea que haya surgido de la mente del filósofo del idealismo absoluto, sino que él, le debe ese traspaso al idealismo trascendental kantiano que a través de la herencia de David Hume lleva la exposición de los fenómenos de las cosas a su más radical exposición sistemática. Después de Kant, todo es fenómeno.

El idealismo trascendental representa el fenómeno como el producto de las facultades de conocimiento. Kant dice que: “el objeto indeterminado de una intuición empírica”<sup>5</sup> recibe el nombre de fenómeno; pero esto quiere decir que, detrás de ellos se encuentra el sujeto trascendental que elabora toda experiencia posible de la naturaleza. Ésta es siempre fenoménica

y no puede constituirse por el terreno suprasensible de la razón, a pesar que sus ideas trascendentes constituyan la demarcación de los límites y alcances de todo conocimiento posible. El fenómeno es la cosa que se muestra para las capacidades de todo conocimiento y es el fundamento de todo conocimiento. La idea de sustancia significa la permanencia de todo posible fenómeno. La idea de la belleza es extraída a partir del libre juego del entendimiento e imaginación y de las determinaciones del juicio del gusto que tienen que ver con sus cuatro factores (como agrado desinteresado, como aquello que sin concepto gusta universalmente, como la forma de la finalidad de un objeto que no presupone necesariamente un fin, y como lo que se reconoce y se necesita como placer para

toda sensibilidad) desarrolladas en la “Analítica de lo bello” de la primera parte de la *Crítica del Juicio*. La filosofía kantiana contiene una doble faz del mundo al momento de desdoblarse en la experiencia del juicio del gusto como una constitución de la existencia particular de los fenómenos y de la manera individual en que juegan las facultades de la imaginación, el entendimiento y el sentimiento dentro del juicio del gusto. Éste se separa de las determi-

naciones conceptuales de la construcción objetiva de la naturaleza que es representada por funciones universales y necesarias.

La experiencia del ser en el mundo de Heidegger, está muy próxima a la exposición kantiana de lo bello debido a que existen elementos hermenéuticos para pensar la representación estética a partir de las directrices que Kant

desarrolla en su determinación de lo bello. El hilo conductor es el reconocimiento de que no se puede universalizar la experiencia individual de lo bello porque sus contenidos son meramente reflexivos y no constitutivos de la construcción objetiva y lógica del mundo. Kierkegaard mantiene una posición más cercana a la *Crítica del juicio* de Kant debido a que la verdad existencial se halla en el terreno de las circunstancias particulares y niegan la necesidad de lo conceptual o la postulación de alguna regla que guíe las decisiones más radicales del individuo. El juicio del gusto tiende a presentar los fenómenos en su carácter subjetivo y formal, pero con la necesidad de considerarlos de forma *a priori*, en su carácter formal porque son condición de una posible experiencia estética, ya que la

***La experiencia de la obra artística no es la experiencia que se obtiene de la existencia de un útil o de una cosa de la naturaleza.***

5. Immanuel Kant, *Crítica del Juicio* (Madrid, Alfaguara, 2002), 65-66.

belleza es fenómeno de la conciencia; pero de un fenómeno que oscila entre la sensación de lo bello y de la idea de lo bello: la belleza como ideal.

Heidegger piensa también que la belleza es manifestación, pero una manifestación que hace desaparecer al sujeto como fundamento de posibilidad de la intersubjetividad. El avance que representó Hegel en la modernidad se dio por medio de la consideración de pensar la sustancia como sujeto, y éste como devenir de lo concreto. El salto que da Heidegger con respecto a la modernidad consiste en pensar al ser no como sujeto sino como fenómeno que sale de las determinaciones de la conciencia trascendental y de la conciencia cuya teleología mora en el saber absoluto. La interpretación heideggeriana de la obra de arte contiene la intuición hermenéutica de que la belleza se autopresenta, de que la belleza es la iluminación, cuya luz cubre y hace emerger al ente en su ser. La belleza es fenómeno que ha traspasado los relaciones lógicas y epistémicas de la filosofía de la modernidad. El fenómeno que encarna la belleza o la belleza fenomenalizada no es la concretización de la idea de un absoluto (Hegel), ni la representación que hace un sujeto de un objeto (Kant), ni la idea en su correlación con la verdad y lo bueno; para Heidegger la belleza es luz.

La obra artística es manifestación, epifanía de un ente creado que emula la vida de la naturaleza: irrupción como vehículo de la verdad como salida y conservación de lo oculto. La reactivación heideggeriana del fenómeno hunde sus raíces dentro de la construcción de la voz medio-pasiva del verbo *phainein* como ser que se muestra a sí y en sí mismo (*phainomenon*), como el instante discontinuo que se abre a partir de la continuidad del ser en el mundo. El ser de la fenomenología heideggeriana no es el ser de la tradición moderna que indica que el “fenómeno” mora entre el sujeto como

receptor de esencias o constructor de existencias, ni es el ser de la metafísica griega que indica que el ser actual o presente está determinado desde la idea de sustancia que indica la hacienda como lugar estático de la vida. Para la fenomenología heideggeriana el mundo de los zapatos de campesina cobra vida y se levanta como un organismo vivo que se muestra así mismo desde sí mismo. Esto es lo que más tarde, la hermenéutica gadameriana pensará sobre la obra de arte como algo similar a un organismo vivo que posee su propia estructura temporal que abre un tiempo propio.

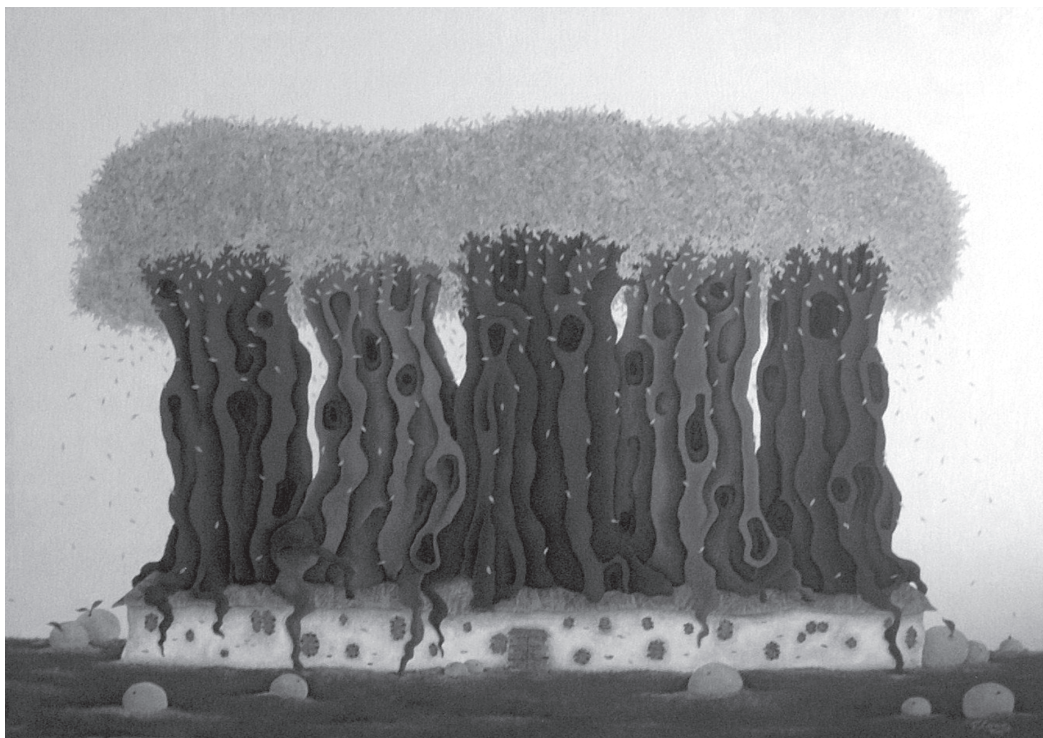
La pintura de Van Gogh manifiesta el mundo de los zapatos y con ello, aparece la belleza como ese brillo y esa luz del ente representado. Es una belleza comprendida desde un punto de vista fenomenológico. Pero en donde la aparición del ente y su belleza no son una total y radical manifestación como dato puro de la conciencia en su flujo temporal, ni como concepto unificador del devenir; sino como un ser que se presenta en la experiencia comprensora o intuición hermenéutica, que nunca termina y siempre se está reconstruyendo. Y en esto consiste la herencia del juicio del gusto kantiano: en que la obra de arte contiene más hermenéutica que proposiciones verdaderas.

Fenómeno –en la hermenéutica heideggeriana– significa ser que aparece en la comprensión finita del hombre en su mundo histórico. Fenómeno es el ser que asiste a la presencia que no es presencia como presente; sino conjunción de pasado, presente y futuro siempre abiertos e interconectados que arrojan un mundo, un mundo que nos abre a los zapatos de campesina a partir de la obra de arte. Es el juego temporal que ejecuta la verdad de la obra de arte, como proyección de diversos tiempos, como espejo de la simultaneidad, duración y permanencia del brillo del fenómeno mismo. Desde un punto de vista

hermenéutico el objeto artístico devela el tiempo del objeto visualizado, pero él mismo es la superación de las condiciones temporales porque inaugura un mundo histórico, una historicidad o tiempo humano y con ello, una verdad epocal que sumerge todo ente en una nueva discontinuidad de la existencia. Belleza quiere decir tiempo de los fenómenos: cuando se experimenta un fenómeno bello y se goza, el mundo no sigue siendo el mismo.

en este caso del mundo de los zapatos de campesina.

Fenómeno significa aparecer y desaparecer. La belleza de la obra de arte es un modo de ser de la verdad, la cual posee la estructura que determina todo ente como camino de ocultamiento y desocultamiento. La hermenéutica de la esencia de la verdad radica en la contra-esencia de la verdad como posibilidad de su comprensión. Heidegger piensa en que el camino



✿ Ricardo Copado.

Título:

Caravanserai

Técnica:

Oleo sobre tela  
2008

Quiero acentuar con esto, el hecho de que es el aparecer de lo bello mismo lo que se presenta y automanifiesta, que no es el hombre quien lo representa, es el significado de la vida concreta del existente el que establece los correlatos para adentrarse en un mundo de la vida y que no es la comunicabilidad del enunciado lógico de la experiencia del arte la que determina la percepción de lo bello. La belleza del ente cobra vida, la obra de arte cobra presencia y sumerge al hombre y su entorno en el desvelamiento del auténtico mundo,

de acceso está en la palabra ocultamiento, *lethe*, que determina la reflexión de toda experiencia de lo verdadero, *a-letheia*. La belleza como fenómeno significa un modo de ser del juego que oscila entre el ocultamiento y desocultamiento de todo ente. No existe ya una referencia a la capacidad de representar los fenómenos; la ocultación no es un poder olvidar algo, sino una modalidad que nos aproxima al sentido del ser de las cosas que se han ocultado de nuestro mundo de la vida.

Heidegger interpreta en un curso que

lleva por título *Parménides* uno de los fragmentos del Canto VIII de la *Odisea* de Homero. El fragmento ilustra cómo el cantor Demódoco relata las penas que sufrieron los griegos en Troya y la manera en la que Ulises al recordar dichas penas se cubre la cabeza con la capa y derrama lágrimas de tal manera que «no hubo nadie en verdad que notara sus lloros». En dicho fragmento aparece la palabra *lanthánomai* que denota la manera en la que Ulises se oculta y se olvida de los demás como una actividad que es propia de él y que, por ende, permanece oculto para todos los demás que estaban a su alrededor. Pero este olvidarse u ocultarse de los demás no denota la significación originaria de la palabra *lanthánomai*, ya que ella hace referencia a la experiencia griega del ocultamiento no como algo que dependa de la decisión del hombre, sino como una propiedad de los mismos entes que se expresa en la frase: «Odiseo estaba oculto para los demás» y no en la frase «Odiseo derramó lágrimas sin ser notado por los otros».

En este sentido, lo que Heidegger intenta expresar es cómo el propio ocultamiento se presenta como una regalía en la que actúa dentro de los mismos entes y en el comportamiento de los hombres. Heidegger dice lo siguiente: «El ente se sumerge en el ocultamiento ausente, de tal forma que con esta ocultación del ente estoy oculto de mí mismo. Además, esta ocultación se oculta a sí misma».<sup>6</sup> Y en este auto-ocultarse se experimenta el sentido negativo de la esencia de la verdad, que es un rasgo similar a la negatividad y de la contradicción hegeliana de las proposiciones especulativas, que desemboca a la experiencia de la ocultación del ente y su emergencia simultánea al mismo tiempo. La verdad como *aletheia* es el desocultamiento y ocultamiento al mismo tiempo, y

en ella mora y se demora la experiencia de la belleza.

Un momento similar al ocultarse en sí de los entes se puede ilustrar cuando el escritor austríaco Stefan Zweig describe en su autobiografía titulada *El mundo de ayer*, su encuentro y visita la casa del gran artista Auguste Rodin en Meudon Francia. Zweig relata que después de desayunar, ellos pasaron al taller de Rodin en el que figuraban las copias más representativas del artista junto con su último trabajo, la escultura de una mujer, que se encontraba cubierta con unos trapos humedecidos en total reposo y ocultamiento. Al momento en que Rodin pasa al lado de ella, descubre ciertas imperfecciones o irregularidades y que no estaba terminada del todo. En un acto seguido, de un ligero murmullo, expresó Rodin «esto no es» y se dispuso a cincelar brevemente algunas fisuras y entre pasos y movimientos que iban de atrás hacia delante de la obra comenzó a trabajar hasta tal punto que perdió el conocimiento de que detrás se encontraba el joven Stefan Zweig quien lo observaba con admiración y era testigo de la actividad más hermosa de una obra de arte. Zweig expresa en su relato: «Se había olvidado completamente de mí. Yo no existía para él. Sólo estaba la figura, la obra, y detrás de ella, invisible, la visión de la perfección absoluta».<sup>7</sup> De esta forma pasó el tiempo en minutos y horas, hasta que Rodin al atardecer dejó de trabajar y caminó en dirección a la salida del taller como si nadie hubiera estado allí acompañándolo desde un principio; pero en la puerta al momento de cerrar el taller y girar, descubrió al joven escritor y en acto seguido se dirigió hacia él para pedirle disculpas con la mano extendida. Zweig describe esa experiencia con estas palabras: «En esa hora se me había manifestado abiertamente el acto eterno de todo el arte,

6. Martin Heidegger, *Parménides* (Madrid: Ediciones Akal, 2005), 34.

7. Stefan Zweig, *El mundo de ayer* (Buenos Aires: Editorial Claridad, 1942), 153.



y en realidad de toda realización humana: concentración, el resumen de todas las energías, de todos los sentidos; el éxtasis, la ausencia del mundo, de todo artista. Aprendí algo para mi vida entera”.<sup>8</sup> Esta descripción devela el momento mismo en el que irrumpe el surgimiento de la obra de arte y en el que se sumerge a sí misma en un auto-ocultamiento como rasgo propio y esencial de la verdad. Es el advenimiento más radical hacia la presencia como irrupción del ser, como la emulación de la experiencia que tuvieron los griegos con la palabra *physis* como naturaleza en el sentido del emerger, irrumpir, desdoblarse, replegarse de los entes, del ente mismo en movimiento y su fuerza que se desplaza en todo el ámbito del ser.

Es como si la obra de arte poseyera ese movimiento o fuerza que emula el nacimiento y despliegue de la flor en todas sus irrupciones y manifestaciones. Es como si la verdad y la belleza de todo arte tuviera la misión y el objetivo de ser un incremento de ser como rasgo temporal de su condición. Desde hace siglos Aristóteles ya había indicado el carácter de la imaginación (*phantasia*) como palabra que deriva de “luz” (*phaos*), de la cual proviene la denominación de “fenómeno” (*phainome-*

*non*).<sup>9</sup> Y Gadamer recuperando este hilo conductor de la experiencia del fenómeno dice que el aparecer constituye la verdadera esencia de la belleza porque: “La belleza tiene el modo de ser de la luz”.<sup>10</sup>

Con ello, a manera de conclusión, como destellos vienen a mi memoria dos frases, una de Hegel y otra de Heidegger que expresan la dinamicidad de la experiencia de la obra de arte en su verdad y su belleza. La primera dice: “El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de ésta en vez de ella”.<sup>11</sup> La segunda dice así: “[...] desde el momento en que la <planta> brota, se abre y se despliega en el espacio abierto, también está retornando simultáneamente a su raíz, en la medida en la que la fija en lo cerrado de su estabilidad”.<sup>12</sup> Con esto pienso no sólo en la manera en que el arte emula la belleza natural de una flor en su temporalidad, sino también, la luz de la obra artística que se origina en el momento de la creación como desgarradura de su ser y como transformación de lo dado que posibilita la experiencia vital y real de lo bello y verdadero: la belleza es un fenómeno que se puede experimentar.

## Bibliografía

- Aristóteles. *Acerca del alma*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1999.  
 Gadamer, Hans Georg. *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 1991.  
 Gadamer, Hans Georg. *Verdad y Método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.  
 Heidegger, Martin. *Arte y poesía*. México: FCE, 2006.  
 Heidegger, Martin. *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

8. *Ibidem*, 154.

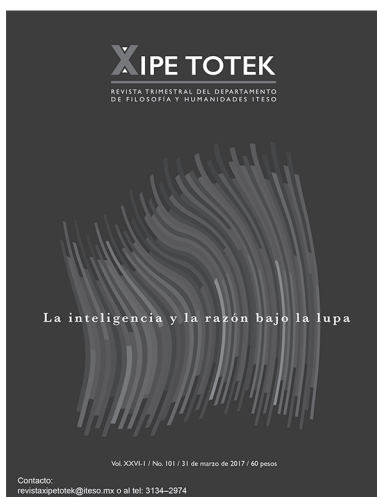
9. Aristóteles, *Acerca del Alma* (Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1999), 229.

10. Hans Georg Gadamer, *Verdad y Método I* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005), 576.

11. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, *op. cit.*, 8.

12. Martin Heidegger, *Hitos* (Madrid: Alianza Editorial, 2007), 212.

- Heidegger, Martin. *Parménides*. Madrid: Ediciones Akal, 2005.  
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del Espíritu*. México: FCE, 2002.  
Homero. *Odisea*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1982.  
Kant, Immanuel. *Crítica del Juicio*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2005.  
Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Alfaguara, 2002.  
Zweig, Stefan. *El mundo de ayer*. Buenos Aires: Editorial Claridad, 1942.



**Revista Xipe Totek**  
**Depto. Filosofía y Humanidades**  
**Iteso**  
Periférico Sur 8585  
45090, Tlaquepaque, Jal.

# JEAN AUGUSTE DOMINIQUE INGRES (1780-1867)

ROMMEL NAVARRO MEDRANO\*

\* Licenciado y maestro en Filosofía por la Universidad de Guadalajara. Actualmente cursa el Doctorado en Humanidades en esta misma institución.



Las reminiscencias del *proto-barroco* prevalecían en la inspiración estilística de la pintura francesa del siglo XVIII y, aunque la determinación del llamado *Clasicismo* nunca se dejó reducir a la mera descripción de un género estilístico o temático, su concepto refería la exigencia de la composición dirigida hacia la expresión de un realismo sublimado. Ingres fue el principal líder del movimiento llamado *Neo-Clasicismo*.

Como Clasicista Lineal, es decir, como representante de la herencia más ortodoxa del conservadurismo de la escuela de Nicolas Poussin, Ingres era enemigo acérrimo del romanticismo colorista y barroco de Delacroix; por otra parte, como romántico arcaizante, su estilo exigía una independencia tal que, de manera inmediata, expresó una clara distancia

para con la escuela de Jacques-Louis David y todos los partidarios de este verdadero revolucionario. La obra de Ingres es especialmente compleja en el marco de la heredad clasicista de su carácter “autónomo”: el llamado *Neo-Clasicismo*, en el caso de Ingres, resulta del efecto de un clasicismo maduro que, siguiendo creativamente la experiencia de un romanticismo irracional

a la obra de Rubens, para no caer en lo que él mismo consideraba la sutil e inminente caída hacia el *manierismo formal*. La exigencia que Ingres mantenía para consigo mismo, en cuanto al idea estético y a la producción de la obra de arte, era demasiado alta y aunque su obra fuera tan exquisita (especialmente a lo que se refiere a la estilística particular en los Retratos, paradójicamente, él mismo afirmó alguna vez: *Je suis peintre*



(expresado tanto en la forma como en los temas), así como el carácter anti-clásico (dictado principalmente por su preferencia a ultranza por seguir fielmente la enseñanza de su “gran maestro Raffaello”), se tiene como resultado un *Romanticismo racional* de una madurez nunca antes vista: por una parte, una profunda sensibilidad hacia la abstracción lineal, y por otra parte, una gran sensibilidad clásica por la forma material.

El exuberante estilo de Ingres lo llevó a radicalizar su postura ideológica-artística para con el devenir clásico del movimiento francés de la pintura al grado de apostar hacia lo que él mismo consideraba una *verdadera revolución del arte* (que, por una parte, podría ser traducida como la sofisticada manera de sobrepasar la experiencia individualista exaltada de Jacques-Louis David; mientras que, por otra parte, en su versión más radical, se trataba de la exigencia de prohibirse todo acercamiento

*d’histoire, Je ne suis pas portraitiste*). La obra que él mismo consideró la mejor muestra de su legado (la pintura histórica) es, al final de cuentas, la menos nombrada por los anales de la historia. Al final de su vida, la obra de Ingres cayó en una especie de decadencia y, su exigencia de realismo, ponderó un momento de cierta plenitud anticonservadurista en la que se instalaron dos de sus grandes muestras pictóricas: *La edad de oro* (1862) y *El baño turco* (1863). Ambas obras, piezas maestras del arte de la pintura, reflejan un peculiar interés que bien podríamos llamar *metafísico*, en tanto que el ideal de *plenitud* –que se buscaba incesantemente en el tratamiento de la obra– intentaba representar una experiencia de: *detener el tiempo y conseguir una especie de juventud perpetua*.

En la obra *El baño turco*, uno de los innumerables detalles que quedan de manifiesto en la pintura, se encuentra en la extraña y compulsiva sensación de *soledad*. Curiosamente, en la forma de la composición de dicha obra, se interpela al espectador llevándolo a involucrarse en cierta es-



pecie de soledad (aun cuando el cuadro está repleto de esos vivaces cuerpos femeninos desnudos). Algunos teóricos han señalado que el efecto logrado por la iluminación que, solamente alcanza a afectar a la mujer que se encuentra de espaldas al espectador y, de la cual, curiosamente es de la única de la que no se tiene registro específico de su mirada, se trata de una especie de simbolización de un “sueño” (tal y como sucede en su obra temprana titulada *El sueño de Ossian* (1812), al situar a un personaje, dentro del campo visible del cuadro, personaje cuya narrativa está envuelta en la condición de escapar de la realidad cotidiana para describir explícitamente el escenario de un sueño).

El carácter onírico de la realidad representada por esta pintura es uno de los grandes detalles descritos por el genio de Ingres, el genio de alguien que, curiosamente,

rechazaba crudamente toda forma de rebasamiento lineal (tanto, el rebasamiento lineal *temático*, así como el rebasamiento lineal *formal*).

Independientemente de cualquier observación a alguno de los detalles que constituyen el conjunto de la composición de *El baño turco*, se ha de considerar esta obra como una verdadera fusión de dos grandes tendencias que, solamente a través de la obra de este experimentado artista francés, podría encarnarse: la unión de lo *clásico*, en el sentido del clasicismo racional, según la forma en que lo hemos intentado presentar en este breve escrito; así como, por otra parte, en la unidad *gótico arcaica*, en el sentido del romanticismo propio de un exotismo que, más que ser un *exotismo temático*, se trata de un *exotismo estilístico*.

# CONTRAÉPICA (VERSIÓN 7)

LEONARDA RIVERA\*

**D**ebo confesarles que nombré cientos de veces esta ciudad  
 cuando no la conocía/ Cuando toda ella era sólo un hermoso nombre  
 doblado en cientos de papeles

Debo decirlo como si estuviera a punto de acusarla de algo muy grave  
 o como si la fuera a dejar por siempre

Y sin embargo esta tarde no encuentro el tono exacto ni el coraje suficiente  
 para decir lo mucho que me duele el peso de su aire  
 la extensión de su cielo cada una de sus calles

Esta tarde quisiera destruirla en un acto de venganza  
 con la furia y la fuerza de ese antihéroe que no soy

Quisiera decirles a todos ustedes que el libro que la nombraba ya no existe  
 Que ese libro escrito en trece versiones quedará inédito  
 para siempre  
 y cada versión será sólo  
 un fragmento de mí retornando a la misma ciudad  
 a veces bajo el sol de mayo  
 otras  
 bajo las lluvias inhóspitas de invierno

---

\* Ha publicado en las revistas *Crítica de la BUAP*, *Revista de la Universidad de México*, *Punto de Partida* de la UNAM, *Revista Contratiempo* de Chicago, entre otras. Ha coordinado dos libros de ensayo sobre María Zambrano. Tiene 2 libros de poesía publicados: *Deshojal* (SECUM, 2010), *Música para destruir una ciudad* (FETA, 2015). Ha sido becaria del PECDA-Michoacán en dos ocasiones. Coordinó el número especial "Poetas Jóvenes de Michoacán" para la Revista *Punto de Partida*, número 185, 2014. También es directora del Encuentro Nacional de Poetas Jóvenes Ciudad de Morelia.

Conozco la entrada a esta ciudad  
como quien conoce la malla que divide el vacío  
y sí  
Odio esta ciudad  
Odio sus veinticuatro meses jaula  
sus quince días de octubre  
sus sombras que trasmudan en falsas sonrisas  
que cuelgan de un ala  
que se despliega durante todo el mes de junio

Si hubiera tenido el valor suficiente la habría destruido  
Y junto a ella tu nombre de pocas letras  
habría ardido veinticuatro grados de furia  
Tu falso nombre  
Tu falsa sonrisa

Pero he aquí que este personaje  
ha perdonado a la ciudad y te ha perdonado a ti

Las palabras me han revelado un secreto:  
la fuerza que destruirá la ciudad emana de ella misma

Las palabras me han revelado otro secreto:  
la fuerza que te destruirá  
ya está en ti desde hace mucho tiempo...

# VIDA, OBRA Y PEDAGOGÍA EN MIGUEL DE UNAMUNO

ARMANDO AGUILAR A.\*  
CARMEN A. GONZÁLEZ E.\*\*

**Recibido:**  
10 de mayo de  
2017

**Aceptado:**  
25 de junio de  
2017

**Resumen:** La idea original del presente trabajo ha sido dar cuenta del pensamiento educativo del filósofo y escritor Miguel de Unamuno. Sin embargo, debido a la diversidad y complejidad de su obra, antes de adentrarnos en el estudio de las cuestiones pedagógicas, hemos abordado, de manera general, algunos aspectos más relevantes de su producción filosófica y literaria, ya que consideramos que en estos escritos se expresa la esencia de lo que para Unamuno debía ser la educación. La profundidad de su filosofía y su literatura, y sobre todo, la estrecha relación entre el autor, el ser humano, el personaje público y el funcionario universitario, nos habla de una consistencia entre lo escrito y lo vivido, entre lo real y la ficción, entre su filosofía y su forma de actuar.

**Palabras clave:** Miguel de Unamuno, filosofía, amor, pedagogía.

**Abstract:** The original idea of the present work has been to give account of the educational thought of the philosopher and writer Miguel de Unamuno. However, due to the diversity and complexity of his work, before going into the study of pedagogical issues, we have addressed, in a general way, some more relevant aspects of his philosophical and literary production, since we consider that in these writings Expresses the essence of what for Unamuno should be education. The depth of his philosophy and his literature, and above all, the close relationship between the author, the human being, the public figure and the university official, speaks to us of a consistency between the written and the lived, between the real and the fiction, Between its philosophy and its way of acting.

**Key concepts:** Miguel de Unamuno, philosophy, love, pedagogy.

---

\* Asesor de la Vicerrectoría Ejecutiva de la Universidad de Guadalajara y profesor de maestría en CUCSH y CUCEA.

\*\* Secretario de la Vicerrectoría Ejecutiva de la Universidad de Guadalajara, y Profesor de Tiempo Completo de la Licenciatura en Filosofía del CUCSH.



## I. BREVE SEMBLANZA

Miguel de Unamuno nace en Bilbao, España, en 1864. A los dieciséis años de edad se traslada a Madrid para estudiar Letras, y en 1883 obtiene el título. Un año después, se doctora con la tesis titulada *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*. En 1892 obtiene la cátedra de griego en la Universidad de Salamanca. Se traslada a esta ciudad en donde permanecerá la mayor parte de su vida. En 1901 es nombrado rector de la Universidad de Salamanca y en 1902 se publica su segunda novela *Amor y Pedagogía*. En 1913 publica *Del sentimiento trágico de la vida*, que será una de sus obras más importantes y en donde expone sus ideas filosóficas. Por razones políticas, en 1914 es destituido como rector de la Universidad de Salamanca. En 1921 es condenado a dieciséis años de prisión por injurias al rey, pero la sentencia no llega a cumplirse. Sus constantes ataques al rey y al dictador Primo de Rivera lo llevan a la destitución de sus cargos, y al destierro en Fuerteventura. Unos meses después es indultado, pero se traslada a Francia. En 1931 vuelve a Salamanca y de nueva cuenta ocupa el rectorado de la Universidad. Es elegido diputado independiente. En 1934 se jubila de su actividad docente y es nombrado rector vitalicio de la Universidad de Salamanca. Al iniciarse la guerra civil es destituido del cargo, pero es repuesto por los nacionalistas. El 12 de Octubre de 1936, en el acto de inauguración del curso académico, se produce un enfrentamiento con el general Millán Astral, lo que provoca su arresto domiciliario. Finalmente, muere en la ciudad de Salamanca el 31 de diciembre de 1936.

## II. IDEAS FILOSÓFICAS

Pretender explicar la obra de Miguel de Unamuno basándonos únicamente en sus relatos, o hacerlo a partir de sus ensayos, o aún de su poesía, es una tarea compleja, ya que nos encontramos con un autor muy singular, que podría definirse como la contradicción misma. No obstante, si bien Unamuno es heterogéneo y diverso, “es siempre idéntico a sí mismo,”<sup>1</sup> y esa puede ser una ventaja para analizarlo, más no para entenderlo.

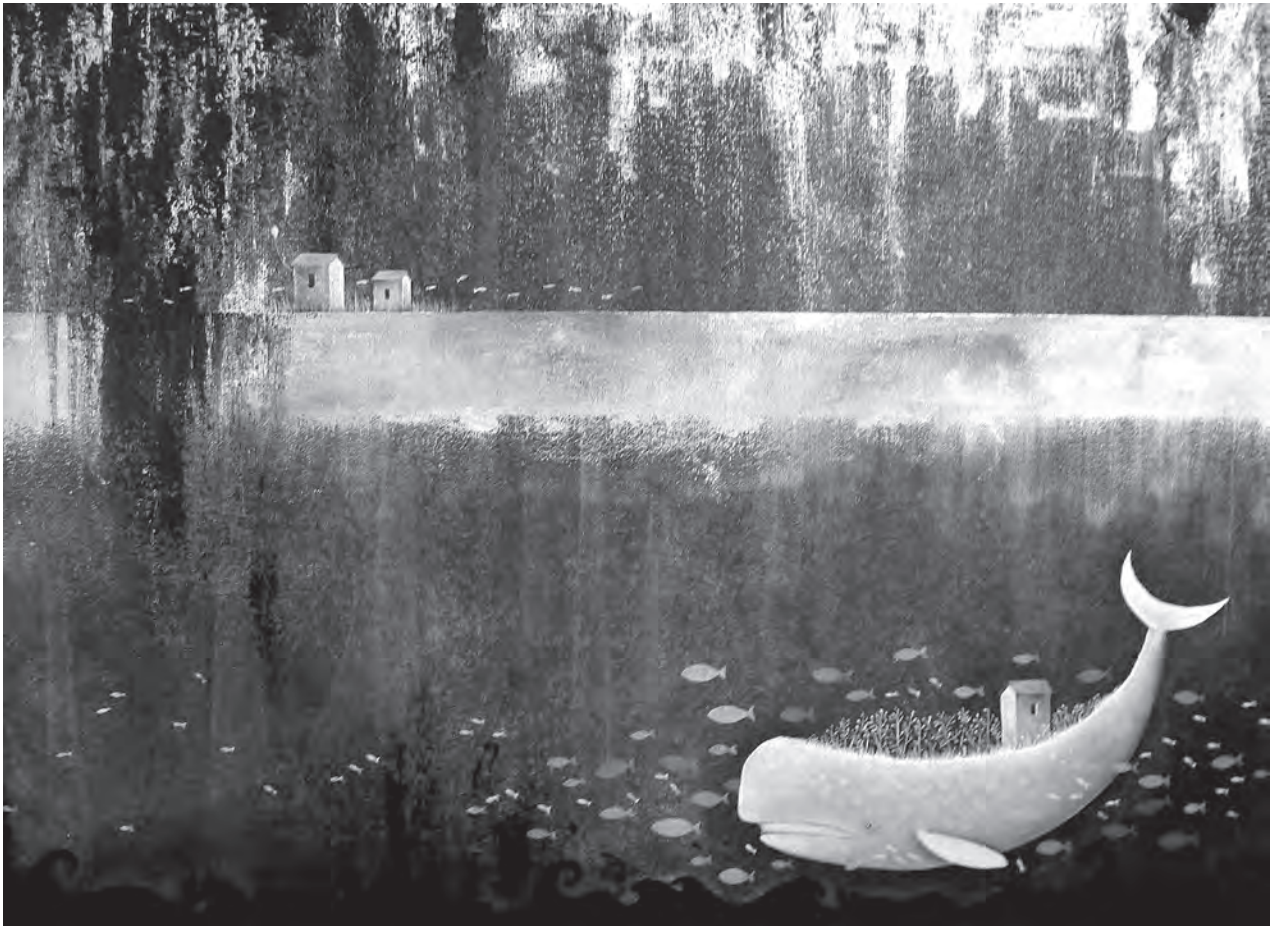
Su pensamiento filosófico, su postura política e ideológica, sus ideas estéticas, su estilo literario, su prolífica obra ensayística publicada en prensa, y su activismo como intelectual y como figura pública, conforman un todo diverso, en donde los acontecimientos biográficos suelen tener un lugar preponderante. En él vemos, por ejemplo, la osadía desmesurada de un erudito que renuncia a la ciencia y que hace del pensamiento una idea-sentimiento. Y esto es debido a que “las ciencia nos es, en cierto sentido, más extrañas que la filosofía. Cumple un fin más objetivo, es decir, más afuera de nosotros”.<sup>2</sup> Por lo tanto, la ciencia no le sirve para explicar cuestiones trascendentales de la existencia, porque “así como un conocimiento científico tiene su finalidad en los demás conocimientos, la filosofía extrínseca se refiere a nuestro destino todo, a nuestra actitud frente a la vida y el universo.”<sup>3</sup>

Su obra, más que filosófica, sistemática o erudita, es humana, porque si un personaje es total en sus escritos es el ser humano real y sensible, con todos sus atributos de complejidad, de contradicción, de incertidumbre. Cualquiera que sea consecuente

1. BUENAVENTURA Delgado, *Unamuno educador* (Madrid: Editorial Magisterio Español, 1973), 10.

2. DE UNAMUNO, Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida* (Madrid: Espasa Calpe, 1976), 27.

3. *Ibid.*, p. 37.



consigo mismo, como Unamuno lo fue durante su vida, y que esté dispuesto a meditar sobre las cuestiones fundamentales de la existencia lo sabe, porque lo ha vivido, lo ha experimentado en carne propia.

En sus ensayos se vislumbra la lucha de un hombre en evidente crisis, que lucha por alcanzar la verdad de la vida; que agoniza en su intento, porque no logra conciliar esa verdad con el pensamiento lógico; que crea un conjunto de ideas basadas en conceptos contradictorios, opuestos y en constante pugna, que no llegan a resolverse, pero sí llegan a crear un movimiento vertiginoso, angustiante, desconsolador. Es el trayecto trágico de la vida que va desde el nacimiento a la muer-

te. Porque una de los asuntos que más lo agobiaron, y que reflejó en prácticamente toda su literatura, es el temor patológico a la nada, que viene después de la muerte. Constantemente en sus escritos expresa su deseo de trascender, de alcanzar la inmortalidad; de que haya algo más allá de esta existencia limitada por el tiempo y por el destino humano, demasiado humano, que cuando concluye cae en el vacío. Es entonces que Unamuno enfrenta la razón y la fe. La primera no sirve para explicarse la vida, la muerte y lo que hay después; la segunda, tranquiliza su espíritu inquieto, “y es que al Dios vivo, al Dios humano, no se llega por camino de la razón, sino por camino de amor, de sufrimiento.”<sup>4</sup>

✿ Ricardo Copado.

Título:  
*Finding Hope*  
Técnica:  
Oleo sobre tela  
2012

4. *Ibíd.*, p. 153

5. CURTIUS, Ernest, “Introducción” en *Del sentimiento trágico de la vida*, por Unamuno (Madrid: Espasa Calpe, 1976).

Pero también es la lucha de un idealista que pretende despertar a su patria de la profunda apatía; es un yo que quizá peca de individualismo, pero que se justifica por la fuerza que irradia, y que suministra a su lector, al tú, al que constantemente se dirige de manera directa, sugestiva, y que en ocasiones llega, no sin cierta dosis de agresividad, a provocar, a impulsar, a motivarlo a la meditación, al autoconocimiento.

En el estudio introductorio del libro *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, editado por Porrúa, Ernest Curtius menciona que “nunca se hará justicia si se le quiere medir sobre el patrón de una perfección artística, ideológica o humana. Unamuno sigue siendo único por el dinamismo de su personalidad. Es el despertador de su nación. Es un *excitator Hispanie*.”<sup>5</sup>

En efecto, es el excitador de su pueblo, pero no sólo de su país, sino de cualquier lector que enfrenta su obra con un espíritu abierto, sincero, crítico. Y decimos que se enfrenta porque su pensamiento suele provocar reacciones; suele tocar membranas sensibles, e incitar a la reflexión y al desencanto.

Unamuno, hombre de ideas profundas, de meditaciones agudas y combativas, de un dinamismo ejemplar, es más universal que español: y he ahí la paradoja, porque una de sus constantes preocupaciones es su patria, y es partir de allí que elabora toda su concepción de la vida y de la existencia humana. Pero no su patria como un lugar geográfico delimitado y con todos sus aspectos culturales que presupone, sino como un ente concreto que padece los avatares de una época particularmente di-

fícil. Y al tratar problemas del ser español, llega a formular ideas que trascienden las fronteras.

Un escritor de la generación del 98, que no pertenece a ninguna generación; que rompe con ella por la fuerza de su particular pensamiento; que en ocasiones raya en lo místico, y se adentra en el terreno de lo esencial, de lo espiritual. Pero ese es su estilo, ser siempre distinto, ya que “sentía una verdadera manía porque no le clasificasen. El pertenecer a un grupo político, religioso, intelectual, suponía para él, perder la individualidad.”<sup>6</sup>

Profundamente cristiano, cuestiona su religión y lucha por rescatarla de la apatía, y emprende la tarea de definir el cristianismo evangélico; contrario al catolicismo dogmático, acartonado y pasivo. Sin embargo, en su afán de comprender aspectos fundamentales

de la vida y de la religión, Unamuno llega a perder la fe: “la razón devoró la fe, pero le quedó latente la actitud religiosa, la nostalgia de recuperarla algún día.”<sup>7</sup>

En busca siempre de una verdad ideal, rescata e interpreta la obra de Cervantes. Encarna en sus personajes, Don Quijote y Sancho Panza, su filosofía cristiana y hace una valoración muy propia de estos personajes, que en ocasiones llega a equipararlos con Jesucristo. Establece una comparación entre los actos y las palabras de Don Quijote con pasajes narrados en las escrituras evangélicas.

Seguro de sí mismo, con una fuerza que radica en su yo, ya sea explícito como en sus ensayos, o implícito como en sus relatos, crea personajes de tinte universal, tratando

**Unamuno, hombre de ideas profundas, de meditaciones agudas y combativas, de un dinamismo ejemplar, es más universal que español.**

6. DELGADO, Unamuno, *op. cit.*, 25.

7. *Ibíd.*, 17.

algunos temas relacionados con historias bíblicas, y abordando problemas muy íntimos del ser humano. Tanto así que una de las características de sus novelas es el ambiente altamente psicológico al que somete a sus personajes, a los que llega a aprisionar en ambientes densos, intensos, cerrados.

### III. ALGO SOBRE SU OBRA LITERARIA

Una de sus novelas más logradas, en cuanto a la descripción de pasiones íntimas, y de sentimientos desbordados, es sin duda *Abel Sánchez*.<sup>8</sup> Publicada en 1917, “acaso sea la más trágica” de todas sus novelas. En ella el lector se encuentra con los temas que más inquietaron al autor: el conflicto interior, la complejidad de la personalidad, el yo y el otro, las dudas religiosas, la inmortalidad del alma, la fama como perpetuación del nombre, el arte frente a la ciencia, la mujer como esposa y madre, la soledad y el deseo de ser amado.

Al parecer, esta obra está concebida como un intento para explicar el mecanismo que se gesta a partir de la envidia, y de todo lo que ésta acarrea, y que es representada por el personaje Joaquín Monegro, quien a su vez simboliza al Caín bíblico.

La anécdota que se narra no es muy complicada; la acción se desarrolla principalmente hacia dentro de los personajes, en monólogos interiores, en parte presentados como tal, y en parte como una especie de confesiones escritas por el personaje, Joaquín Monegro, en un texto dirigido a su hija. Esto es lo que compone la trama principal del relato. Joaquín se ve invadido literalmente por la envidia hacia Abel; quién por su parte, sin aparente conciencia de ello, alimenta en Joaquín ese sentimiento. Es entonces que se da una lucha constante de pasiones encontradas

en Joaquín; y será esa envidia la que dirigirá todos sus actos a lo largo de toda su vida. Por lo tanto, Joaquín es un personaje atormentado, que se enfrenta a sí mismo, a sus obsesiones, a su ira, a sus temores, y a un profundo sentimiento de culpa que todo ello le provoca.

Siendo Abel agraciado por la gente que lo rodea, representa a un triunfador que vive de manera superficial, y que, sobre todo, está libre de ese tipo de pasiones intensas. Por el contrario, Joaquín es un luchador que sufre bajo una continua angustia, y que de ningún modo logra superarla. Es el héroe trágico que sus actos lo conducen a una destrucción paulatina y que está conciente de ello, y no puede evitarlo. Estas son algunas crisis del personaje, que se mantienen y fluctúan entre los opuestos y que crean el ambiente pasional de esta novela. El egocentrismo exacerbado, la obsesión por la inmortalidad, el temor a la muerte, el paso del tiempo en la vida y el advenimiento gradual hacia la nada. Son temas recurrentes en Unamuno que refleja en su obra literaria: continuas crisis existenciales padecidas en vida por el escritor, que de alguna forma han quedado plasmadas en la conformación de sus personajes. Por ello, se ha dicho que “Unamuno usa la novela -una forma original de novela, que puede llamarse existencial o, mejor todavía, personal- como método de conocimiento.”<sup>9</sup>

Es decir que, la obra de Unamuno puede catalogarse como autobiográfica en gran medida; puede decirse que es la lucha del hombre por encontrar el sentido de la vida; es la lucha del pensador que quiere expresar todo lo que sucede en su interior, y que pretende explicar en ideas-sentimientos, el angustiante proceso del escritor que aspira a la inmortalidad.

8. DE UNAMUNO; Miguel, *Abel Sánchez* (México: editorial Porrúa, 1990).

9. MARÍAS, Julián; *Historia de la filosofía* (Madrid. Biblioteca de la Revista de Occidente, 1976), 381.



 Ricardo Copado.

Título:  
*The Caravan*  
Técnica:  
Oleo sobre tela  
2011

#### IV. AMOR Y PEDAGOGÍA

Quizás una de las etapas españolas de mayor revuelo intelectual y político haya sido la comprendida entre las dos últimas décadas del siglo diecinueve y las primeras del veinte. Con el surgimiento de la generación del 98, conjugado con el movimiento conocido como el regeneracionismo, España vive una intensa efervescencia política y social. Esto también coincide con la preocupación constante sobre la realidad educativa del país, y con la convicción indiscutible de que el analfabetismo es la causa de todos los males, y por lo tanto, la educación puede ser la solución a los problemas de marginación y atraso que padece el pueblo español.

En esto Unamuno coincide y “está convencido de la urgente e inaplazable necesidad de instruir al pueblo.”<sup>10</sup> En lo que no

está de acuerdo es en la forma como debe educarse, y en que la pedagogía, que había saturado el ambiente intelectual y político, sea la única y casi mágica solución. Unamuno “dejándose llevar de su mesianismo y oponiéndose a la corriente reinante, abomina de la pedagogía.”<sup>11</sup>

Es en ese ambiente en el que se adopta, hasta sus últimas consecuencias, la corriente filosófica, ideológica y pedagógica, conocida como krausismo, que si bien motivó la realización de interesantes propuestas de reforma educativa, también es cierto que su entronización desmedida causó reacciones en contra.

En este sentido, Unamuno es de los primeros que expresa su inconformidad de manera abierta, como también antes “fue uno de los primeros en lanzar la voz de alarma sobre la decadencia de España.”<sup>12</sup>

Es en este contexto en donde precisamente surge su segunda novela *Amor y Pe-*

10. DELGADO, UNAMUNO, *op. cit.*, 65.

11. *Ibíd.*, p. 101.

12. *Ibíd.*, p. 71.

*dagogía* que expresa sus ideas más importantes y que arremete con fuerza contra las corrientes de pensamiento que prevalecen en su momento. Como nos dice Unamuno en el segundo prólogo de la obra: “En esta novela, que ahora vuelvo a prologar está en germen -y más que en germen- lo más y lo mejor de lo que he revelado después en mis otras novelas.”<sup>13</sup>

En la introducción, Bénédicte Vauthier nos señala que la novela ha sido muy estudiada en cuanto al contenido, pero que se ha descuidado el análisis de la forma, que también tiene un valor especial. “Hasta el día de hoy las lecturas de *Amor y Pedagogía* se han caracterizado por una minusvaloración de la forma en la que iba insertado un contenido, y por una sobrestimación de la línea diegética ‘el enunciado o el *qué se dice*’ en detrimento de la línea discursiva ‘la enunciación o el cómo se dice’.”<sup>14</sup>

Al respecto consideramos tan importante el contenido como la forma, sobre todo tratándose de una novela tan singular como lo es *Amor y Pedagogía*, que se sale, como todo en Unamuno, de las categorizaciones literarias. Revisemos pues, algunas características más sobresalientes de la forma.

En el prólogo, escrito para su primera edición de 1902, el autor se deslinda, y habla del escritor como si fuera otro, y critica ferozmente la obra, a la que califica como: “Lamentable, lamentabilísima equivocación.”<sup>15</sup> Desde esta parte se vislumbra un cierto dejo de ironía, y de un humor fino que nos hace pensar que el autor se está divirtiendo con el lector. Por cierto, también en esta novela, como en otras, el narrador continuamente se dirige al lector.

Nos dice Unamuno que el escritor de *Amor y Pedagogía*: “Parece fatalmente arrostrado por el funesto prurito de perturbar al lector más que de divertirlo y sobre todo de burlarse de los que no comprenden la burla.”<sup>16</sup> Durante toda la novela deja al lector la sensación y la duda constante de que el escritor está utilizando una cierta seriedad fingida que el prologuista recrimina: “El público tiene ante todos los demás y sobre todos los demás el indisputable derecho de saber cuándo se le habla en broma y cuando en serio.”<sup>17</sup>

Pero no olvidemos que al autor del prólogo es el mismo narrador de la novela, es decir, Unamuno, por lo que se crea una especie de puesta en abismo en donde el que critica es el mismo que es criticado. En este sentido, es verdad que no sabemos cuándo nos encontramos con el pensamiento del autor, cuándo se está expresando lo contrario, cuándo se está haciendo una crítica a otro pensador o a él mismo y cuando es simplemente una tomadura de pelo.

Este es el juego de Unamuno: esa peculiar forma de desdoblamiento que se da entre el prologuista crítico, el narrador, los personajes y el autor del epílogo. Es un ingenioso contrapunto que expresa lo uno y lo otro y en el que transita el escritor para enfrentar sus puntos de vista y para agotar al máximo las aristas por las que se puede abordar la obra. Por tanto, forma y contenido se complementan, son parte del mismo fin, buscan el objetivo de mover, de despertar, de incitar al lector: “Unamuno concebirá su actividad bajo estas dos vertientes principales: la de educador y la de agitador.”<sup>18</sup>

13. De Unamuno, Miguel, *Amor y Pedagogía*, (Madrid: Biblioteca Nueva, 2002), 187.

14. VAUTHIER, Bénédicte; “Introducción, notas y edición”, en *Amor y Pedagogía*, por UNAMUNO (Madrid: Biblioteca Nueva, 2002), 20.

15. UNAMUNO, *Amor, op. cit.*, 171.

16. *Ibid.*, 172.

17. *Ibid.*, 176.

18. VAUTHIER, *op. cit.*, 189.

Sin embargo, el problema del uso reiterado de la ironía es que entre las exageraciones, las verdades distorsionadas, los argumentos e ideas parodiadas, o criticadas, no sabemos en qué momento se están expresando los puntos de vista del autor. Aunado a lo anterior, el autor se vale de la utilización del juego de palabras para diversificar los sentidos, para variarlos, y para poner en duda el significado de las palabras, de las frases; para lograr el arte de la combinación.

Otro aspecto es que en la descripción de las acciones suele utilizar una forma dramática, como si tratara de una obra de teatro. Es como si todo fuera representado y esto tiene relación tal vez con la metáfora del teatro que utiliza casi al principio. Lo que es cierto es que los personajes resultan ser demasiados planos, maniqueos y se percibe una dirección casi definitiva del narrador sobre ellos. Los personajes están para representar acciones, supeditados a ellas, y no se concibe el libre accionar de éstos. Son seres de papel destinados a conducir la trama hacia un fin determinado por el escritor. Podemos decir que la novela es una especie de alegoría en donde los conceptos se encuentran representados o encarnados en los personajes que intervienen en la novela.

Al respecto, para algunos críticos la obra es una farsa grotesca llevada al borde de la caricatura, con una estructura intermedia entre la novela y el ensayo. Para otros se trata de una novela de tesis en donde el autor expone sus puntos de vista y trata de comprobarlos a través de la acción de personajes creados expresamente para ello. En este sentido, Unamuno señala: “Diríase que el autor no atreviéndose a expresar por propia cuenta ciertos desatinos, adopta el cómodo artificio de ponerlos en boca de personajes grotescos

y absurdos, soltando así en broma lo que acaso piensa en serio.”<sup>19</sup>

No obstante, la novela contiene en gran parte de ella una crítica muy fuerte contra la pedagogía científica y la racionalización, oponiéndola a los sentimientos, al amor y a la afectividad del ser humano.

Además de esa singularidad, tanto en la estructura como en el estilo literario, nos encontramos con el tratamiento crítico de un tema de por sí complicado y polémico, dado el contexto social e histórico, y sobre todo, educativo, por el que atravesaba España. Como bien hace notar Delgado, fue una obra fuera de tiempo, que se publica en un ambiente adverso: “Aparte de sus errores de concepción, elaboración y expresión en flagrante contradicción con la técnica novelística, fue una obra inoportuna... Cuando todos coinciden en señalar que el problema de España era eminentemente pedagógico; cuando todos creen optimistamente que la pedagogía es la panacea de los males nacionales, Unamuno, en una cabriola muy suya, se sale por la tangente ridiculizando y burlándose de la pedagogía, y por extensión de la ciencia.”<sup>20</sup>

En cuanto al contenido y a las acciones, desde el mismo título se contraponen el amor y la pedagogía: “amor y pedagogía son incompatibles.” Y toda la novela versará sobre la lucha entre ambos, que a pesar de haber una constante presencia de acciones de la pedagogía, finalmente el amor terminará por triunfar en los momentos claves de la trama y se impondrá en hechos que resultan ser contundentes para el desenlace final de la obra.

Su protagonista, Don Avito Carvajal, científico recalcitrante concibe la idea de “fabricar” un genio, ayudado de todos los avances de la ciencia. Para ello busca a una colaboradora y cuando va a entregarle su declaración amorosa, conoce a otra mujer.

19. *Ibíd.*, 194.

20. DELGADO, UNAMUNO, *op. cit.*, 143.

Entonces hace su aparición el amor, y termina por casarse con alguien que no estaba previsto y que no corresponde con su ideal. Con este antecedente nace el niño, Apolodoro, el futuro genio: “Apolodoro, don de Apolo, de la luz del sol, padre de la verdad y de la vida.”<sup>21</sup>

Los acontecimientos acerca de su educación para hacer de él un genio, los consejos del sabio don Fulgencio sobre este aspecto, llenan buena parte del libro. Sólo que los resultados no corresponden con lo planeado por Avito, ya que Apolodoro se enamora de una mujer que lo rechaza, motivo por el cual termina la novela con el suicidio de éste.

Cuando Avito se empeña en que la educación debe estar bajo un plan bien establecido, con un orden; en donde es importante la proliferación de estímulos, la observación minuciosa, el aprendizaje a través de la acción dirigida, vigilada, motivada; nos da la impresión de que el autor está criticando estos métodos. Es decir, todo lo que recibe el estudiante, lo que se le proporciona, es prescrito, manipulado: la teoría, la observación, la experimentación y el raciocinio, son los medios ideales para aprender. Los sentimientos, la afectividad, la religión, lo imprevisto, no tienen lugar en esta pedagogía que Avito pretende utilizar para hacer de su hijo un genio.

Sin embargo, el pensamiento pedagógico de Unamuno va por otro lado, porque está en contra de los sistemas rígidos, no cree en los dogmas, se declara escéptico a que la ciencia pueda ayudarnos a conocer a plenitud nuestro mundo y menos aún al ser humano.

Cabe destacar que es difícil saber exactamente cuál era la postura de Unamuno en cuanto a la educación debido a la falta de un cuerpo de ideas coherentes y, como sucede en su filosofía, “difícilmente puede agruparse su pensamiento educativo en un sistema propio.”<sup>21</sup>

No obstante, con ese estilo que caracteriza sus escritos, encontramos en ellos reiteraciones acerca de la labor pedagógica que debe estar dirigida, sobre todo, a incitar al estudiante a que reflexione, a que forme su propio pensamiento, y a que en este ejercicio individual, interno, trascienda lo expuesto por el profesor. En este sentido, la verdadera pedagogía debe estar siempre “al servicio del educando, no del educador, es decir, la pedagogía como medio, no como fin en sí mismo.”<sup>23</sup>

Es por este motivo que el profesor para Unamuno es fundamental para lograr que los estudiantes “no sean uno más”, sino “sujetos de pensamiento y juicios propios.”<sup>24</sup> Por tanto, la concepción que tiene el autor de lo que debe ser un buen maestro es muy elevada, porque la función de estos es noble y trascendente, por tal razón “D. Miguel sólo llama maestro al que pone toda su alma en perfeccionar seres humanos, en encender el fuego espiritual de los alumnos.”<sup>25</sup> Para Tabernerero, del pensamiento educativo de Unamuno se pueden extraer tres cualidades fundamentales que debe poseer todo buen maestro que se precie de serlo, y éstas son: “la autoridad, el efecto de presencia o magnetismo personal y el amor a los discípulos.”<sup>26</sup>

Asimismo, para Unamuno la imaginación tiene una importancia vital, ya que a

21. UNAMUNO, *Amor*, op. cit., 236.

22. DELGADO, UNAMUNO, op. cit., 166.

23. *Ibid.*, 149.

24. TABERNERO DEL RÍO, Serafín; “Don Miguel de Unamuno y la Educación”, en *Revista Aula II*, (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1989), 131.

25. *Ibid.*, 134.

26. *Ibid.*, 136.



través de ella creamos nuestra realidad, o cuando menos, es el punto de partida de nuestra existencia y del medio que nos rodea. Así, la educación debe despertar en los individuos esa imaginación que nos permite llegar al conocimiento pleno y personal de las cosas. El profesor no sólo debe captar la atención del alumno, sino que debe despertar la inquietud de conocer; debe provocar el cuestionamiento y la creación del pensamiento propio. El profesor no debe transmitir certeza sino sembrar la duda. En este sentido, Unamuno cree que el estudiante debe ser lo más importante de la pedagogía; pero el estudiante en singular, de carne y hueso, único, irreplicable, distinto a los demás. Por ello, propone que tanto el docente como la pedagogía utilizada por éste deben “partir del educando, de cada uno en concreto y en particular, para después educarle de acuerdo con sus propias posibilidades.”<sup>27</sup>

A grandes rasgos, este es el pensamiento de Unamuno, que fiel a su personalidad y a sus convicciones, la educación bien llevada depende en gran medida de la calidad del ser humano que la imparte. La pedagogía, sin este elemento humano, es inútil; porque el autor creía, a decir de Tabernerero, que “el verdadero influjo educativo no puede ser reducido a fórmulas. Tal influjo nace de la personalidad misma del educador, no del aprendizaje de recetas.”<sup>28</sup>

En cuanto al *Tratado de Cocotología*, que es un anexo a la novela, nuevamente encontramos el recurso literario del juego, de la ironía, y de la utilización de los términos contruidos con raíces griegas y latinas, que forman un divertimento, una extraña mezcla de conceptos y de ideas de diversos autores, y que si bien pueden tener un sentido este se pierde. En esta anexo, tomando como pretexto la pajarita

de papel, Unamuno realiza una serie de digresiones filosóficas y metafísicas acerca de la ciencia, del ser, de los arquetipos, de la inmortalidad y de algunos otros temas que le preocupan, y sobre todo, que le apasionan.

Nos parece que el autor trata de demostrar lo vano, azaroso y arbitrario, e incluso lo absurdo que pueden ser los procedimientos de la ciencia y del método que utiliza ésta para conocer el universo. En todo momento el lector siente que se le está tomando el pelo. Para el autor, sólo una línea muy delgada separa el orden lógico de la ciencia, de lo inasequible y caótico de la realidad, del desconocimiento, de la ignorancia y hasta de lo majadero y estúpido. En una parte del *Tratado* el autor señala que la veracidad de algo se demuestra con una combinación específica de argumentos, pero que las posibles combinaciones son casi infinitas, y que debido ello los argumentos se pueden manipular de muchas formas, a tal grado que una teoría bien construida puede refutarse a sí misma; es decir, a partir de sus mismos componentes, puede elaborarse una nueva teoría que demuestre lo contrario.

Con un excepcional ingenio y con un magistral uso del lenguaje parodia una teoría, un sistema de pensamiento lógicamente estructurado, que demuestra su validez a través de los artificios científicos. Es decir, critica la lógica que puede generar un sistema cuya validez resulta indiscutible, aunque el contenido sea una broma. Sin embargo, todo es discutible, refutable, y como dice el autor: “Pero aquí vienen estos sabios modernos, estos sofistas aparatosos y henchidos de presunción arrogante y nos dicen...”<sup>29</sup>

En fin, Unamuno está en todos los personajes de *Amor y Pedagogía*; es también el narrador, el prologoísta y el autor

27. DELGADO, UNAMUNO, *op. cit.*, 167.

28. TABERNERO, *Don Unamuno, op. cit.*, 139.

29. UNAMUNO, *Amor, op. cit.*, 409.

del epílogo y del *Tratado de Cocotología*. Y en esta obra, da vida a sus personajes para enfrentar sus pensamientos, sus ideas, sus argumentos: los pone a dialogar, y a través de ellos, dialoga consigo mismo; pone en duda sus convicciones, las contrapone, se ríe de ellas, las ridiculiza, y juega, cada vez que puede, con el lector.

## CONCLUSIONES

Unamuno diserta de todo, está a favor y en contra de lo uno y de lo otro; es un personaje de sí mismo, pero sin dejar de ser un hombre de carne y hueso; en momentos da el salto hacia lo otro, hacia una distorsión de la realidad

***La educación bien llevada depende en gran medida de la calidad del ser humano que la imparte.***

y de él como persona. Multiplica los sentidos, ironiza y habla en serio, se burla y lanza sentencias agudas, ingeniosas; critica a todos y se critica a sí mismo. Vive en sus escritos, los asume, los recrea en su vida personal. No es una postura, una máscara, es él mismo que está en cada palabra que escribe, que pronuncia, en cada uno de sus actos, de sus decisiones, de sus desplantes. Y es consecuente en todo momento; es único y diverso, porque como él lo ha dicho: “Todo lo que en mí conspire a romper la unidad y la continuidad de mi vida, conspira a destruirme.”<sup>30</sup>

Unamuno nos invita a la reflexión, a la discusión beligerante con nosotros mismos y con los demás. Él quiere un ser humano activo, original, único, aunque para ello se tenga que caer en la extravagancia, en lo absurdo. Esa es su pedagogía propia, la que cada uno debe encontrar por sí mismo y

aplicarla hasta sus últimas consecuencias para lograr el aprendizaje y el crecimiento del hombre de carne y hueso, y no la formación mecanicistas, prescrita por los teóricos, inducida por los razonamientos de los otros. Porque “lo que determina a un hombre, lo que le hace un hombre uno y no otro, el que es y no el que no es, es un principio de unidad y un principio de continuidad.”<sup>31</sup>

Como ya hemos señalado, constantemente se dirige al lector y la ironía es un recurso más para hacerlo, o más bien, cuando lo hace se percibe la ironía, pero esto invita al lector a meditar, a reflexionar sobre la intencionalidad última, y a reírse si es que ha comprendido la broma o a abandonar la lectura si es que le ha molestado el sentido profundo, el mensaje que se esconde en esa superficie graciosa, inocente, y en apariencia absurda. No obstante, todo el tiempo el lector es una constante preocupación del escritor: “Me has venido, lector acompañando en este monodialogo; me lo has estado inspirando, soplando, sin tú saberlo; me has estado haciendo mientras yo lo estaba haciendo y te estaba haciendo a ti como lector.”<sup>32</sup>

Ensayos filosóficos que se acercan a lo poético; novelas y relatos sustentados por una fuerte corriente filosófica; poesía que raya más en lo conceptual y metafísico que en lo lírico. Esa es la obra de Unamuno, profundamente humanista, que se fundamenta en la contradicción, podría decirse agresiva, porque es una contradicción que surge con tal fuerza y se dirige al lector incitándolo a pensar, a meditar y a enfrentar los problemas fundamentales de la vida.

30. UNAMUNO, *Del sentimiento*, op. cit., 33.

31. *Ibid.*, 31.

32. UNAMUNO, *Amor*, op. cit., 199.

Paradojas que no se resuelven; ideas que se expresan en función de contrarios irresolubles; cuestionamientos en ocasiones patéticos y agrios, con el fin de despertar al lector, de obligarlo ya sea a arrojar el libro por encontrarlo demasiado insolente, o a meditar profundamente sobre sus cuestionamientos.

Pocos escritores tan particulares y tan contradictorios que expresan sus ideas en las diversas formas de la escritura y que con ello sustenta su concepción de la vida y del hombre. Como dice Julián Marías: “su obra y su propia figura personal constitu-

yen, en rigor, un problema filosófico.”<sup>33</sup>

Es la lucha del hombre en busca de la inmortalidad, es el hombre en constante discordia consigo mismo y con los demás; que no se conforma, que es voluntarioso; que tiene la esperanza de que cuando el tiempo se agote y sobrevenga la muerte, se llegue a un estado de eternidad en donde el tiempo ya no cuente; y quiere creer en esto aunque no siempre lo consigue, y así cae en el pesimismo y en el angustiante abismo de sus crisis existenciales: “Creo, ayuda a mi incredulidad”, parafrasea Unamuno y esa es su proclama.

## BIBLIOGRAFÍA

- Curtius, Ernest. “Introducción” en Unamuno, Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida y La agonía del cristianismo*. México: Porrúa, 1980.
- Delgado Criado, Buenaventura. *Unamuno educador*. Madrid: Magisterio Español, 1973.
- García, Félix. “Introducción” en Unamuno, Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Espasa Calpe, 1976.
- Marías, Julián. *Historia de la filosofía*. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1976.
- Tabernerero Del Río, Serafín. “Don Miguel de Unamuno y la Educación”, en *Revista Aula II*/1989, pp. 125-143. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1989.
- Unamuno, Miguel. *Amor y Pedagogía*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.
- *Abel Sánchez*. México: Porrúa, 1990.
- *Del sentimiento trágico de la vida y La agonía del cristianismo*. México: Porrúa, 1980.
- *Vida de Don Quijote y Sancho*. México: Porrúa, 1978.
- *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Espasa Calpe, 1976.
- Vauthier, Bénédicte. “Introducción, notas y edición,” en Unamuno, Miguel, *Amor y Pedagogía*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

---

33. MARÍAS, *Historia, op. cit.*, 381.

# DECLARACIÓN POR ESCRITO

LEONARDA RIVERA\*

Dijo que era necesario destruirla  
—que lo haríamos por venganza

Porque fue esta ciudad  
Porque fueron sus calles  
Su silencio y todas esas cosas raras  
las que borraron lo que pudo haber sido  
una gran historia de amor

—Dijo que yo era la persona indicada  
para incendiarla—  
Que nadie se daría cuenta  
Veintisiete metros cuadrados de ira  
y un corazón roto eran más suficientes

Así que llegué cinco minutos antes de lo acordado  
y espere las indicaciones  
La idea era arrojar mi corazón lo más lejos posible  
Yo sería el kamikaze [el pérfido traidor]

\* Ha publicado en las revistas *Crítica de la BUAP*, *Revista de la Universidad de México*, *Punto de Partida* de la UNAM, *Revista Contratiempo* de Chicago, entre otras. Ha coordinado dos libros de ensayo sobre María Zambrano. Tiene 2 libros de poesía publicados: *Deshojal* (SECUM, 2010), *Música para destruir una ciudad* (FETA, 2015). Ha sido becaria del PECDA-Michoacán en dos ocasiones. Coordinó el número especial “Poetas Jóvenes de Michoacán” para la Revista *Punto de Partida*, número 185, 2014. También es directora del Encuentro Nacional de Poetas Jóvenes Ciudad de Morelia.

Pero la imagen lustrosa  
en la que palpitaba esta ciudad me sedujo  
y no pude destruirla  
y entonces el disparo obturador de mis pupilas  
se volvió contra mí  
se volvió contra mí  
se volvió contra mí

# CRISTIANISMO Y VERDAD

PEDRO ANTONIO REYES LINARES\*

**Resumen:** El cristianismo no es un sistema de verdades ordenadas, sino el resultado de una experiencia de encuentro interpersonal que ha transformado todas las dimensiones de la vida personal, al abrirla a un horizonte de esperanza radical. Es este encuentro transformante el que plantea al pensamiento un desafío, pues su descripción implica al pensador a referir en qué consiste esa transformación, en qué reconoce esa experiencia como apertura a una posibilidad de conocimiento más radical de lo que implica la humanización. Este intento de descripción da un terreno común a la reflexión filosófica (fenomenológica) y teológica. Ahí pretendemos situarnos para mostrar la peculiaridad de esta reflexión fronteriza y la redefinición que pide a las tradiciones filosóficas y de otros saberes, cuando se trata de plantearse la experiencia creída y vivida de una persona concreta (y muchos pensadores) de su encuentro con Jesucristo como Salvador.

**Palabras clave:** filosofía, cristianismo, fenomenología, esperanza, comunión.

**Abstract:** Christianity is not defined by a built system of truths, but the result of an interpersonal encounter that has transformed all dimensions of a person's life, opening her to a horizon of radical hope. Is this transformative encounter which challenges our thinking, as it recognizes that experience as opening the possibility of a more radical knowledge of what is implied when we come to understand what being human means. This attempt of description gives a common ground for philosophical (phenomenological) and theological reflections. It is in this borderline terrain where we seek to place ourselves to show the characteristic nature of this exercise and the redefinition it asks Philosophy and other areas of knowledge, as it invites them to reconsider their boundaries, goals and horizons before the believed and lived experience of a concrete person (and many thinkers), of her encounter with Jesus Christ as Saviour.

**Key concepts:** philosophy, christianity, phenomenology, hope, communion.

**Recibido:**

10 de mayo de 2017

**Aceptado:**

25 de junio de 2017

---

\* Asesor de la Vicerrectoría Ejecutiva de la Universidad de Guadalajara y profesor de maestría en CUCSH y CUCEA.

\*\* Secretario de la Vicerrectoría Ejecutiva de la Universidad de Guadalajara, y Profesor de Tiempo Completo de la Licenciatura en Filosofía del CUCSH.

El objetivo de este artículo es presentar algunas reflexiones a propósito de la búsqueda de la verdad que diversos pensadores cristianos han ofrecido al tomar en serio el acontecimiento de su propia fe: su encuentro con Jesucristo como Salvador. Para estos pensadores el acontecimiento no ha sido un evento aislado de su actividad reflexiva sino uno fundamental para desarrollar su reflexión filosófica. Quisiera conversar con ellos y abrir así un diálogo también con los amables lectores de estas letras, desde mis propias experiencias, para buscar un poco de luz sobre lo que el cristianismo propone como desafío a la filosofía y las categorías que obliga a tomar en cuenta en su discurso y en el diálogo con los saberes actuales.

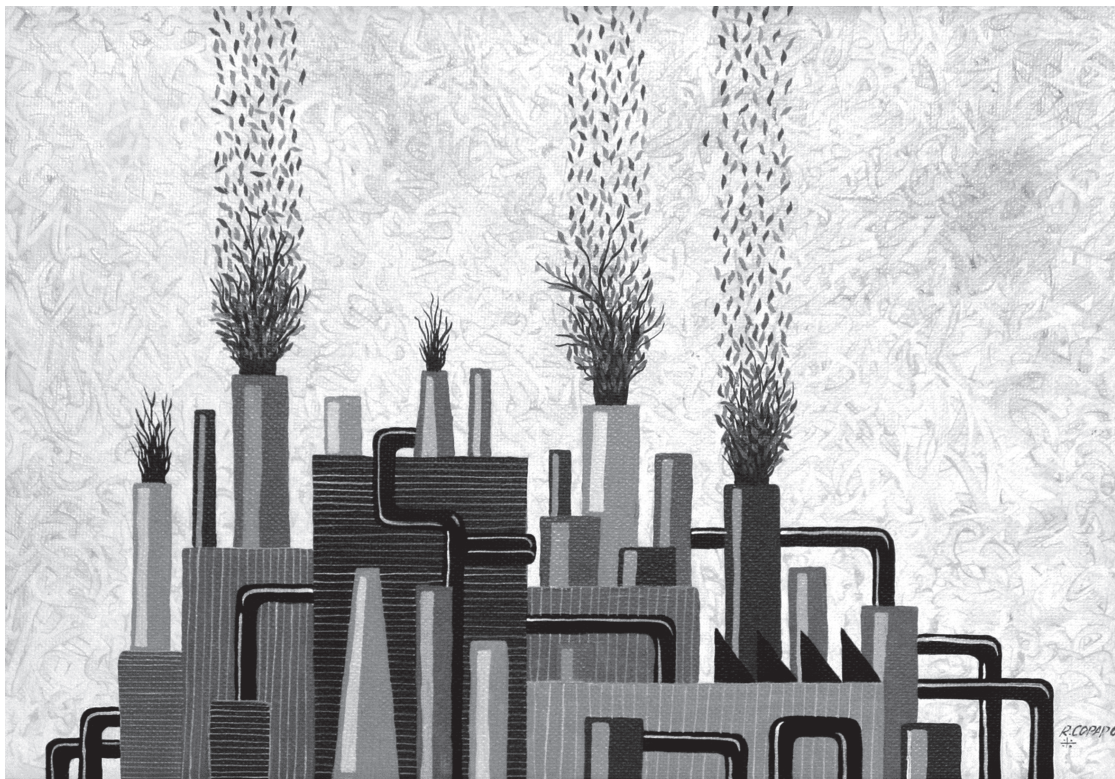
Por supuesto que se podría objetar que, al tratarse de una experiencia que se encuentra en conexión con una tradición revelada, estos pensadores estarían realmente haciendo teología y tendría que apelarse a otra cátedra para poder presentar sus pensamientos, por lo menos los que resultan dependientes de esa revelación. Pero no es solo que la frontera entre una y otra disciplina sean porosas, sino que, si la filosofía se ha definido a sí misma, como búsqueda de la verdad, es la complejidad de la verdad de esta experiencia, la de haber sido así sorprendidos por el acontecimiento y lo que esa sorpresa implica de comprensión del horizonte en que puede definirse la humanidad, lo que las reflexiones de estos autores pretenden poner de

relieve. Esa sorpresa les hace pensar, les da a pensar, las propias condiciones de su existencia, del mundo y de quien en ella se les comunica y que no dependen solo de la tradición en la que se inscriben o a la que están reconociendo como una fuente irrecusable de inteligibilidad para el acontecimiento, sino también del ejercicio de un pensamiento que se propone un modo adecuado para dejar que las cosas mismas se nos den con la mayor riqueza y fidelidad que podamos alcanzar.<sup>1</sup>

Este último enunciado define, parafraseándolo, el quehacer de la fenomenología, que entiendo como núcleo fundamental de la labor filosófica.<sup>2</sup> Les propongo entonces que permitamos hablar a estos autores, para comprender lo que a ellos el cristianismo les ha dado que pensar sobre el problema de la verdad, de esa tarea de indagación que la filosofía ha tomado por propia y con ello, tal vez, impulsar el reconocimiento de nuestra propia experiencia, de nuestras propias búsquedas y, por qué no, de nuestra propia sorpresa.

Uno de los primeros testimonios que quisiera citar, y tomar al pensador como compañero en nuestro viaje, viene del siglo V, en el libro VII de las *Confesiones* de San Agustín, obispo de Hipona. Ahí cuenta Agustín el gozo en su encuentro con los libros platónicos,<sup>3</sup> pero también su sorpresa y gratitud porque encontraba superada esta experiencia en el encuentro con el Compasivo, Jesús encarnado, pues no solamente se dejaba descubrir por un

1. Remito para este problema a las reflexiones de Manuel Fraijó, en la conversación que sostuvo con SAN MARTÍN, Javier y SÁNCHEZ, Juan José; publicadas en San Martín-Sánchez, eds., "Una Prolongada Navegación por el Tema Religioso. Una conversación con Manuel Fraijó" *Pensando la Religión. Homenaje a Manuel Fraijó* (Madrid: Trotta-UNED, 2013), 51-71.
2. Podemos encontrar diversas expresiones de esta finalidad y definición de la fenomenología, entendida como la verdadera filosofía, en las obras de Husserl y de sus seguidores. Ver, por ejemplo, HUSSERL, Edmund, *La Filosofía como Ciencia Estricta* (Madrid: Encuentro, 2009).
3. Agustín cuenta su encuentro con un hombre, a quien M. Courcelle identifica con el neoplatónico Malio Teodoro, que lo puso en contacto con libros de Platón y Plotino traducidos al latín. Cf. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*. Libro VII (México: Porrúa, 1991), 106.



entendimiento entrenado para ello, sino que lo sanaba en su vista, su corazón y su carne, para hacer penetrar “hasta mis entrañas estas cosas por modos maravillosos”.<sup>4</sup> Así, si la filosofía griega le enseñó que la verdad es *Logos*, el cristianismo le enseñó que el *Logos* se hizo carne, precisamente porque aquél que el cristianismo reconoce como fuente de la gracia, le salió al encuentro encarnado, en la carne y en la letra de la memoria de esa carne. Este par encontrado de enunciados, la verdad que es *Logos* y el *Logos* que es carne, nos pone en el centro de la tensión que formó el núcleo del pensamiento agustiniano y en el corazón de su sorpresa.

El *Logos* eterno, que reúne todas las cosas bajo régimen de inteligibilidad, dando orden y sentido e insuflándolo todo de ese anhelo por la unidad, había sido descrito muchas veces (o deberíamos decir, invocado), y más explícitamente por los seguidores de Platón y de Plotino. Siguiendo esta línea, Agustín podía contemplar en el *Logos* la gran aspiración de su alma, que buscaba imitar a la unidad o fundirse en ella donde todo encuentra su última verdad. Emanaciones, procesiones, aspiración, eran el lenguaje de aquella filosofía que proponía al *Logos* como unidad en lo emanado y aquello de lo que emana, lo que procede de aquello de lo

 Ricardo Copado.

Título:  
*The leaf Factory*  
Técnica:  
Oleo sobre tela  
2010

4. Agustín hace evidente la sorpresa y novedad en que lo pone la experiencia del encuentro con Jesús, que es la expresión de la compasión y misericordia de Dios que viene a salvarle: “Porque aunque se deleite el hombre en la Ley de Dios según el hombre interior, ¿Qué hará de la otra ley, que está en pugna en sus miembros con la ley de su espíritu y le lleva cautivo de la ley del pecado que está en sus miembros. [...] ¿Qué hará el hombre en su miseria? ¿Quién le libraré de este cuerpo de muerte sino tu gracia por Jesucristo Nuestro Señor, que tú engendraste coeterno y creaste en el comienzo de tus caminos? [...] Estas son cosas que no contienen los libros platónicos. No contienen aquellas páginas el rostro de esta piedad, ni las lágrimas de la confesión, ni tu sacrificio, el espíritu atribulado y el corazón contrito y humillado, ni la salud del pueblo, ni la ciudad desposada, ni las arras del Espíritu Santo, ni el cáliz de nuestra salud [...] Allí nadie oye el llamamiento: Venid a mí los que estáis trabajados”, *ibidem*, 114.



que procede, así como de lo contemplado y el contemplador. En el *Logos*, el mundo se abría para Agustín como una imagen dinámica y soberbia donde todo encontraba su lugar justo y su plenitud. Muchos otros después de él, filósofos (y no pocos teólogos), se han encontrado extasiados y anonadados, en la misma visión que, desde aquellos platónicos no nos ha abandonado. Ha tenido también tiempos de esplendor en los pensamientos sistemáticos más brillantes de la modernidad, caracterizados por una marcada tendencia hacia una visión religiosa deísta, constante tentación y amenaza para la experiencia cristiana. Tentación y amenaza porque su lógica y sistema resulta subyugante a cualquier corazón con una disposición estética a la unificación ordenada, como sucedía al corazón teórico de Agustín, pero también aleja de la confesión de los quiebres y entresijos de nuestras biografías y de la historia, así como de la necesidad personal de misericordia en estas situaciones irreconciliables y de la posibilidad de abrirse a quien viene a encontrarnos compasivo en tan penosa situación.

Es esta confesión la que conforma el segundo aprendizaje que Agustín nos relata: después de largos años alejado del cristianismo, a su propio juicio por la soberbia de no querer mirar su propia debilidad, reconoce esa ley contraria a su espíritu y se abre a la misericordia de otro que le consideraba, con todo, digno de ser amado y de amar. Este encuentro no podía darse con un Dios que gobernaba el mundo desde la lejanía, ante el que cabe solo la desesperación de sentirse incapaz de cumplir sus soberanos mandatos, sino

solamente en la sorpresa de un encuentro en el único nivel donde nos son posibles los encuentros: en la carne, en nuestra carne. “El *Logos* se hizo carne” (Jn 1, 14), fue esta sentencia evangélica la verdad que le sorprendió y le obligó a bajar de la soberbia a la humildad de su propia carne, su debilidad y su pecado, como carne acogida por quien podía confiar en su capacidad de amar y ser amado, más de lo que el mismo Agustín confiaba, según había comprobado ya en los años de su vida. Y es que esta confianza no era tampoco una incomprensible decisión desde una soberanía celestial, sino desde la cercanía de este *Logos*-carne que, como nos ha recordado Jean-Louis Chrétien, comparte nuestra condición de carne cansada, fatigada en los caminos, acostada y vencida por el sueño, hambrienta o sedienta, emocionada y enamorada, abandonada y en riesgo de perdición.<sup>5</sup> Son todas estas situaciones las que muchas veces nos traicionan desde dentro, como una ley en nuestra carne; y el *Logos*-carne sintió (con-sintió) en la suya todo esto, sin perder nunca la comunión divina y el amor a nosotros. Fue esta confianza vivida en nuestra carne la que exorciza esa ley que nos traiciona interiormente, mostrando su mentira y la capacidad de nuestra carne para aprender, en humilde seguimiento, el camino de aquél que, humano, amó y enseñó a confiar radicalmente en el amor.

La paradoja del *Logos* en carne, del eterno en el tiempo, como formularía Kierkegaard su propia sorpresa,<sup>6</sup> ha sido el dique y rompeolas de las carreras de grandes zancadas de los filósofos que han seguido los caminos de la gran visión de la lógica de la unidad. Los ha detenido para

5. Cf. CHRÉTIEN, Jean-Louis; *Del Cansancio* (Buenos Aires: Mardulce, 2013).

6. “Si no hubiese venido Dios mismo, todo hubiese permanecido en el plano socrático, no tendríamos el instante y habríamos perdido la paradoja. La forma de siervo de Dios no es en absoluto un invento, es real; el cuerpo tampoco es parastático, es también real, y Dios lo posee desde el momento en que por la decisión todopoderosa de su omnipotente amor se hizo siervo”, KIERKEGAARD, Søren; *Migajas Filosóficas o un poco de filosofía* (Madrid: Trotta, 1997), 67.

impulsarlos a una filosofía que tome en cuenta la transformación del propio pensamiento y las personas, por el encuentro con el *Logos*-carne que inaugura esa nueva “lógica” del instante. En ese evento único, el *Logos*-carne pide a la persona con quien se encuentra una palabra que sea absolutamente suya y no dictada por una ley del *Logos*: una palabra que acoja o rechace la confianza del *Logos*-carne y su experiencia viva, hablando con todo lo que forma su vida, su cansancio y su esperanza, su dolor y su alegría, sus costumbres y cultura, sus pecados y

los logros de su historia, su manera de vivir y hasta su modo de morir. Así, el *Logos*-carne devuelve dignidad y valor a lo que para la filosofía del orden y la unidad podía ser despreciado, relegado al margen o convertido en eventualidad sin trascendencia, para no contaminar la transparencia unidireccional del sistema: el cansancio, el camino que exige el paso a paso, el choque con los otros, la herida, la emoción que subyuga, la sexualidad, el dolor. Relegando esto, a quien se relegaba era a la persona entera, y es a ella a quien encuentra y habla el *Logos*-carne, esperando de ella una palabra libre, cargada de toda esta vida, en cualquier momento de la vida o en el momento de la muerte. El *Logos*-carne nos

***Preguntarse por la verdad desde el cristianismo es enfrentar este reto de pensar desde la carne, así como la vamos conociendo en su unicidad...***

coloca y nos exige pensar frente, como nos recuerda el mismo Kierkegaard y su pariente español Unamuno, al *existente*,<sup>7</sup> persona, él o ella de “carne y hueso”,<sup>8</sup> única, el o la que muere y que señala con el hueco de su muerte la singularidad absoluta en la historia que ningún sistema puede reducir o subyugar.<sup>9</sup>

Por eso creo que preguntarse por la verdad desde el cristianismo es enfrentar este reto de pensar desde la carne, así como la vamos conociendo en su unicidad, y no desde el concepto, desde el sistema o desde un orden eterno que nos tendría listas ya las últimas respuestas a preguntas que todavía nadie en concreto se había formulado. Para pensar así, Agustín nos ofrece una senda. Está en sus sermones que acompañan la lectura del Evangelio de Juan.<sup>10</sup> No cabe duda que la elección de este evangelio para la reflexión dominical no es casual. El obispo preocupado por la verdad desde su juventud, encuentra ahí no solo la pregunta de Pilato que ha dado lugar a múltiples obras, investigaciones, seminarios, “qué es la verdad” (Jn 18,38), sino también la declaración escandalosa de quien, encarnado, proclama “yo soy el camino, la verdad y la vida” (Jn 14,6). Un segundo paso para preguntarnos por la verdad desde el cristianismo ha de pasar por dar razón de cómo esta afirmación “yo soy la verdad” puede quedar uni-

7. Kierkegaard no refiere esta experiencia a una realidad paralela íntima, al margen del devenir histórico y del mundo. Por el contrario, se referirá a la experiencia del “existente” como aquella que nos pone en el “mundo real” que nos obliga a pasar de la pura comprensión a la obra personal, a la responsabilidad ante Aquél que nos ha salido al encuentro, cf. KIERKEGAARD, Søren; *La Enfermedad Mortal* (Madrid: Luarna, 2008), 181.
8. Cf. DE UNAMUNO, Miguel; *El Sentimiento Trágico de la Vida. La Agonía del Cristianismo* (Madrid: Akal), 57 y ss.
9. Es muy interesante en este sentido, la lectura que hace Francesc Torralba de la obra de Kierkegaard (y de Temor y Temblor en particular) en Francesc Torralba, *Poética de la Libertad. Lectura de Kierkegaard* (Madrid: Caparrós, 1998), especialmente en el capítulo V, 59-81.
10. San Agustín, *Tratado del Evangelio de San Juan* (Madrid: BAC, 1968).

da a las otras, “soy el camino” “soy la vida”, y arriesgarse a intentar decir, o siquiera balbucear, cómo ese yo, un yo de carne y hueso, pueda ser, como lo dice, la verdad.

Podría ser fácil, para pensar esta paradoja, recurrir al argumento del doble plano, estrategia filosófica más que teológica, ya ensayada por el presbítero hereje Arrio y sus seguidores, escandalizados por la carne irreconciliable, según su pensamiento, con la dignidad de la divinidad. En ella se confinaba la carne al ámbito de lo aparente, no en el sentido de falsedad sino de lo presente a la sensibilidad, que no podía identificarse plenamente con la verdadera realidad del Eterno. El de carne representaba al Eterno, como una máscara, pero que no era el Eterno que come, bebe, realiza la digestión o muere en la cruz. Sin embargo, varias advertencias de autoridades antiguas prevenían a Agustín de no proceder así. Conocer la verdad desde el cristianismo es conocer a éste, a Jesucristo (pues el cristianismo es una persona y no una doctrina<sup>11</sup>) como la verdad, de carne y hueso, descubriendo cómo en su carne y en su hueso puede él ser también verdad para y en mí. La verdad, entonces, no es ya la que está en una lejana eternidad, dirigiendo desde su distancia el orden del universo y de mi vida, sino que se hace presente en el tiempo, me habla de frente, cara a cara, ojo a ojo, cuerpo a cuerpo, y me convoca a la verdad que viene, a la que es por venir no solo por Él sino por el

acontecimiento de nuestra comunión que es gracia y donación de una persona a otra. Él es la verdad que baja y se hace presente en mi humanidad, para hacer a mi humanidad, la humanidad que sí puedo analizar, conocer, reflexionando sobre la propia experiencia de ese encuentro, *capax Dei*, capaz de Dios.<sup>12</sup>

De modo que lo primero que el cristianismo enseña sobre la verdad es que pide una disposición, no solamente interior, sino integral: todo el cuerpo dispuesto a recibir al que llega y que no se puede forzar en su llegada, sino que viene libremente, y me convoca para que también yo responda libremente. Es a esa disposición a la que, me parece, Kierkegaard llama contemporaneidad, al tratar del problema del discípulo en el cristianismo.<sup>13</sup> No se trata de una mera situación espacial o temporal, aunque también la implica necesariamente, sino una manera de habitar, la persona misma haciéndose espacio y tiempo para recibir a quien llega en esa libertad. Así pues, pide desapego, que es el recto modo, a mi parecer, de entender la *epojé*, porque no es ésta un momento especial que se resuelve de una vez y para siempre, sino el ejercicio constante de desapegarse de juicios que pretenden convertirse en condiciones del conocimiento. Para recibir al que llega en su propia libertad, necesariamente incómoda (aunque pueda resultar conmovedora, emocionante o anunciar una gran alegría) se necesita desapegarse

11. Lo recordó recientemente el Papa Francisco en una homilía en la capilla de la Casa de Santa Marta, el 8 de abril de 2014. Ver: “Papa Francisco: El cristianismo no es una doctrina filosófica y solo puede entenderse con la Cruz” (Aciprensa, 8 abril 2014) <https://www.aciprensa.com/noticias/papa-francisco-el-cristianismo-no-es-una-doctrina-filosofica-y-solo-puede-entenderse-con-la-cruz-79084/> (Consultado el 27 de mayo de 2017).

12. Esta expresión se ha convertido en uno de los ejes fundamentales de la reflexión de Adolphe Gesché recordando su necesario par, pues le da fundamento: Dios es “*capax hominis*”. Cf. Adolphe Gesché, “La invención cristiana del cuerpo”, *Franciscanum* 56:162 (Jul-Dic 2014) 215-255. Su reflexión es señera en el sentido de recuperar para el cristianismo su dignidad intelectual y filosófica.

13. Cf. KIERKEGAARD, SØREN; *Migajas Filosóficas, o.c.*, especialmente en sus capítulos IV y V, 67ss.

14. Esta interpretación de la *epojé* como ejercicio constante podemos encontrarla en estudios de autores recientes como EMMANUEL HOUSSET, en su *Husserl et l'énigme du monde*. Col. Points. Essais 424 (París: Seuil, 2000). En castellano, también el libro de JAVIER SAN MARTÍN, *La Nueva Imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato* (Madrid: Trotta, 2015).




de los intereses que nos rigen la cotidianidad, los deseos e impulsos que nos conducen o arrastran, e incluso de los grandes proyectos de realización y construcción de nuestra humanidad a los que podríamos haber entregado la existencia. Al final de cuentas, y en continuidad con el carácter personal (o más todavía, interpersonal) del cristianismo, Kierkegaard y Unamuno nos recuerdan incesantemente, el cristianismo no es una ética y su verdad no es meramente un deber-ser o un deber-hacer.

Con esta disposición a recibir, se nos propone, por tanto, una tarea y un esfuerzo, y en ambos consiste la búsqueda filosófica por la verdad. Recibir a quien libremente viene y acogerlo en su plena libertad, es lo que definiría la sorpresa y la gracia del cristianismo. Me encuentro al *Logos* encarnado trabajando en un taller, recostado en una esquina, herido en el camino [...]. Al final, dice Agustín, en mi prójimo<sup>15</sup> o, como diría el Evangelio

de Lucas, en aquel que me hace prójimo (cf. Lc 10, 25-37). Este prójimo no es un abstracto, por lo menos no para quien está viviendo la sorpresa del cristianismo. Por el contrario, es la persona concreta que en su encuentro me hace prójimo y lo hace ahora; es una transformación de las entrañas donde empieza a sentirse, a “consentirse” el dolor del que me hace prójimo, así como en el *Logos*-carne se “con-sintió” nuestra propia humanidad y su dolor. Y en el encuentro con el prójimo, se trata del dolor de no poderlo recibir del todo, de no poder sentir lo mismo que él siente, cuando todo en mí quiere recibirlo. Es el dolor de que sus heridas son suyas y sangran con su propia sangre, con una historia suya que lo trajo a estos caminos donde se ha encontrado conmigo. Es la historia de sus pasos, de su fisiología, sus dolores, pensamientos, voluntad y emoción, que siendo absolutamente suya se ha encontrado con la mía, también tejida en esa manera mía,

---

 Ricardo Copado.  
 Título:  
*New beginning*  
 Técnica:  
 Oleo sobre tela  
 2009

15. Nuevamente referimos a su Tratado del Evangelio de San Juan, o.c., que hemos analizado antes en un artículo de hace algunos años, cf. PEDRO REYES, “El Crucificado, lugar histórico de la Verdad. La Verdad en el “Tratado del Evangelio de San Juan” de San Agustín”, *Augustinus* 49: 192-193 (2004) 107-145.

donde una y otra, y su encuentro, siguen siendo un misterio que, a un tiempo, me pide una manera mía de acogida, como a la otra persona le pide una manera suya, y a ambas también una súplica de que nuestras insuficiencias en la acogida sean sostenidas por la confianza en que nuestra humanidad fue recibida por el *Logos*-carne como capaz de recibir en plenitud.

Así, esta manera mía de acoger, que resulta de cargar con mi historia (mis caminos, pasos, fisiología, mi dolor, etc.), se abre a lo inesperado y lo incalculable para poderse conocer en esa nueva comunión del encuentro, cuyo acontecimiento se ha convertido en condición irrecusable de una verdad que está diciéndose a sí misma: nuestra humanidad es capaz de acoger la carne de otro, no como una fusión, sino como una comunión en carne, de dos únicos diferentes unidos por la caridad y la libertad de la acogida, suplicando fundamento para poder vivir esa acogida a quien vive y hace vivir en la plenitud de la compasión, atestiguada en el encuentro con el *Logos*-carne que me rescató. Esta nueva encarnación imita, entonces, la que se revela en la Escritura y el encuentro del prójimo conmigo se convierte así en un espacio de verificación, donde la verdad del Compasivo se hace una vida que podemos vivir y un camino que podemos seguir: el *Logos* se hace carne en la carne de este encuentro interpersonal libre, trans-

formando, y guiando desde las entrañas transformadas, por la compasión.

Es esta invitación a la transformación la que escucha Unamuno, o Kierkegaard, delante del Crucificado, y Agustín delante del herido del camino, en la parábola que sigue contando y viviendo el *Logos*-carne, el Crucificado en nuestra historia. La petición muda del herido al samaritano, del Crucificado a quien se coloca ante él y se conmueve, es la que modela su “investigación religiosa”, como la llama Unamuno, que no es teología ni filosofía, sino un terreno fronterizo entre las dos. Tal vez la verdad que el cristianismo puede enseñar tiene que jugarse en esos terrenos de lo intermedio, que resisten las demarcaciones modernas a la manera de las que defendió en su tiempo Kant.<sup>16</sup> No está errado Levinas cuando en el rostro proclama la presencia (vocal) del Otro,<sup>17</sup> pero cabe pensar si no podría haber más que mandato y voz ahí, carne herida, lastimada, extranjera, expulsada, que sea la carne misma de quien pronuncia ahí en silencio “no me mates”, petición de persona a persona, más que el mandato de un soberano “no matarás”.

El encuentro con el prójimo, con el que me hace prójimo, es el lugar que da verdad. La expresión es de Ellacuría,<sup>18</sup> sí, pero encuentra también un lugar en el Agustín que, en los sermones sobre el Evangelio de Juan, dice a quienes buscan la verdad: “pues esta visión exige el templo de Dios,

16. Frente a la claridad exigida por IMMANUEL KANT en su *Conflicto de las Facultades* (Madrid: Alianza, 2003), el estudio de EMMANUEL FALQUE, *Pasar el Rubicón. Filosofía y Teología: Ensayo sobre las Fronteras* (Madrid: UPCO, 2016) defiende el carácter fronterizo que la reflexión sobre el cristianismo exige reconocer tanto a la filosofía como a la teología, de modo que ninguna de ellas pueda sentirse, en esta reflexión, completamente en casa.

17. La obra de EMMANUEL LÉVINAS completa gira en torno a esta idea central pero se puede considerar que la idea toma su forma fundamental en su *Totalidad e Infinito* (Salamanca: Sígueme, 2012).

18. La expresión aparece en IGNACIO ELLACURÍA, “Función Liberadora de la Filosofía” recogido en la edición *Escritos Políticos I* (San Salvador: UCA, 1991), 115, pero debe ser referida no solo a las mayorías populares sino al encuentro interpersonal con ellas, heridas en los caminos de la historia, donde las entrañas son transformadas y dispuestas a la compasión y la comunión. La verdad de la que aquí se trata, no puede ser el resultado de una reflexión estructural que no alcanzaría nunca a superar la pretensión del sistema, donde la realidad y su novedad quedan reducidas a lo que en el sistema se permite esperar.

exige un lugar santo: lleven a cuestas al prójimo y sigan el camino; allí lo verán, donde no tendrán necesidad alguna de palabras humanas”.<sup>19</sup> Y la verdad se muestra entonces como la tarea que es: hacerme prójimo y dejarme hacer prójimo, y más en las obras que en las palabras.<sup>20</sup> Se trata de cargar con la propia humanidad, la propia realidad, descubriéndola poco a poco en el mismo intento de cargar con la humanidad del prójimo, también descubierto poco a poco y, tal vez, infinitamente. Verdad es por tanto caridad, comunión y no función de espectador, implicación y compromiso, subjetividad, y no mera contemplación. Ya Kierkegaard apuntó en esa dirección.<sup>21</sup>

Esa investigación religiosa, que practica el Unamuno que exclama “mi religión es buscar la verdad y la vida en la verdad”,<sup>22</sup> no excluye al mundo ni la historia. Por el contrario quedan implicados, uno y otra, y se recrean, uno y otra, en la misma implicación. El cristianismo nos descubre así otro aspecto de la verdad que en otros paradigmas queda oculto: la verdad de las cosas, del mundo, de la historia no es verdad contemplativa, sino verdad que viene a hacerse en la comunión, en sus obras, en sus intentos, en sus búsquedas, en su exigencia. En expresión de Zubiri, esta comunión es “mundificante”,<sup>23</sup> hace mundo. La verdad se hace su lugar en el lugar del encuentro que da verdad, iluminándose desde ahí, no para reducirse a alguna lógica que rijan la comunión, sino que muestra en la comunión de prójimos cómo el mundo y la historia pueden ser realidades capacitantes para la humanidad en comunión. Esas realidades podrían parecer, a primera vista

(es decir, en la actitud natural de nuestros prejuicios) indiferentes a la comunión, se muestran ahora como espacio y tiempo para la comunión, porque la misma comunión, aconteciendo, las está conformando para sí. Una dialéctica que no se rige por una ley absoluta, sino que se va dando por la libertad, creatividad, inteligencia y decisión de quienes se encuentran en disposición de compasión. Nuevamente una *epojé* activa, un esfuerzo incesante por abandonar todo deseo de posesión exclusiva, para hacer de esas realidades hogar, lugar para habitar entregando la propia vida, disponiendo la propia vida, para acoger la vida de quien me hace prójimo.

La *epojé* se muestra así en todo su poder liberador, no solamente suspendiendo los prejuicios que pueden guiar nuestro conocimiento, sino también poniendo en suspenso los automatismos de estructuras sociales, políticas y económicas que parecen dirigir irremediamente la vida al aislamiento, la subordinación u otros tipos de sistemas de relación que hacen imposible la libertad y donación del encuentro. Es el encuentro quien puede ahora guiar nuestro juicio sobre la socialidad, las estructuras que pueden hacerla verdaderamente posible, cuando se trata de favorecer la verdad que el encuentro nos ha enseñado: la verdad del encuentro libre y personal. De este modo, la verdad que el cristianismo nos enseña a pensar y a obrar, ha de pedirnos no aislamiento sino una comunión expansiva, que acabe por abarcarlo todo, la creación entera, y hacer de todo, casa y hogar compartido, espacio de libre donación.

19. SAN AGUSTÍN, *Tratado del Evangelio de San Juan, o.c.*, 17:14.

20. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales* n. 230 (Bilbao: Mensajero, 2009), 97.

21. Es por ello que Las Obras del Amor no debe ser meramente considerada como una obra edificante pero filosóficamente inferior en el corpus kierkegaardiano, sino una que lleva, por el contrario, las ideas del pensador danés a sus puntos más altos en materia de antropología y de una metafísica del encuentro interpersonal. Cf. SØREN KIERKEGAARD, *Las Obras del Amor* (Salamanca: Sígueme, 2006).

22. MIGUEL DE UNAMUNO, *Mi Religión* (Madrid: Espasa, 1964), 10.

23. Cf. XAVIER ZUBIRI, *Estructura Dinámica de la Realidad* (Madrid: Alianza, 1989), 274.

Tal vez esa pueda ser otra definición de esa verdad que el cristianismo nos propone, hogar, porque cuando cargamos con nuestro prójimo, y nos dejamos hacer prójimos, llevamos en esa tarea a todas las cosas para hacer con ellas y en su gracia (peculiar según el modo de realidad que sea cada una) nuestra casa común. No la contemplación, sino la construcción del hogar será entonces la verdad. Pero una construcción no según plano prefabricado, sino construcción que recibe, acoge, siente y espera para descubrir, en la peculiaridad de cada cosa, cómo puede y quiere unirse a esa empresa. Unamuno reconoce, como Pablo, que esta disposición a hacer hogar no es exclusiva meramente de las personas, aunque sea en su encuentro libre donde estas realidades se hacen presentes en dirección a la constitución del hogar.<sup>24</sup> Es que en ese encuentro se “personalizan” y por eso, decía Unamuno, la verdad de la que aquí se trata lo personaliza todo.<sup>25</sup> Se trata de hacer verdad nuestra capacidad de entrega y compasión en todas las cosas, en todas las personas, e incluso en el enemigo, manteniéndose en el esfuerzo de la acogida con el riesgo del rechazo o de la acción asesina que pretende acabar con la verdad.

Y es que el cristianismo también nos ha enseñado a pensar la verdad siempre en riesgo. La verdad puede ser muerta, colgada, crucificada, desaparecida o asesinada. La mentira no es una mera carencia, sino una destrucción que paulatinamente, como dice Zubiri, se llama homicidio,<sup>26</sup> y

cristianamente deberíamos llamar deicidio. Según Nietzsche un loco gritaba “Dios ha muerto”, e inmediatamente completaba, “nosotros lo hemos matado”.<sup>27</sup> Y es que hemos de reconocer que a la verdad en carne se le puede matar, cuando se le quiere convertir en doctrina y verdad en las manos de unos cuantos y se le niega su carácter de novedad, más aún, de creatividad absoluta de vida e historia, por la gracia del encuentro entre prójimos, sostenido en el encuentro con el Compasivo. Reconocer la verdad como tarea y esfuerzo, como hemos hecho, implica reconocer también el riesgo de que la tarea quede inacabada y el esfuerzo despreciado, cortado por una acción violenta, pero también, y esto es el mal peor de todos (otra vez Unamuno), abandonado por fatiga, por desencanto o por una voluntad que se conforma a la imposibilidad y a una finitud anticipada, porque le han convencido con “razones” de que no hay valor en un esfuerzo que queda marcado por la muerte. Y en todos estos riesgos, la verdad que pide el encuentro pide, a un mismo tiempo, la súplica de poder ser sostenida por la compasión de quien la vivió en su carne, en esta misma historia, en plenitud.

La verdad, entonces, la del cristianismo y, más aún, la de Cristo, el hombre que dijo Yo soy la verdad, es también resistencia, no solo contra un mundo que se le opone, sino antes y siempre, resistencia a la tentación de dejarse achicar en su anhelo de comunión. Ese achicamiento podría venir por las oposiciones y fatigas del esfuerzo,

24. Zubiri ha acuñado una palabra para este fenómeno, transactualización, señalando un devenir en el modo en que las realidades pueden hacerse presentes, cuando se sitúan en el dominio de la entrega de una realidad personal, como sucede con el pan y el vino en la entrega de Cristo. (ver Xavier Zubiri, “Reflexiones Teológicas sobre la Eucaristía”, *Estudios Eclesiásticos* 56:216-217 (1981) 41-59. Me parece que este sentido puede ampliarse a otras entregas personales que siempre implican otras realidades. Cf. Pedro Reyes, *Sobre la Disyunción. Una clave fenomenológica en la filosofía de la realidad de Xavier Zubiri*. Tesis doctoral defendida en la UPCO de Madrid en junio de 2015, inédita.

25. Cf. el capítulo VII de su *Sentimiento Trágico de la Vida*, o.c., 180-200.

26. XAVIER ZUBIRI, *El Hombre y la Verdad* (Madrid: Alianza, 1999), 164.

27. FRIEDRICH NIETZSCHE, *La Gaya Ciencia* (Madrid: Akal, 1996) §125.

o por la fragilidad de nuestro cuerpo y la muerte que con ella nos acecha. Y es que la muerte, que Francisco de Asís llamaba “hermana” y que pudiera pensarse como la última y definitiva frontera, no tiene por qué ser excluida de esa investigación religiosa que busca y se dispone para que todo sea hogar, casa y lugar de comunión. Es una búsqueda que tal vez no convenga hacer con silogismos, descripciones y racionamientos matemáticos, sino que incluya ese modo discursivo que arriba ya hemos mencionado de la súplica y la petición. Éstas, muchas veces olvidadas como formas de lenguaje que vale la pena analizar, son, según los fenomenólogos de la religión, núcleo primero y modelo de toda oración. Hasta cuando agradecemos pedimos la manera correcta de hacerlo, es decir, que sea adecuada no solo a Dios, sino a las criaturas, que han de ser tomadas adecuadamente en cuenta según el amor de su Creador. La petición es así, también, un discurso con pretensión de verdad, pero no meramente de la que ahora aparece, sino de la que puede aparecer precisamente por el encuentro y la comunión con el que puede venir a acoger y atender al que la pide. En la petición, desgarrada muchas veces por ser verdaderamente prójimos y compañeros del dolor del prójimo, pedimos eternidad, inmortalidad, infinitud a nuestro inmortalizador, que es el único nombre que conviene, según Unamuno, a Dios.<sup>28</sup> La petición por los muertos, o a la hora de la muerte, es búsqueda de inmortalidad, que también puede llamarse paz, y es esa búsqueda la que ha definido a la tarea que la filosofía emprendió: una verdad que sea verdadera siempre, eterna, que nos sostenga siempre en la verdad.

En esta dimensión última y radical en que el cristianismo nos enseña a buscar

***El encuentro con el prójimo,  
con el que me hace prójimo,  
es el lugar de la verdad.***

la verdad, no podemos dejar de lado que el que dijo “Yo soy la verdad”, murió en la cruz gritando al Padre y poniendo en sus manos su vida y su suerte.<sup>29</sup> Pidió al Padre, al inefable, la verdad. El cristianismo confiesa que el Padre se la dio, se la da eternamente, y el creyente confía su propia oración a aquel grito y a quien así lo gritó. En esta confianza, está su fe. Pero lo que hemos descrito como disposición, intentos, resistencia... todo ello carga esa confianza de humanidad, de carne y de verdad nuestra, humano-divina y carnal. ¿Es eso todavía filosofía o ya siempre teología? ¿Cómo se puede responder sin traicionar la experiencia de quien se ha esforzado en pensar lo que el cristianismo le ha dado a pensar? ¿Habría que mantenerse en el saber de frontera? ¿Y no es siempre fronterizo el esfuerzo de pensar, pues es apertura a lo que las cosas mismas no parecen ser todavía sino que están recién dando a pensar? Tal vez es que el cristianismo es precisamente eso: don para pensar, o exigencia de pensar y repensar la humanidad, la mía, la propia, la única, la del otro, la del Cristo, y con ellas en comunión la realidad, y hacer de este repensar un recrear y un rehacer en seguimiento de quien, antes de gritar en la cruz y también en ese grito, buscó que la humanidad fuera comunión abierta a la plenitud del amor. De quien, dice el creyente, sigue haciéndolo, haciéndose carne en nuestro propio seguimiento, ofreciéndose al Padre y a nosotros, en su

28. Para ampliar esta reflexión, ver el excelente artículo de MARTÍN GELABERT, “Dios, ‘el Inmortalizador’, exigencia de la búsqueda existencial en Miguel de Unamuno” *Azafea. Revista de Filosofía* 2 (1989) 81-99.

29. *Cf. Mc* 15,37.



cuerpo y en nuestro cuerpo a cuerpo, como prenda y promesa de que no dejará de intentar esa comunión. Así nos invita, en su intento, a ofrecernos también nosotros a recibirle y construir con Él, en absoluta y recíproca libertad, esa misma comunión.

## Bibliografía

- Ellacuría, Ignacio. "Función Liberadora de la Filosofía" recogido en la edición *Escritos Políticos I*. San Salvador: UCA, 1991.
- Falque, Emmanuel. *Pasar el Rubicón. Filosofía y Teología: Ensayo sobre las Fronteras*. Madrid: UPCO, 2016.
- Gelabert, Martín. "Dios, 'el Inmortalizador', exigencia de la búsqueda existencial en Miguel de Unamuno" *Azafea. Revista de Filosofía* 2 (1989) 81-99.
- Gesché, Adolphe. "La invención cristiana del cuerpo", *Franciscanum* 56:162 (Jul-Dic 2014): pp. 215-255.
- Housset, Emmanuel. *Husserl et l'énigme du monde*. Col. Points. Essais 424. París: Seuil, 2000.
- Husserl, Edmund. *La Filosofía como Ciencia Estricta*. Madrid: Encuentro, 2009.
- Kant, Immanuel. *Conflicto de las Facultades*. Madrid: Alianza, 2003.
- Kierkegaard, Søren. *La Enfermedad Mortal*. Madrid: Luarna, 2008.
- Kierkegaard, Søren. *Las Obras del Amor*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Kierkegaard, Søren. *Migajas Filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid: Trotta, 1997.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme, 2012.
- Nietzsche, Friedrich. *La Gaya Ciencia*. Madrid: Akal, 1996.
- Reyes, Pedro. "El Crucificado, lugar histórico de la Verdad. La Verdad en el "Tratado del Evangelio de San Juan" de San Agustín", *Augustinus* 49: 192-193 (2004) 107-145.
- Reyes, Pedro. *Sobre la Disyunción. Una clave fenomenológica en la filosofía de la realidad de Xavier Zubiri*. Tesis doctoral defendida en la UPCO de Madrid en junio de 2015, inédita.
- San Agustín, *Tratado del Evangelio de San Juan*. Madrid: BAC, 1968.
- San Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*. Bilbao: Mensajero, 2009.
- San Martín-Sánchez, eds., *Pensando la Religión. Homenaje a Manuel Fraijó*. Madrid: Trotta-UNED, 2013.
- San Martín, Javier, *La Nueva Imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Trotta, 2015.
- Torrallba, Francesc, *Poética de la Libertad. Lectura de Kierkegaard*. Madrid: Caparrós, 1998.
- Unamuno, Miguel de, *El Sentimiento Trágico de la Vida. La Agonía del Cristianismo*. Madrid: Akal, 1984.
- Unamuno, Miguel de, *Mi Religión*. Madrid: Espasa, 1964.
- Xavier Zubiri, *Estructura Dinámica de la Realidad*. Madrid: Alianza, 1989.
- Zubiri, Xavier, "Reflexiones Teológicas sobre la Eucaristía", *Estudios Eclesiásticos* 56:216-217 (1981) 41-59.
- Zubiri, Xavier, *El Hombre y la Verdad*. Madrid: Alianza, 1999.

# REPENSAR LA EXPERIENCIA DE VACÍO<sup>1</sup>. ESBOZOS Y MATICES PARA LA CONSIDERACIÓN DE UNA VACUIDAD ÚTIL

HÉCTOR SEVILLA GODÍNEZ\*

**Resumen:** La presente disertación ofrece algunos parámetros para distinguir entre el vacío fecundo y otro que no lo es. Partiendo de algunas características de lo que se propone como vacío dado de sentido, se establece que tiene su fuente en el desapego y que lleva a la expulsión de temores, angustias y odios; del mismo modo se sugiere que surge de la aceptación de la condición humana y de sus precariedades, alienta para la liberación de las enajenaciones, libera de la Univocidad, promueve la distinción entre los significados y la supuesta verdad oculta en los signos. Con todo ello, en suma, el artículo advierte que el vacío fecundo permite percibir un orden ajeno a la comprensión común. Así, en promoción de un neonehnilismo, el texto esboza la alternativa de considerar al vacío como un punto de partida del crecimiento y mejora personal.

**Palabras clave:** Vacío, Nihilismo, Liberación, Univocidad, Angustia.

**Abstract:** This dissertation offers some parameters for distinguishing between emptiness which is fertile and emptiness which is not. Commencing from some characteristics of what is proposed as an emptiness doted with sense, it is established as stemming from detachment as an initial source and as leading to the expulsion of fears, anguishes, and hatreds; in the same manner, it is suggested that it comes from the acceptance of the human condition along with its precariousness, that it inspires towards the liberation from alienation, that it liberates from Univocity, and that it promotes distinction between meanings and the supposed truth hidden in signs. With all of it, summed up, the article warns that the fertile emptiness allows the perception of an order alien to common comprehension. So, promoting a Neo-nihilism, the text outlines the alternative to considering emptiness as a starting point of personal growth and improvement.

**Key concepts:** Emptiness, Nihilism, Liberation, Univocity, Anguish.

**Recibido:**  
28 de febrero de 2017  
**Aceptado:**  
28 de mayo de 2017

\* Profesor e Investigador de la Universidad de Guadalajara. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, de la Asociación Filosófica de México, de la Sociedad Académica de Filosofía de España y de la Asociación Transpersonal Iberoamericana. Es consultor del Observatorio de Responsabilidad Social de América Latina y el Caribe, el cual pertenece a la UNESCO. Ha publicado siete libros y más de sesenta artículos.

1. Para una mayor profundización de las ideas vertidas en este texto, puede consultarse: Sevilla, Héctor (2016). Apología del vacío. México: Colofón.

## Proemio

El vacío no es un mal contemporáneo sino la evidencia de la inadecuación de los sistemas e instituciones actuales para la vida humana. Por lo tanto, no percibir el propio vacío implicaría una adaptación a una estructura social poco virtuosa y, por ello, constituiría un mal mayor: la insensibilidad ante el vacío en general.

Si el humano contemporáneo admite las posibilidades que el vacío ofrece, como contenedor de alternativas, se permitirá penetrar en un espacio inexplorado que le pertenece a sí mismo. Con urgencia debemos de detener un poco nuestras marchas aceleradas y voltear para observar con paz lo que existe ya a nuestro alrededor. Hemos estado continuamente distraídos en lo que consideramos importante y es eso lo que nos ha restado importancia. Usualmente, los caminos que las personas eligen han sido definidos en función de lograr abundancia, de obtener algo tangible, de negar lo que originalmente, desde adentro, nos lleva al movimiento. Ese activismo poco moderado, tan común de la época en que vivimos, es consecuencia directa de la ansiedad, no del vacío. Detrás de toda ansiedad existe un vacío que no ha sido significado correctamente. Por ello, más que observar al vacío como algo que debe de ser llenado, ocultado o enfrentado, se le puede concebir como una posibilidad óptima. En ese sentido, el presente artículo explica siete características que permiten distinguir el vacío cuya vivencia es benéfica.

### 1. El vacío fecundo tiene en su fuente al desapego

Cuando la fuente del vacío es el desapego, aquel que es producto de un esfuerzo por

soltar, dejar ir, fluir o soltarse, la experiencia de vacuidad resulta fructífera. Evidentemente, cuando la condición del vacío no es el desapego, sino la dependencia, la consecuencia resultará perjudicial. Dicho de otro modo, si un individuo persiste en su vivencia del vacío debido a que considera, siente, o está convencido de que necesita irrenunciablemente a una persona, cosa, hecho u objeto para mantener su vida (o querer vivirla) tal persistencia no ofrecerá algo redituable. Por el contrario, cuando la persona se permite una sana distancia, una fluida desvinculación con el anterior objeto de apego, el vacío será la pauta, el detonante atractivo de nuevos principios. Como puede observarse, no es el vacío un mal en sí mismo, ni mucho menos un enemigo al cual enfrentar, sino que su vivencia ocasiona una modalidad alternativa en el ejercicio de la existencia.

El desapego no es una conducta sencilla, su condición requiere de arduo trabajo y valor. Para Calderón de la Barca,<sup>3</sup> el valor es hijo de la prudencia, no de la temeridad; es por ello que el desapego implica un pausado soltarse de aquello que ata, no un enérgico disponerse a la atadura.

El concepto sánscrito *shuniata* refiere la aceptación de que no hay algo que contenga una esencia individual, sino que todo está vacío sustancialmente. Por tanto, todo está relacionado con el resto de las realidades; las diferencias son sólo ilusorias debido a nuestra precaria percepción de lo que está alrededor. Cuando no se experimenta el *shuniata* se permanece en un estado de adormecimiento que contrasta con el despertar que propone el budismo. Bajo esa óptica, el apego, entendido como la necesidad desmedida de que algo externo sea parte de nosotros, no tiene motivo, puesto que, de cualquier manera, existe una cone-

2. Poeta español (1600-1681) destacado por sus obras teatrales. Escribió tragedias, dramas, autos sacramentales y comedias, entre las que sobresalen *La vida es un sueño* (México: Grupo Editorial Tomo) y *El alcalde de Zalamea* (Barcelona: Red Ediciones).

xión de cada entidad con el resto y todo es parte de nosotros en cierto modo. No hay apego si se percibe el *shuniata*.

Más aún, en el entendido de que cada cosa existente es sólo un contenedor de una realidad mayor a la que se conecta, la figuración que nos hacemos de alguien (o algo) no está antecedida por un conocimiento, sino de un desconocimiento. Nos aferramos a nuestras ideas de las personas más que a lo que son. Es por esto que se cree que se puede amar a alguien mientras se le está aprisionando en una etiqueta o concepto de él o ella. Es complejo soltar las categorizaciones con que hemos entendido lo que nos rodea. Una vez caídas las conceptualizaciones no hay apego posible. El despertar consiste, precisamente, en caer en cuenta del engaño que nos hemos hecho.

Nagarjuna<sup>4</sup> profundizó en el concepto de *shuniata* y afirmó que todos los fenómenos que acontecen tienen un vacío implícito debido a que han sido derivados de forma dependiente. La comprensión correcta del vacío en todo lo que sucede conlleva una forma de nirvana en el individuo. De tal modo, el apego es la evidencia de la lejanía de una clara concepción del *shuniata*. Visto así, la crítica intempestiva y enérgica que se realiza al concepto y vivencia del vacío, concibiéndole como un efecto que se produce en función a una vida sin sentido, en realidad pretende ocultar una miopía descomunal en medida que se maquilla de una pretendida e inquisitoria sabiduría moral.

**No es el vacío un mal en sí mismo, ni mucho menos un enemigo al cual enfrentar**

## 2. El vacío fecundo lleva a la expulsión de temores, angustias y odios

El vacío vivido de manera fecunda, un vacío que llena, permite resignificar la ausencia. El temor, la angustia y el odio son desterrados de la vivencia del individuo. Por el contrario, cada una de estos aspectos son permitidos cuando se mantiene la prospectiva de que las cosas deben acontecer según la propia expectativa. El hombre y mujer contemporáneos temen que sus vivencias no sean como esperan, por ello se desvinculan de la plenitud en su existencia. Tratan de encontrar en instantes placenteros un poco de eternidad sin tomar en cuenta que la eternidad no se forma de instantes

sino que es *el* instante. Se teme perder el trabajo, no obtener el cariño de las personas amadas, desfavorecer la imagen social o desaprovechar las oportunidades de lograr lo que aún no se obtiene. Todo esto propicia automáticamente la angustia, es decir, la ansiedad asociada a comprobar que los temores estaban fundados o ver que se vuelven “realidad” en medida que los acontecimientos son afines a lo que se buscaba evitar. Finalmente, terminan por odiarse las circunstancias, personas o condiciones, que permitieron que lo temido se materializase.

Odiarnos lo que permite que nuestros temores acontezcan, persiste la angustia envuelta en el temor y el odio. Afortunadamente, la alternativa de prever el vacío nos desvincula de estas experiencias des-

3. Nagarjuna, filósofo indio (150-250 a. C.), es una de las figuras más representativas de lo que podría denominarse como espiritualidad filosófica; su obra *fundamentos de la vía media* (Madrid: Siruela) es considerada la principal de su producción.

agradables. Comprobamos que nuestros deseos no son el timón de los acontecimientos cuando un puesto laboral inseguro se perdió, la pareja que podía dejarnos nos dejó, el adversario que tenía la facultad de vencernos nos venció, las condiciones que tanta angustia provocaban se conjugaron y hasta los amigos cuya ausencia temíamos nos dejaron. ¿Qué queda después de eso? La aceptación del vacío, la resignificación de la ausencia, la visualización de la vacuidad como un nuevo punto de partida, como un abrirse a las alternativas, como un nuevo nacimiento. Vendrá un nuevo oficio, amigos y parejas, ocupaciones alternativas. El cambio está ahí, nos guste o no, el dolor no es prerrogativa para que el cambio suceda o deje de suceder. La resignificación de lo que acontece en la vida, en el entendido del continuo vacío que todo contiene, permite desterrar el odio, la angustia y el temor. Cuando no es así y tal expulsión no es posible, la persona no está en realidad amando a la persona que teme perder, ni valora el empleo que está angustiado por soltar. La pareja perfecta y el trabajo inamovible son sólo una ilusión, por lo que el amor antecedido de tal expectativa es una ficción más.

En ese tenor, la desgracia no es perder a un ser en cuya presencia hemos depositado la posibilidad de amar (cualquier cosa que eso sea), sino que la tragedia se funda en que supongamos que tras la pérdida del amado somos incapaces de amar de nuevo. Todos coincidiremos en que puede hacerse una clara distinción entre el apetito y el alimento, este último nos genera un antojo pero se vuelve prescindible una vez devorado; posteriormente volverá el apetito y tendrá que satisfacerse aun cuando el banquete sea otro. Del mismo modo, la capacidad de amar no depende en forma exclusiva del objeto-sujeto de amor. En caso de que la dependencia fuese auténtica, la desgracia estará consumada. Si esto

no se comprende, el desasosiego queda garantizado.

No afirmo que debamos ser indiferentes a la persona que amamos o que nuestros intereses son simulaciones superfluas con las que viajamos en la vida; lo que debe estar claro es que el temor por perder algo externo (que ni siquiera es como le pensamos) es un absurdo. Recuerdo que cuando era niño solían gustarme en demasía los duraznos. En alguna ocasión recibí un par de ellos y sentí angustia de que podrían desaparecer si me los comía; me gustaban tanto que prefería no consumirlos con tal de saber que seguirían ahí. Evidentemente, transcurridos un par de días, a lo mucho tres, los duraznos comenzaban a mostrar evidentes signos de deterioro. Posteriormente ya no eran comibles. Se me dirá, quizá con jactancia, que era absurdo tratar de poseer los duraznos indefinidamente, esperando que siempre estuvieran ahí, dispuestos a ser comidos por mí que, de cualquier modo, no los degustaría debido a la angustia de quedarme sin ellos. Ciertamente eso era absurdo, pero ahora me sirve para aludir la similitud entre tal conducta y todas aquellas que estén precedidas por un deseo de posesión permanente de todas las cosas. Querer poseer siempre (y que lo poseído no cambie) resulta un anhelo inocente.

En otras palabras, comer duraznos supone haberlos aprovechado, pero tal aprovechamiento implica su destrucción, su cambio, su modificación sustancial. Del mismo modo, cualquier relación de un individuo con algo externo a él, sea una persona, cosa o actividad, está sujeta al cambio. Los temores del padre derivados del crecimiento de una hija, que devienen en el deseo subterráneo de que permanezca en su etapa infantil, no la mantendrán siendo una niña; la angustia del novio por tener siempre contenta a su pareja no será lo que conlleve la alegría de tal; el odio



de una dama hacia todas las de su especie no garantizará que su marido deje de observarles. El temor, la angustia y el odio son útiles sólo en medida que originen una conducta que les modifique o, mejor, cuando son la pauta para comprender que estamos perdiendo de vista el vacío implícito en toda interacción sostenida con el mundo exterior.

Los duraznos que no son comidos se desperdician; por ello, el instante en que son llevados a la boca constituye la relación más profunda con ellos, aquella tras de la cual, irremediablemente, se les deja ir. Ninguna ausencia debe ser totalmente desagradable si se considera la presencia que le antecedió. Dicho así, si algo o alguien que estaba ya no está, al menos podemos asegurarnos de que disfrutamos todo lo posible su estancia pasajera, lo cual es preferible a su ausencia total.

En una palabra, la aceptación es lo que permite resignificar las ausencias y logra vencer la persistencia del temor, la angustia y el odio.

### 3. El vacío fecundo surge de la aceptación

Concibo a la aceptación como uno de los estados superiores del ser humano. Creo que es fundamental distinguirla de su equívoca asociación con el conformismo, la apatía o la renuncia pasiva. Usualmente se concibe al conformismo como una consecuencia de un posicionamiento mediocre ante la vida, aquel en el que los anhelos no implican trabajo y el esfuerzo se desvanece debido a la inconsistencia de los proyectos o de las planeaciones. Existe una actitud conformista cuando algo que es loggable (y además se desea) se deja ir por temor al compromiso o a las responsabilidades que conlleva. Por otro lado, la pereza se acerca a la apatía en la consecución de las metas; visualicemos a un corredor que a mitad de su recorrido elige descansar y renuncia a su triunfal llegada a la meta sin tener un motivo específico que se lo impida, simplemente desiste y se vuelve apático ante su intención debido al cansancio. Podríamos



Ricardo  
Copado

Izq:

Título:

Villa Cantalu

Técnica:

Oleo sobre tela  
2010

Der:

Título:

Broken Curse

Técnica:

Oleo sobre tela  
2009

criticar tal actitud, pero ésta es preferible a la apatía del que ni siquiera consideró calzarse los tenis y salir a correr, renunciando pasivamente a cualquier beneficio derivado de la actividad atlética.

La aceptación, el sano desistir, supone una irremediable circunstancia que no es posible mantener. En el caso expuesto, sería una elocuente decisión dejar de correr tras una grave torcedura en el tobillo. En algunas ocasiones, la experiencia de una contienda perdida aporta más estrategias para la siguiente partida que un triunfo. Nadie obtiene una victoria sin caerse algunas veces y, si acaso eso sucede, el sabor de tal logro no es el mismo.

La aceptación proviene de la renuncia a la idea de que todo depende de nuestras propias fuerzas. Saberse pequeño ante el Cosmos no es sinónimo de bajar los brazos, es preparar los brazos para aquello que sí es posible poseer. Además de las ocasiones en que ya no es posible continuar con nuestros proyectos (por algún motivo que está fuera de las propias manos) también es posible, aun pudiendo, *elegir* detener la persecución de un interés cuando éste nos deja de interesar. ¿Hay motivos para proseguir con algo cuyo beneficio ya no es visible, real, consistente o elegido? Aceptar que hemos cambiado de opinión puede parecer simple, pero no lo es; en ocasiones existe una culpa derivada de un cambio de mirada, aunque tal situación sea honesta. En esa prerrogativa, la aceptación del propio derecho al cambio (de opinión, de intención, del gusto o del interés) es permitirse reconocer el vacío de la anterior situación. Si logramos vaciarnos de la intención que antes nos movía será porque se ha elegido dejar de simular y comenzó la aceptación.

También hablamos de aceptación sana cuando asumimos responsablemente las consecuencias de actos anteriores, ejercemos con constancia lo que se deriva de nuestros proyectos personales o reco-

nocemos que los demás (o la naturaleza) no tienen la obligación de complacernos. Visto de ese modo, ¿cuántas veces no hemos aceptado el paso del tiempo y las marcas que deja en nuestro rostro? ¿Han sido variadas las veces en que la molestia por la opinión ajena, diversa y contraria a la nuestra, genera un malestar que deviene en un claro interés de dañar al diferente? ¿Es usual que nos alegremos de las victorias ajenas o de las virtudes, alabanzas y aprecio que otro logra para sí? ¿Resulta común reconocernos en desventaja ante ciertas circunstancias o esperamos aparentar valentía adolescente cuando tal no es requerida? En todas las interrogantes, una sana aceptación conlleva una mejor convivencia con el entorno del cual formamos parte. No hay pérdida en aceptar la ganancia ajena, tampoco la hay en el reconocimiento del valor de los juicios contrarios o las capacidades diferentes.

Por más que intentemos declarar la guerra a la vejez, tenemos una cita inaplazable con ella si es que tenemos la suerte de llegar con vida. Aceptar que somos entidades móviles en un mundo móvil habla de la apología que hemos hecho del vacío. Nuestra juventud se vaciará por completo por más que algunas de nuestras actitudes sigan siendo juveniles.

La aceptación de los hechos cuyo dolor es inconmensurable en nuestra experiencia es también sinónimo de empoderamiento al perder el poder. La muerte de un ser amado, la enfermedad de un hijo, el quebranto ante la fragilidad que constatamos día a día, son todas oportunidades para la práctica de la aceptación. El duelo es posible cuando la aceptación es permitida; el dolor transfigura y aporta la línea en cuya posición se crean nuevos significados. Las olas de la vulnerabilidad pueden derrocar un apacible atardecer playero, pero poco se obtendría de maldecir al agua que nos derrumba. Mucho mejor es aceptarnos

como seres líquidos en el mar de la vida.

El número y profundidad de nuestras aceptaciones es proporcional a la inclusión y convivencia fructífera con el vacío. Probablemente, la carga principal que debe aceptarse inicialmente es la de ser un humano. No me refiero a un carga que suponga sufrimiento, pero sí algo que se ha añadido a nuestra esencia vacua desde la cual surgimos al principio de todo.

#### 4. El vacío fecundo alienta la liberación de las enajenaciones

Entenderé por enajenación al proceso de sometimiento que un sistema ejerce sobre un individuo, condicionando sus estructuras de pensamiento y sus elaboraciones críticas hasta el punto de creer la fantasía de que sus conclusiones son derivadas de un proceso estrictamente autónomo.

La vivencia oportuna de un vacío auténtico permite convivir con la propia ignorancia y no obstaculiza el reconocimiento de los propios límites racionales. En tal condición, la persona no se denomina plenamente autónoma ni se pretende totalmente autosuficiente. Liberarse plenamente de la enajenación supondría dejar atrás sus modalidades implícitas, entre las cuales se incluyen la enajenación social, la familiar, la económica, la religiosa y la afectiva.

La liberación de la enajenación social requiere que el individuo admita que los convencionalismos a los que vive relacionado son objetos vacuos que tienen un sentido dependiente de su adjudicación subjetiva; las convenciones tienen valor si el individuo lo confiere. La fijación por relacionarse con el pasado histórico, a la manera de linaje, realeza o vinculación genética, sucede en medida que quien así lo considera no haya hecho algo realmente

trascendente con su propia vida; tal como concebía Giacomo Leopardi,<sup>4</sup> los antepasados son lo más importante para quien no ha hecho nada. El patriotismo bien entendido no supondría divisiones territoriales, sino sólo diferencias culturales. Saberse habitante de un mundo, de un Universo, disminuye el efecto de las distinciones apreciativas tan altamente diseminadas. Es necesario distinguir el vacío implícito en la postura estricta de considerar la nacionalidad de un individuo como un elemento distintivo de su sustancialidad; para superar la enajenación que nos lleva a discriminar se requiere de la ubicación del vacío en las supuestas distinciones sustanciales.

Un efecto particularmente insoslayable es el que se propicia como derivación de la pertenencia a un sistema familiar. Sin intentar negar la influencia intransferible de la familia en el pensamiento, la estructura cognitiva y la formación de la personalidad de un individuo, es de fundamental importancia aceptar el vacío parcial persistente en la relación humana de todo hijo con sus padres, hermanos y el resto de familiares.

Si bien la ausencia física de los padres no representa una lejanía de su legado, la ausencia promueve cercanías abstractas o adyacentes que se perpetúan por el resto de la vida de los hijos. Existen vacíos ineludibles en todas las relaciones; el reconocimiento de tales vacíos, implícitos en la relación paterna o materna, es un elemento de vital importancia que, lejos de transferir a los padres la responsabilidad por el efecto de sus conductas, permite ejercer una aceptación sana y un reconocimiento de la labor de enmendadura o resignificación que le corresponde al hijo ante cualquier ausencia a la que nos estemos refiriendo. Adentrados en ese camino, es posible des-

4. Leopardi fue un filósofo italiano que sobresalió por proponer la agudeza y la finura del dolor como punto de partida de la creatividad y de la búsqueda. Es centralmente recomendable el texto *Las pasiones* (Madrid: Siruela).



cubrir que algunos de los valores propuestos por la familia, o sus voces de autoridad, son maquillajes de los defectos implícitos en la misma. La búsqueda de los valores no hace más que mostrar la necesidad de los mismos debido a la precariedad de la experiencia de quien los busca.

No intento promover una categorización de los valores ni distinguir una línea moral desde la cual distinguirlos; por el contrario, mi interés es hacer notar que los valores no se buscan sino que se producen. Si esto se entiende correctamente, se comprenderá que los valores no están previamente establecidos sino que podemos elaborar valoraciones desde las cuales definir el camino de la vida y la experiencia. Dicho más claramente: ninguna familia transmite valores a sus miembros, sino que les habitúa a una estructura crítica particular desde la cual elaboran las valoraciones que matizan los juicios a través de los cuales conciben el mundo al que se relacionan. Cuando se reconoce el hueco, fragilidad e imperfección de tal estructura y se realiza una apología sana del vacío se obtiene el logro de reconocerse sin valores; en ese punto preciso en el que el individuo se ha vaciado de todos los valores está preparado para saberse con la capacidad de elaborarlos, crearlos, definirlos y otorgarles un nuevo significado a partir de distintos ejercicios de deliberación. Esto supone, obviamente, romper con la enajenación familiar, sin que esto reste importancia a la herencia global que de tal colectividad se ha recibido.

Otra característica de una sana experiencia del vacío es la liberación de la enajenación afectiva, la cual, muy relacionada al apego, oscurece la visión del individuo

hasta hacerle concluir que sólo recibirá afecto exclusivamente de una sola persona. Esta dependencia, muchas veces añeja, enloda el fluir natural de las relaciones humanas y genera que ambas partes terminen por cosificarse; asimismo, la enajenación acontece cuando la codependencia deviene en mutua confluencia cosificante en la que los sujetos son distorsionados por la

***La resignificación de lo que acontece en la vida, en permite desterrar el odio, la angustia y el temor.***

quimera que cada uno ha fabricado del otro que dice amarle. La enmendadura es posible si se logra aceptar que nos hemos relacionado con una creación personal, con una etiqueta, no con una persona real que difiere de la idea o imagen que a su asociación hemos derivado. Sin embargo, lo anterior sólo sucede en los casos en

que se tiene el arrojo de asumir el vacío consecuente.

Conocer a otra persona, más que asegurar que se prevén todas sus conductas futuras, es descubrir el maquillaje que ficticiamente le hemos añadido. La pretensión de conocer a otro, y encima querer cambiar lo que no nos guste de él, es fruto del temor al propio cambio y reconocimiento. Realizar un ejercicio de desprendimiento conceptual es el primer paso para lograr una liberación a partir de la herramienta de la ignorancia. Es por eso que cuando se refiere la expresión “poner la mente en blanco” no se está abrazando pasivamente la ignorancia, sino que se admite el deseo de expulsar las ideas erróneas sobre lo que está alrededor o, específicamente en este caso, las ideas sobre el otro.

## **5. El vacío fecundo libera de la Univocidad**

El vacío, cuando es permitido y vivido con aceptación, se vuelve fecundo, preñado de sentido, es un vacío que llena. Debido a la

multiplicidad de posibilidades que contiene, deviene en aceptación de la variedad, contradice las posturas univocistas y enaltece la sana polivocidad. En tal coyuntura de enfrentamiento a la linealidad, rompe la tradición de los sistemas totalitarios o absolutistas que controlan el proceso de discernimiento de los individuos. Cuando el vacío es vivido con sabiduría contiene la aceptación de las alternativas y la ruptura de la secuencia impositiva de una obligatoriedad. Entendido así, el individuo advierte que no existe una manera forzosa de realizar las cosas, que la idea de un *deber ser* es ilusoria y que las estructuras que forjan legalismos sociales, morales o educativos, son una ficción de la cual hay que vaciarse.

Cuando se vive el vacío se modifican las interpretaciones sobre lo que significa el éxito, una buena posición o una fama superlativa; se confrontan los paradigmas organizacionales e, incluso, se visualizan nuevos alcances de desarrollo personal en el área laboral. La experiencia del vacío rompe con la credulidad ciega depositada en las recetas o manuales sobre cómo deben hacerse las cosas o cómo debe pensarse. La persona que realiza una apología del vacío va más allá de la superficie visual, se concentra en las entrañas de lo que su alrededor le muestra; a la vez, busca desmenuzar lo que se le dice y lo que observa, sabe desconfiar pertinentemente de lo que se afirma de otros o de lo que otros señalan de él mismo. El que vive el vacío es capaz de eliminar prejuicios, deja a un lado las predisposiciones (al menos la mayor parte de ellas) y se encuentra interesado en lo que no se ve a primera vista, sabe cabalmente que las apariencias pueden engañar a un ojo novato.

En ese sentido, quien logra aliarse con el vacío es capaz de evitar diluirse en la masa global, en los valores ofrecidos mediáticamente, en los estilos de vida propuestos por la mayoría; asimismo, el

individuo que acepta el vacío está abierto a la escucha y se forja competentemente en una cautelosa actitud escéptica. Bajo esa postura, el individuo no está a merced de la dirección que se le desee inculcar a través de los medios masivos de comunicación. El apologista del vacío entiende que el valor de una persona es mayor a lo que se observa, que no sólo importan los resultados, que la patria misma es el Universo. Cosas contrarias son aprendidas en diversas instituciones educativas cuyas propuestas didácticas están lejanas a la promoción de la crítica al sistema y, por el contrario, se busca adoctrinar a los estudiantes, quienes son vistos como inocentes aprendices que deben adaptarse a una serie de costumbres, formas y modos de actuar que, esencialmente, no les pertenecen.

En ese sentido, los instructores, profesores y facilitadores, así como los directores de los sistemas educativos, deberían aprender que no se trata de llenar de contenidos a los individuos sino de promover el descubrimiento de los propios métodos de aprendizaje, de motivación o inspiración. Lo anterior conlleva el descubrimiento de la propia sensibilidad, proeza lograda sólo a partir del sosiego y la paciencia. El vacío permite encontrar la capacidad para formular las propias herramientas y alternativas de creación. La persona que realmente aprende, lo hace a través de su propio camino de descubrimiento.

La mayoría de los sistemas univocistas de educación se han centrado en el llenado de contenedores cognitivos; buscan proponer la respuesta concreta, correcta e inamovible, se cierran al hueco que provoca la creación. Los grandes descubrimientos, proezas y hazañas intelectuales se han tenido que realizar a la sombra de esos sistemas, pocas veces gracias a ellos. La notable separación entre la ocupación docente y el desempeño de indagación profesional a través de la investigación, muestra que el



● Ricardo Copado.

Título:  
*Forest of the two Countries II*  
Técnica:  
Mixta sobre papel  
2016

profesor mismo, en suficientes ocasiones, hace de su labor de enseñanza una repetición de lo ya dicho anteriormente por otros; si el profesor cuenta con cierto dinamismo y habilidades didácticas, ofrecerá distintas formas de presentar la información que posee, pero difícilmente creará conocimiento a través de la investigación si no fue formado para ello.

Concluir que el proceso didáctico es un camino lineal, estructurado disciplinariamente, delimitado por contenidos específicos pre-establecidos, es evidencia de miopía ante el vacío que tal postura supone. Es oportuno partir de una conveniente ruptura con la univocidad que sostiene estos parámetros educativos reproductores y reiterativos.

Fundada en el aparato educativo, la idea de la felicidad se transmite culturalmente. Pocos cuestionan la afirmación de que se vive para ser felices. El anhelo de la felicidad se obstruye cuando se le enfrenta al vacío. En ese tenor, entender al vacío como un enemigo de la felicidad sólo provoca lejanía del anhelo supuesto. No afirmo con esto que el vacío nos traiga

la felicidad, sino que un vacío vivido sabiamente promueve la ruptura con las ideas univocistas sobre la felicidad. Bajo esa óptica, la felicidad es una amiga imaginaria con la que uno se reconcilia al paso de los años, siempre y cuando la apología del vacío sea realizada, se asuman las carencias, se acepten los límites y se entienda lo que significa ser un humano.

## 6. El vacío fecundo promueve la distinción entre los significados y la supuesta verdad oculta en los signos

Si se vive sin la deseable distinción entre la verdad y los significados con los que catalogamos los acontecimientos, será muy probable que el fanatismo, tarde o temprano, aparezca. El caldo de cultivo de las posiciones tajantes en la afirmación de una verdad particular se sostienen cuando no se ha logrado caer en la cuenta de que la verdad misma es un signo antepuesto a la imposibilidad de poseer un control absoluto sobre la naturaleza y la realidad; evidentemente, esto se asocia al miedo del vacío. Debido a que el control del

conocimiento total no es posible, algunos individuos de las distintas etapas de la historia han creído en la posibilidad de una verdad que les provee una respuesta universal. Sin embargo, la anhelada verdad es únicamente un signo catapultado por la conveniencia de negar el vacío. El deseo de la total objetividad es evidencia de una subjetividad que busca autoafirmarse de manera categórica y autoritaria.

Tal como aconteció en la etapa medieval, en la que se consideró a Dios como el Ser Absoluto por excelencia y se negó a la Nada por entenderle como la antítesis de Dios, suele negarse la relatividad que la búsqueda de la objetividad contiene. El continuo deseo de posesión de una respuesta infalible, incluido el reconocimiento social de una masa servil ante tal posibilidad, perpetúa los intentos de imposición de unos grupos a otros. La notoria ausencia de respeto en los mutuos señalamientos entre los adversarios, lo cual acontece también en los ámbitos de lo moral y lo académico, repercute en la disminución de la disposición a diálogos constructivos y prometedores. Con poca gracia, lo que sucede es un rechazo sin concesiones de la argumentación contraria y un aumento del afán de autoafirmación, lo cual atrae aseveraciones impositivas, jactancia intelectual y petulancia académica.

En Occidente, usualmente se busca negar el vacío y llenarlo con ansiolíticos, medicamentos o distintos procedimientos alternativos (cuya seriedad y eficacia terapéutica es reducida) que intentan convencer al paciente, ilusamente, de que todo está bien y que la satisfacción existe sin algo de dolor. Individuos portadores de *la Verdad*, o de las frecuencias energéticas que vienen del más allá, aseguran que poseen el antídoto y exigen exorcizar la racionalidad de los poco cautos. La mayoría de las personas quiere una cura ante el vacío; su error consiste en comprenderlo

como un estado de desarmonía que les simboliza un mal. Sin embargo, la desarmonía cotidiana no es equivalente a un estado de enfermedad ni a una plaga, virus o veneno del cual haya que cuidarse.

Dicho de otro modo, la desarmonía parcial (que cada individuo contiene cotidianamente) forma parte de la armonía del Universo entero. Somos piezas poco lúcidas del cosmos, constituyentes del mismo. Los momentos de vacío, particularizados muchas veces como crisis, son oportunidades de rompimiento con el orden interno problemático. De tal modo, es común la confusión de que la crisis supone desarmonía cuando, más bien, es el indicio de una desarmonía que ya estaba ahí. La crisis, o el vacío implícito ante la insuficiencia de las respuestas usualmente aceptadas, pueden jugar a nuestro favor. La desarmonía estaba implícita antes de que fuera captada. La crisis es un síntoma oportuno de que algo debe cambiarse.

Los síntomas de una enfermedad en nuestro cuerpo no son los que deben enfrentarse sino las causas que los originan. El ingreso de un virus a nuestro organismo es previo a la manifestación de los síntomas; cuando estos suceden nos logran alertar de la presencia de un virus que ya estaba ahí y que transcurrió su periodo de incubación interiormente. Los analgésicos nos han acostumbrado a utilizar la forma usual de actuar ante la crisis, es decir, buscar aminorar los síntomas sin enfrentar el problema de fondo.

Romper con el orden interno lleva a la crisis y sólo partiendo de ella puede obtenerse un crecimiento personal. Todo lo que modifique una estabilidad mediocre es oportuno para la mejora. Con todo lo que ahora afirmo no pretendo hacer notar una verdad absoluta, pues eso mismo descalificaría implícitamente mi propio argumento; lo que comparto es una significación alternativa, sostenida en la idea de que el

vacío es una oportunidad, una condición deseable para la reinención, la novedad, el arrojo y la valentía.

### **7. El vacío fecundo permite percibir un orden ajeno a la comprensión común**

La vivencia idónea del vacío conlleva la aceptación de un más allá que escapa de la comprensión y que humanamente sólo puede intuirse. Este más allá no es necesariamente la fantasmagórica representación que la mayoría de las religiones han hecho de lo que sigue a la vida humana; lejos de eso, el más allá es un orden que no corresponde a la estructuración supuestamente ordenada que el hombre ha hecho de lo que observa. El más allá no está tras la muerte, es una condición existente en el instante en que todo sucede. Por tanto, apologizar al vacío es reconocer la insuficiencia de las explicaciones terrenas, humanas, cognitivas, así como entrever la posibilidad de un Orden global cuya comprensión se sabe ajena. De tal Orden sólo se logran leves y fugaces destellos si la percepción es amplia. En esos menesteres, la ciencia no es por sí misma la respuesta absoluta ni otorga significados definitivos, esa es una labor que el intérprete debe realizar a partir de las herramientas y conocimientos que otorga la ciencia u otras vías alternas. En ese sentido, la religión tiene un efecto negativo si es acompañada de una fe ciega que otorga conformidad gratuita ante la incertidumbre o contenta a las personas con compensaciones estrictamente sentimentalistas. Hay una evidente ocultación de los beneficios del vacío, cuestión acontecida en los distintos estadios de la historia de la humanidad; por ello, el oscurantismo, entendido como la ocultación de las posibilidades, es una obstrucción para el progreso de la conciencia.

La ciencia explica y empaqueta a la

realidad en una estructuración instrumental que busca comprensión, la cual es lograda parcialmente. Apasionarse en la búsqueda es distinto a enajenarse con las explicaciones. Si bien es oportuna la pasión, la obsesión por las respuestas suele ser condicionante y deviene en tergiversación de las explicaciones. Ser capaz de encontrar el vacío en los juicios y aceptar la levedad de la comprensión humana permite una auténtica liberación de cargas. Es comprensible que la mayoría de las personas considera que una vida en la que se cree en el amor, los sentidos de vida y la existencia del yo es, en cierto modo, más llevadera y sencilla; por ello, no propongo que tales alternativas dadoras de motivos sean negadas o prohibidas, ni que se juzgue a aquel que crea fervientemente en ellas, pero sí considero que incluso tales significaciones están precedidas de un ansioso interés por llenar el vacío.

Relacionarse con otro sin intentar llenarse de él es mucho mejor que amar por sobre todas las cosas a quien satisface la necesidad mientras se le cosifica. Construir sentidos de vida que puedan ser móviles y que no estén exentos de duda y de juicio continuo es más valiente que elegir una sola vez y saturar de perpetuidad la frescura de cada día a pesar de que ya no se elija lo mismo. Asumir que la imagen que hemos hecho de nosotros es una efímera representación fallida y que el yo es una especie de ficción necesaria para causar una separación distintiva, aparentemente indispensable, es de mayores alcances que creer fantasiosamente que somos los que suponemos ser. Si se logra relativizar la vivencia del amor, la existencia de sentidos y la idea del yo, en esa proporción se alcanzará también un breve destello de comprensión global; sin embargo, en el momento en que tal comprensión se crea concedida, se esfumará repentinamente. Toda respuesta es

una porción de aire que no puede aprisionarse, cuando se cierra el puño se le expulsa de nuestro control. De tal modo, la permanencia de una respuesta coincide con el instante en que nos permite saber que se ha ido de la propia mano y que el entendimiento es fugaz.

Si bien puede viajar más rápido quien viaja solo, avanza más prolíficamente

quien se sabe parte de una totalidad que en su armonía separa y en la separación une. No sólo formamos parte de una totalidad humana, sino cósmica. Esto no implica una explicación mágica de la realidad sino, propiamente dicho, el reconocimiento de la imposibilidad de acceso a tal realidad velada por las representaciones con las que esperamos obtenerla.



### Corolario

El vacío que llena puede reconocerse cuando tiene en su fuente al desaparego; a partir de ahí permite la superación de temores, angustias y odios. Igualmente, el vacío referido surge de la aceptación y promueve la liberación de las enajenaciones que surgen cuando la aceptación no acontece. Por tanto, la vivencia sana del vacío se relaciona a una procesual liberación de los criterios unívocos y permite distinguir entre los significados y la verdad oculta en los signos. Si la vivencia del vacío fecunda una posibilidad fructífera se logra, por ende, percibir un orden ajeno a la comprensión cotidiana; es ahí, en el silencio de toda respuesta, en la insolencia de las explicaciones, en la quietud de todo afán por llenarse, donde la crisis se vuelve un aliado reconstructivo y la ausencia se resignifica en armonía con la esencia vacua desde la cual toda evolución es permitida.

✪ Ricardo Copado.

Título:  
*Haunting on the lake*

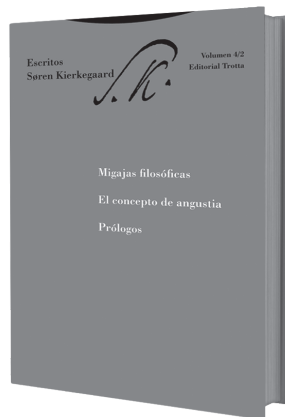
Técnica:  
Oleo sobre tela  
2016

# ESCRITOS 4/2. MIGAJAS FILOSÓFICAS. EL CONCEPTO DE LA ANGUSTIA. PRÓLOGOS

Søren Kierkegaard

Trotta, Col. Estructuras y Procesos. 357 pp

Traducción de Darío González y Óscar Parceró



\* Licenciado en Filosofía y Ciencias sociales por el ITESO. Magister universitario en Antropología Filosófica por el IVCH de Madrid. Actualmente, cursa la maestría en Estudios en Literatura Mexicana en la Universidad de Guadalajara. Profesor en el Instituto de Filosofía.

por Luis Fernando Suárez Cázares\*

I

En 1997, de la mano del profesor Rafael Larrañeta, la editorial Trotta, conjunto al Centro de Información de Literatura Danesa y, más tarde, el Centro de Estudios Søren Kierkegaard de la Facultad de Teología de Copenhague, inició la titánica tarea de ofrecer al lector de lengua hispana una traducción de las obras completas del filósofo danés. El proyecto emprendido por Larrañeta retomaba la inspiración inicial de Demetrio Gutiérrez Rivero quien, en entre los años sesenta y setenta, realizó una serie de traducciones de calidad para la editorial, hoy desaparecida, Guadarrama, bajo el título general de *Obras y papeles de Søren Kierkegaard*,<sup>1</sup> algunas de estas

traducciones han sido reeditadas bajo otros sellos editoriales, principalmente Alianza editorial (*Diario de un seductor*, *La repetición*, *El concepto de la angustia* e *In vino veritas*) y la misma editorial Trotta (*Ejercitación del cristianismo*, *La enfermedad mortal* y *Los lirios del campo y las aves del cielo*).

Aunque las traducciones del profesor Gutiérrez siguen siendo muy valoradas, éstas contaban con dos principales problemas que el equipo de Larrañeta buscaba subsanar. La primera, radicaba en los criterios de publicación. Éstos no tenían un punto común: ya fuera el criterio cronológico o bien el criterio temático. Por sólo mencionar un par de ejemplos, tenemos que el primer tomo de la edición de Guadarrama era *La ejercitación del cristianismo*, texto firmado bajo el pseudónimo de Anti-Climacus que apareció en 1850, muchos años después de las primeras y más conocidas obras de Kierkegaard (*O lo uno o lo otro*, 1843, *Temor y temblor*, 1843, *El concepto de la angustia*, 1844, o *Migajas filosóficas*, 1844, *Postscriptum acientífico y definitivo a las Migajas filosóficas*, 1846). Asimismo, en el tomo IV de esta edición figuraban dos trabajos estéticos: *In vino*

1. Cfr. KIERKEGAARD SØREN, *Obras y papeles*, (Madrid: Guadarrama, 1965-1973.), XI volúmenes.

*veritas* y *La repetición*. El problema, en este caso, era que se presentaba *In vino veritas* como una obra autónoma, cuando ésta es sólo un ensayo de la obra de 1847 *Los estadios en el camino de la vida*. Un caso similar ocurría con el tomo IV que presentaba a *El diario de un seductor* como una obra independiente, siendo ésta sólo el último ensayo de la primera parte de *O lo uno o lo otro*. Estas deficiencias confundían fuertemente al lector, que no lograba encontrar un criterio que unificase el proceder de la edición. La segunda razón, radicaba en la ausencia de notas críticas que brindarían información contextual, intertextual y conceptual útil para la interpretación de la obra del filósofo danés.

Ante estos inconvenientes, Larrañeta comenzó con un proyecto que reformularía las traducciones de Gutiérrez Rivero, acorde a las exigencias académicas de los centros de investigación kierkegaardiana a nivel mundial. Lamentablemente, en el 2001, la muerte sorprendió al profesor Larrañeta quien sólo había concluido la traducción de *Migajas filosóficas* y el primer volumen de los *Escritos*<sup>2</sup> de Kierkegaard que contiene *De los papeles de alguien que todavía vive* y *Sobre el concepto de ironía*. Tras este suceso, el proyecto editorial entró en un receso de algunos años, hasta que Darío González lo impulsó de nueva cuenta ayudado por un buen número de colaboradores argentinos y españoles, principalmente.

Ciertamente, el proyecto original de Larrañeta: una nueva traducción de las obras completas de Kierkegaard no se ha conservado íntegro totalmente ya que,

como señalamos, la editorial Trotta en más de una ocasión se ha valido de las traducciones de Gutiérrez Rivero para poner a disposición algunas obras claves del autor danés tras el inusitado interés, que desde mediados de la década de los noventa, se ha dado en España y Latinoamérica. En el caso de México, este interés en gran medida está permeado por el proyecto editorial de la Universidad Iberoamericana, quien se ha dado a la tarea de traducir varias de las obras de Kierkegaard; particularmente, *El diario íntimo*.<sup>3</sup> Además, ediciones argentinas como Leviatán y Gorla han comenzado también a llenar los estantes con traducciones de obras como Johannes Climacus o *el dudar de todas las cosas*.<sup>4</sup> Asimismo, la editorial Sígueme reeditó, en un solo tomo, *Las obras de amor*<sup>5</sup> y realizó una nueva traducción, directa del danés, de *Postscriptum no científico y definitivo a las Migajas Filosóficas*.<sup>6</sup>

Bajo este contexto, la editorial Trotta ofrece un nuevo número de los *Escritos de Søren Kierkegaard*,<sup>7</sup> en donde se ofrecen tres nuevas traducciones de las obras *Migajas filosóficas*, *El concepto de la angustia* y *Prólogos*. Estas obras, por separado, habían aparecido ya en otras editoriales como: Trotta, Espasa-Calpe, Alianza editorial y Universidad Iberoamericana. Esta nueva traducción tiene, como todo, puntos fuertes y también puntos débiles respecto de las otras. Primero, entre sus fortalezas, está en cuerpo de notas críticas y pies de páginas que brindan un camino de lectura al lector. Segundo, la traducción ágil del texto. Recordemos que tanto Larrañeta como Gutiérrez Rivero habían optado

2. Cfr. KIERKEGAARD SØREN, *Escritos*, vol. 1, (Madrid: Trotta, 2000.).

3. Cfr. KIERKEGAARD SØREN, *Los primeros diarios*, (México: Universidad Iberoamericana, 2011-2016.), IV, volúmenes.

4. Cfr. KIERKEGAARD SØREN, *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*, (Argentina: Gorla, 2007.).

5. Cfr. KIERKEGAARD SØREN, *Las obras del amor*, (Salamanca: Sígueme, 2006).

6. Cfr. KIERKEGAARD SØREN, *Postscriptum no científico y definitivo a <Migajas filosóficas>*, (Salamanca: Sígueme, 2010.).

7. Cfr. KIERKEGAARD SØREN, *Escritos*, vol. 4/2, (Madrid: Trotta, 2016.).



por un criterio de traducción demasiado literal, algo similar al elegido por José Gaos con *El ser y el tiempo* de Martin Heidegger, que volvía en más de una ocasión extraña la lectura de Kierkegaard por contar con una serie de expresiones y modismos propios de la cultura danesa. En este caso, la nueva traducción a cargo de Óscar Parceroy Darío González opta por un criterio hermenéutico en el que se busca más una equivalencia lingüística que la literalidad. Por otro lado, la traducción de la obra *Prólogos* tiene una considerable ventaja respecto de la ofrecida por Nassim Bravo y publicada con el nombre de *Prefacios*<sup>8</sup> por la Universidad Iberoamericana, y es que en aquella obra el traductor mexicano sólo contó con la versión inglesa para llevar a cabo su trabajo. Es decir, se trata de una traducción que no parte del texto original. Además, la traducción cuenta con un estudio introductorio que además de situar cronológicamente la producción de las obras y sus temas generales, señala las influencias filosóficas de las cuales partió Kierkegaard al momento de elaborar sus textos. Este modo de proceder, en el cual se señalan las relaciones de pensamiento entre el filósofo danés y la historia de la filosofía, se ha venido poniendo cada vez más de moda, al considerar necesario una nueva coordenada interpretativa más allá de la relación que Kierkegaard tuvo con el hegelianismo. De esta manera, se ha podido ver la importancia que tuvieron pensadores como Schelling, Leibniz o Descartes en la construcción de la filosofía existencial del autor de *Temor y temblor*.

## II

Aunque el lector que se encuentre familia-

rizado con el pensamiento de Kierkegaard sabrá bien el contenido de estas obras, es necesario dar una palabra que ayude a quien por primera vez entra en contacto con la filosofía del llamado “Sócrates nórdico”.

Kierkegaard inicia su carrera como escritor en 1834 con la publicación del artículo *Nueva apología de la naturaleza superior de la mujer*, firmado bajo el pseudónimo de A y aparecido en el Volante de correo de Copenhague (*Kjøbenhavns flyvende Post*) número 34.<sup>9</sup> Durante casi una década, Kierkegaard se contentó con publicar pequeños artículos y reseñas que actualmente resultan poco conocidas. Sin embargo, tras la ruptura con Regina Olsen, Kierkegaard centra toda su atención en su obra. Desde 1843 y hasta 1855, año de su muerte, tuvo como consigna publicar dos o tres obras por año.<sup>10</sup> Éstas se pueden dividir en dos tipos: las de comunicación directa, aquellas firmadas con su nombre, y las de comunicación indirecta, en las cuales la autoría pertenece a un pseudónimo. Ambas tenía un solo objetivo: mostrar qué significa llegar a ser cristiano. De este modo, la producción pseudónima siempre se acompañaba de una producción directa. En 1843 a la par de obras como *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, editada con el pseudónimo de Victor Eremita, *Temor y temblor*, firmada por Johannes de Silentio, veían la luz dos discursos edificantes: *En la espera de la fe* y *Todo don bueno y dádiva perfecta vienen de lo alto*, firmados por Kierkegaard. En este año, particularmente con la publicación de *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, Kierkegaard ganaría cierta atención como autor.

Al siguiente año, la crítica no recibió de buena manera las nuevas obras de Kierkegaard que habían dejado de lado el

8. Cfr. KIERKEGAARD SØREN, *Prefacios/Muestrario de escritos*, (México: Universidad Iberoamericana, 2011.).

9. Cfr. GUERRERO LUIS, *La verdad subjetiva. Søren Kierkegaard como escritor*, (México: Universidad Iberoamericana, 2004), p. 247.

10. Cfr. LARRAÑETA RAFAEL, *La lupa de Kierkegaard*, (Salamanca: San Estaban, 2002.).

tono estético y humorístico de *O lo uno o lo otro*. Un fragmento de vida, sobre el primer volumen, por centrarse en una reflexión de carácter especulativo. De este año destacan *Migajas filosóficas*, *El concepto de la angustia*, *Prólogos*, firmados con pseudónimo y una serie a lo largo del año de siete discursos edificantes.

La primera de las obras, *Migajas filosóficas*, aparece firmada por el pseudónimo Johannes Climacus y editada por Søren Kierkegaard. Ya hemos mencionado que Kierkegaard utilizaba el uso de los pseudónimos al momento de remitir la autoría de sus obras; sin embargo, resulta de importancia máxima el hecho de que el filósofo danés aparezca como editor. Esto se debe en gran medida a que Kierkegaard, dentro del laberinto pseudónimo que creo, siente una peculiar cercanía con dos de ellos: Johannes Climacus y Johannes Anticlimacus. En una nota del *Diario*, Kierkegaard escribió:

Yo me determino a mí mismo, en un punto más elevado que Climacus, pero por debajo que Anticlimacus. Del mismo modo que el Guadalquivir se precipita, en parte, por debajo de la tierra, igualmente existe un recorrido edificante que lleva mi nombre. Hay algo inferior (lo estético) que es pseudónimo, y algo superior que es también pseudónimo, porque mi persona no se corresponde con ello. Este pseudónimo se llama Johannes Anticlimacus, por oposición a Climacus, que no se considera a sí mismo cristiano. Anticlimacus indica el extremo opuesto; él es el cristiano extraordinario.<sup>11</sup>

Ambos pseudónimos (Climacus y Anticlimacus) son figuras que Kierkegaard utiliza para aludir a la filosofía de Hegel, la cual, para el pensador danés, reducía, por medio de la mediación racional, el dramatismo propio de la existencia humana. De esta manera, Hegel sería un Johannes Climacus, un pensador especulativo, tal como nos lo hace saber una entrada de 1839 del *Diario*: “Hegel es un Johannes Climacus, quien no toma al cielo por asalto trepando monte tras monte, sino que lo escala a fuerza de silogismos”.<sup>12</sup> Junto a las *Migajas filosóficas*, se reconoce la autoría de este pseudónimo a las obra *Postscriptum acientífico y definitivo a las Migajas filosóficas*, y habitualmente, aunque esta tesis es discutida<sup>13</sup>, se le adjudica la autoría de la obra inconclusa *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*. Por otro lado, el prefijo Anti del pseudónimo Anti-Climacus señala, en tono irónico, la figura de la anti-tesis atribuida a Hegel. Anti-Climacus sería entonces un Anti-hegeliano, pues este pseudónimo, a diferencia del pensador alemán, no buscó comprender el cristianismo de forma racional y especulativa, sino de forma existencial.

El contenido de las *Migajas filosóficas* gira en torno a la figura del discípulo, reflexionando entre los proyectos socráticos y el cristiano. Mientras que Sócrates, el gran maestro de la Grecia clásica, exige a sus discípulos “parir” la verdad que se encuentra dentro de cada ser humano a través de la razón; el proyecto cristiano exige al ser humano volverse contemporáneo de Cristo y su mensaje de salvación.<sup>14</sup>

11. KIERKEGAARD SØREN, *cit. por.*, TORRALBA ROSELLÓ FRANCESC, *Kierkegaard en el laberinto de las máscaras*, (Salamanca: Fundación Emmanuel Mounier, col. Persona, núm. 7, 2003.), p. 98.
12. KIERKEGAARD SØREN, *Diario íntimo*, (Buenos Aires: Santiago Rueda, 1955.), p. 68. Es conveniente señalar otro nivel intertextual: Johannes Climacus fue un anacoreta medieval que escribió *Escalera al cielo*. En esta obra postula una ascética por la cual el hombre asciende al paraíso. Es considerado santo en la religión católica.
13. Cfr. DIP PATRICIA CARINA, “Introducción” en KIERKEGAARD SØREN, *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*, *op. cit.*, pp. 7-38.

Entre ambos proyectos hay puntos de convergencia y puntos de disidencia. Kierkegaard recupera la ironía socrática: yo sólo sé que no sé nada, con su particular matiz religioso: yo no soy cristiano, sin embargo, a través de toda su obra, Kierkegaard, describirá aquello que es el cristianismo. Para el pensador danés, en voz del pseudónimo Johannes Climacus, la característica máxima del cristianismo es la fe, representada en la paradoja, el choque entre lo racional y lo no-racional, Cristo que es hombre, que ha nacido, que se ha hecho carne, que muere, por un lado, pero que por otro lado, nunca ha perdido su divinidad, siendo eterno, inmutable e increado. Este choque entre ambos atributos crea un absurdo lógico, un escándalo.<sup>15</sup> Sólo la fe que abraza el absurdo<sup>16</sup> puede ir más allá de este escándalo. Una nueva concepción de verdad surge aquí. Mientras la verdad socrático-platónica constaba del ejercicio de reflexión y depuración del ser humano por medio del alma que asciende, vía Eros filosófico<sup>17</sup>, con el cual se llega a la contemplación de las Ideas/Formas puras e inmutables de la realidad, y de la verdad aristotélico-tomista que considera ésta como la adecuación del intelecto y las cosas por medio del juicio, el concepto de verdad kierkegaardiana esbozada en *Migajas filosóficas* es de carácter existencial, subjetivo: la verdad es aquello que determina la existencia del ser humano. Esto no quiere decir, como algunos han querido ver, que Kierkegaard sea un relativista, al modo de Prótagoras para quien el hombre es la medida de todas las cosas en tanto que son y en tanto que no son, que desprestigie la verdad. Simplemente, el filósofo danés distingue dos polos de ésta:

la verdad objetiva, aquella que es dada por el pensamiento racional, la lógica y las ciencias naturales, por un lado; por otro, la verdad subjetiva, aquella de carácter personal que determina la existencia de cada ser humano en tanto que *pathos*, es decir, en tanto que pasión, apuesta personal del individuo y su proyecto de vida. Noción recuperada por la tradición existencialista en su vertiente heideggeriana como *projectum* del poder-ser del *dasein*, y en su vertiente sartreana como compromiso que autentifica la existencia ante la mala fe.

La segunda obra que nos presenta la nueva traducción de la editorial Trotta a cargo de Darío González y Óscar Parcero es *El concepto de la angustia*, firmada por el pseudónimo Vigilius Haufniensis (el vigilante del puerto). En ella, Kierkegaard, partiendo de la figura de Adán, reflexiona y describe, anticipándose a la fenomenología de Heidegger, los contenidos de la angustia. La descripción va mostrando diferentes elementos que caracterizan este concepto, tales como la nada, la inocencia, el pecado, la pecaminosidad, el miedo y la libertad. En esta obra, el pensador danés sienta las bases de todo el existencialismo posterior al correlacionar la angustia y la libertad: la angustia es el vértigo de la libertad. Este vértigo surge ante la posibilidad de elegir entre lo uno o lo otro, es decir, elegir ante dos posibilidades que aún no son, pero que acontecen en el ser humano, eso que Heidegger expresó con la curiosa frase, objeto de crítica y burla por parte de Rudolf Carnap, “la nada nada”.

La angustia surge ante la nada, ante lo indeterminado, a diferencia del miedo: sentimos miedo por algo concreto, determinado, mientras que la angustia no tiene

14. Cfr. KIERKEGAARD SØREN, *Escritos*, vol. 4/2, *op. cit.*, pp. 31-53.

15. *Ibid.*, pp. 65-69.

16. Cfr. KIERKEGAARD SØREN, *Temor y temblor*, (Madrid: Alianza editorial, 2009.).

17. Cfr. GRACÍA GUAL CARLOS, “Introducción” en Platón, *El banquete*, (Madrid: Alianza editorial, col. Clásicos de Grecia y Roma, 2000.), p. 18.

un objeto real, ésta acontece frente a la nada; sin embargo, esto no quiere decir que el individuo se angustia por nada, sino frente a la nada, es decir, frente a la posibilidad que acontece como posible, como realizable y que el individuo debe elegir o no elegir, pero que en esta elección se juega todo su ser, por ello la gravedad existencial del concepto. La elección, frente a la posibilidad indeterminada, se autodetermina en la medida en que el ser humano elige una opción existencial por medio de un salto mortal lleno de pasión. De esta manera, la angustia kierkegaardiana revela uno de los elementos antropológicos más importantes de la tradición existencialista: la conciencia de sí del individuo que llegar a ser sí mismo por medio de sus elecciones, haciendo que la persona salga de la llamada masa, esa forma despersonalizada en la que el hombre pierde su individualidad.

Junto al *Postscriptum acientífico y definitivo a las Migajas filosóficas y Temor y temblor*, El concepto de la angustia es la obra de Kierkegaard que más ha influido en el pensamiento filosófico, psicoanalítico y teológico posterior al describir los conceptos de subjetividad, libertad, nada y fe, los cuales se han filtrado, discutido y reformulado, en autores tan variados como Jacques Lacan, Hans Urs von Balthassar, Jacques Derrida, Miguel de Unamuno, Karl Jaspers y Martin Heidegger, entre otros.

La última obra, Prólogos, es la menos conocida, incluso en el ámbito filosófico, de Søren Kierkegaard. Firmada por Nicolaus Notabene (Nicolás Buenanota) el autor señala las querellas y discusiones de Kierkegaard respecto al poeta y dramaturgo Johan Ludvig Heiberg, así como de otros escritores de la época, tales como Christian Winter, Peter Mynster y Hans Peter

Kfoed-Hansen. La importancia de este escrito radica, a nuestro modo de ver, en el ejercicio irónico que Kierkegaard realiza al parodiar, por un lado, el mundo editorial de la Dinamarca del siglo XIX; por otro lado, a la figura de Hegel quien se había excusado del prólogo de la *Fenomenología del espíritu*.<sup>18</sup> Esta ironía es percibida desde que el pseudónimo kierkegaardiano anuncia, pues es un hombre casado, que sólo puede dedicar su tiempo libre a escribir prólogos de libros que nunca ha logrado terminar. La ironía sobreviene desde el mismo pseudónimo que utiliza como apellido la locución latina *nota bene*, la cual significa literalmente nótese bien. Esta locución es usada para señalar la importancia de un punto que resulta indispensable para la obra, en este caso, una serie de prólogos de libros que no existen; decir, el prólogo es donde se encuentra el contenido esencial del texto, a diferencia de Hegel para quien:

Parece que, en una obra filosófica, no sólo resulta superfluo, sino que es, incluso, en razón a la naturaleza misma de la cosa, inadecuado y contraproducente el anteponer, a manera de prólogo y siguiendo la costumbre establecida, una explicación acerca de la finalidad que el autor se propone en ella y acerca de sus motivos y de las relaciones que entiende que su estudio guarda con otros anteriores o coetáneos en torno al mismo tema.<sup>19</sup>

Así, mientras que Hegel considera superfluo el prólogo, Kierkegaard, en voz de Nicolaus Notabene, lo considera lo más importante de su exposición, al grado de suprimir toda la obra y sólo dejar para el lector una colección de prólogos.

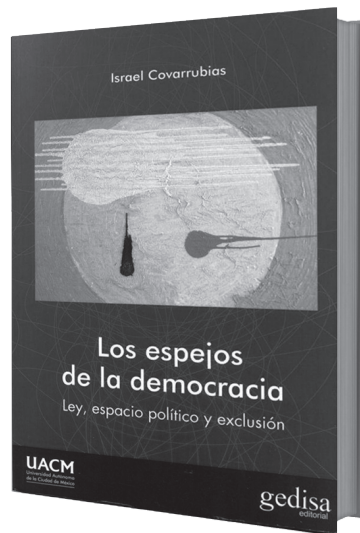
18. Cfr. GONZÁLEZ DARÍO Y PARCERO ÓSCAR, "Introducción" en Søren Kierkegaard, *Escritos*, vol. 4/2, *op. cit.*, p. 21.

19. HEGEL GEORG WILHEM FRIEDRICH, *Fenomenología del espíritu*, (México: Fondo de Cultura económica, 2002.), p. 7.

# LOS ESPEJOS DE LA DEMOCRACIA. LEY, ESPACIO POLÍTICO Y EXCLUSIÓN

Israel Covarrubias

UACM-Gedisa, 2015, 190 pp.



\* Doctor en Filosofía por la UNAM. Profesor investigador de tiempo completo en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

## Edgar F. Rodríguez Aguilar\*

Entre las virtudes de las que goza el libro *Los espejos de la democracia*, se encuentra el hecho de que en él encuentran correspondencia una serie de preocupaciones, temáticas y enfoques disímiles. Así, mientras que los dos primeros capítulos de la obra están redactados desde el ámbito de la sociología y la ciencia política, poniendo su énfasis en las transformaciones de la democracia sobre todo a partir del periodo de la segunda posguerra, en los siguientes cinco capítulos son esclarecidas las guías de lectura, las semánticas teóricas y los planos conceptuales de una serie de escritores representativos del pensamiento contemporáneo, que si bien pertenecen a

la encrucijada interdisciplinaria, o a lo que Clifford Geertz ha atinado en denominar “géneros confusos”, muestran una clara inclinación hacia el terreno de la filosofía política. Finalmente, el último capítulo está compuesto por una revisión de la utópica *Ciudad del sol* de Campanella, leída desde la distancia en función de su contribución a la consolidación de un nuevo lenguaje sobre la política y el poder político en el contexto de la modernidad.

El lector de la obra tendrá que decidir si la diversidad de temas y problemas tratados encuentran un hilo conductor a lo largo de la misma, pero lo que sin duda resulta evidente es que en ella el autor es fiel a una convicción que podríamos denominar “la convicción democrática”.

Toda obra, como lo han expresado un sinnúmero de pensadores no necesariamente emparentados con el psicoanálisis, no es sino el ámbito de realización de la propia vida de su autor: de sus expectativas, sus traumas, su felicidad y sus convicciones más profundas. A propósito de San Pablo, cabe citar las palabras de Alain Badiou con las que Covarrubias concluye el capítulo quinto de su libro: “Pablo mismo nos enseña que no son los signos de poder lo que importa, ni las vidas ejemplares, sino aquello de lo que es capaz una convicción, aquí, ahora y para siempre” (p. 124).

Desde mi lectura de la obra que ahora comentamos, el autor se encuentra esbo-

zando a través de una serie de pretextos, sus convicciones más profundas, que a mi parecer tienen que ver con algo que derivado de la lectura de su texto podríamos llamar “las imposibles posibilidades de la democracia”. Al parecer Covarrubias ubica su discurso en ese umbral de intersección de la política y lo político en el que sin olvidar los motivos más honestos del proyecto democrático se es testigo de su imposibilidad real. Quizá para todos nosotros resulte evidente la realidad del título de la obra de Derrida llamada *El otro cabo: la democracia para otro día*, pues quién de nosotros ha tenido oídos para algo distinto al hecho de que no habitamos Estados democráticos, sino más bien espacios políticos que se encuentran en una especie de eterna construcción de las bases para la consolidación de la democracia.

Así como Jürgen Habermas ha hablado ingenuamente de la modernidad como proyecto inacabado, sin poder reconocer el claro fracaso del proyecto moderno, a nosotros nos toca ser hijos de espacios políticos cuya democracia por estar siempre en construcción se encuentra evidentemente en ruinas. Pues no se necesitan muchos grados de miopía para cuestionar la supuesta “transición a la democracia” en una sociedad como la nuestra, en la que de manera totalmente impune pueden desaparecer las cantidades de personas que han desaparecido en los últimos diez años; en la que las reformas estructurales benefician claramente a la iniciativa privada dejando en desamparo a la mayoría de la población; en la que las cifras de enfermedades relacionadas con el estrés y con hábitos de alimentación que son el resultado de un comportamiento de consumo en desequilibrio resultan cada vez más alarmantes; es decir, una sociedad que a todas luces vive en malas condiciones de existencia. O habría que cuestionar nuestra supuesta “transición a

la democracia” o ser capaces, sobre todo desde el terreno de la filosofía y la teoría política de cuestionar los fundamentos y el sentido del proyecto democrático, por lo menos en su vertiente que ha sido construida en la modernidad.

La voz que se encuentra detrás del libro de Covarrubias no es la del desencanto total con relación al proyecto político democrático, en su sentido más amplio, pero tampoco la de la ingenua expectativa de su realización fáctica a través de la búsqueda de los procedimientos que la hagan posible. Lo que encuentro más bien es el llamado a buscar los momentos de quiebre, las hendiduras en la historia de la democracia, aquellos espacios de su imposibilidad real abiertos toda vez que se institucionalizan las vías para su realización. A este llamado se debe que Covarrubias asuma una labor que consiste más en señalar posibles semánticas de análisis que en la descripción de modelos, las cuales nos dan acceso, en la medida de lo posible, a aquellos lugares liminares creadores de subjetividades y, por lo tanto, de sujetos políticos que irrumpen en la lógica de la sociedad haciendo huecos en los dispositivos de normalización de la misma, guiados por expectativas democráticas radicales, aunque también, quizá, por la plena conciencia de la imposibilidad de su realización.

Si la interpretación que hago de la obra que ahora nos presenta Covarrubias es “correcta”, entonces cabe preguntarnos, con él pero acompañados del “espíritu de Lenin”: ¿qué hacer? Es decir, ¿cómo asumirnos como sujetos políticos y cómo realizar la radicalidad de nuestra oposición a las formas estandarizadas de la sociedad y a las absurdas promesas de la democracia liberal siendo conscientes de que la realización de todo proyecto político democrático a nivel social será positivizado —para utilizar un concepto

de Foucault heredado por Hegel— o presa de los dispositivos de la sociedad de consumo y del espectáculo propios de nuestras *mudocracias* o *estupidocracias* contemporáneas como las ha llamado Mario Perniola, a quién se le dedica un capítulo en el libro? A esto, podríamos agregarle dos preguntas: ¿en nuestra contemporaneidad, en qué consistiría la construcción de un discurso

radical de la democracia? ¿cuáles serían las características de expectativas democráticas radicales en la actualidad, aun siendo conscientes de su imposibilidad real? Sin lugar a dudas, la obra que nos entrega Israel Covarrubias suscita una serie de reflexiones en el lector no carentes de angustia, pero que nos ayudan a esclarecer los lugares oscuros de la democracia.

### Ricardo Copado Artista Plástico

Ricardo Copado nació el 22 de octubre de 1979. A los 12 años recibió su primer mención honorífica como estudiante destacado en el Centro Cultural el Refugio de Tlaquepaque, Jalisco. Estudió la licenciatura en Artes Plásticas, Museología y Museografía en la Universidad de Guadalajara.

Ricardo ha participado en más de 70 exposiciones individuales y colectivas en México y Canadá y su obra se encuentra en colecciones públicas y privadas en **Canadá, México, Estados Unidos y Francia**, entre ellas la colección Mural del grupo periodístico Reforma y la Colección Melcor de Arte Público de la ciudad de Spruce Grove en Canadá. Además de ser el autor de los murales *Dolores* y *Gozos de San José* en el templo San José de los Poetas y *Vida de Jesús* en San José Obrero en Jalisco.

Ricardo ha sido galardonado en México y Canadá, *The Works, Art and Design Festival* en Canadá, le ha otorgado, en dos ocasiones, la mención honorífica y le fue entregado el Premio *Carmín de Grana* de la Universidad de Guadalajara. Su obra ha sido publicada en revistas de arte nacionales e internacionales como el *Notebook*, el *Alternative Trends*, *El Hispano de Alberta* y la *Gaceta de la UdeG*,



### Sobre la Obra:

El arte de Ricardo Copado está inspirado por la naturaleza y el ambiente que existe a su alrededor. Su obra está integrada por elementos visualmente cotidianos que pasan por la criba del autor y dialogan con una dimensión onírica y emocional. Para conformar su obra, estos elementos son transportados a una dimensión imaginativa y surreal dando como resultado trabajos plagados de simbolismo que invitan al espectador a conformar su propia interpretación. En su obra se puede apreciar el influjo de las raíces mexicanas que dialogan con otras culturas, el ir y venir de estos elementos se expresan en sus temas: viaje, migración, la búsqueda del sentido, la búsqueda de los orígenes y la adaptación.

# NORMAS PARA AUTORAS/ES

El Comité Editorial de la **Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas** sólo someterá a dictamen artículos que no hayan aparecido en publicaciones impresas o en línea y que no estén en proceso editorial en otras revistas o libros.

Para los aspectos de contenido y forma de los Artículos y las Reseñas, el Comité Editorial de Piezas tomará en cuenta lo siguiente:

## Contenido:

- a) Que traten una temática filosófica con profundidad, claridad, coherencia, creatividad y capacidad de comunicación con públicos amplios no especializados.
- b) Que vinculen la reflexión y la investigación filosófica con la vida cotidiana, así como con temas relevantes para la formación de los estudiantes.
- c) Que ofrezcan elementos didácticos y claves de lectura de filósofos, pensadores, obras y fenómenos o problemáticas de emergencia actual, importantes para la formación filosófica.
- d) Que inviten a la crítica, el debate y el diálogo sobre temas y problemas propios de la Filosofía y las Ciencias Sociales.
- e) Que relacionen el estudio y la actividad filosófica, con otros campos del saber de la ciencia, la cultura y la sociedad.

## Forma:

- Deberán ser inéditos y escritos en español. Si se incluyen pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
- Incluirán nombre completo del autor y una breve descripción de su currículum vitae.
- Deberán tener una extensión mínima de 6 cuartillas y máxima de 12, escritas por una sola cara en Garamond punto 12 incluidas las referencias, notas, cuadros y figuras; se entregarán incluyendo un resumen (*abstract*) del documento, en español y en inglés, no mayor de 10 líneas y máximo seis palabras claves (en español y en inglés).  
En el caso de las reseñas, la extensión será entre 4 y 8 cuartillas si es expositiva, y entre 6 y 12 si es de comentario crítico con las mismas características de presentación que los artículos.
- Las notas al pie de página que indican fuentes de referencia deberán registrarse indicando:

a) Para libros: Nombre y Apellido del autor (en versales), título de la obra (en cursivas), ciudad, editorial, año y número de página(s):

**Un autor:** MARTIN HEIDEGGER, *Conferencias y Artículos* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994), 95.

**Dos autores:** PIERRE BOURDIEU y GUNTEHER TEUBNER, *La fuerza del derecho* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2000), 22-23.

**Tres o más autores:** GABRIEL VARGAS LOZANO, *et al.*, *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?* (México: Editorial Torres Asociados, 2008), 89.

**Editor o compilador:** HANS Kelsen, ed., *Crítica del derecho natural* (Madrid: Taurus, 1966), 150.



b) Para capítulos de libros: Nombre y Apellido del autor (en versales), título del artículo (entre comillas), título de la obra (en cursivas), Nombre y Apellido (en versales) del editor o compilador de la obra, ciudad, editorial, año y número de página(s):

HANS KELSEN, “Justicia y derecho natural” en *Crítica del derecho natural*, ed. HANS KELSEN, (Madrid: Taurus, 1966), 150.

c) Para revistas o publicaciones periódicas: Nombre y Apellido (en versales), título del artículo (entre comillas), nombre de la revista o publicación periódica (en cursivas), número de publicación, año y número de página(s):

OSCAR VALENCIA MAGALLÓN, “Práctica de comentario filosófico sobre la obra de René Girard y su teoría sobre la Violencia y lo Sagrado”, *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*, 20 (2015) 33.

**Notas de pie de página:** a) irán a espacio sencillo, b) con numeración consecutiva, y c) en caracteres arábigos (“voladitos” o en superíndice), sin punto en la llamada.

**Citas textuales:** cuando rebasen seis renglones, a) irán a espacio y medio, b) no llevarán comillas, c) irán en tipo normal (no en cursivas) y d) con sangría sólo en el margen izquierdo.

**Bibliografía:** se presentará en orden alfabético según el apellido de los autores; cuando aparezcan varias obras de un mismo autor, se repetirá el nombre del autor o autores y se ordenarán en orden cronológico: de la publicación más alejada en el tiempo a la más reciente. En todo caso, se seguirán los criterios establecidos por *The Chicago Manual of Style*:

Bourdieu, Pierre, y Gunther Teubner. *La fuerza del derecho*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2000.

Heidegger, Martin. *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

Kelsen, Hans, ed. *Crítica del derecho natural*. Madrid: Taurus, 1966.

Kelsen, Hans. “Justicia y derecho natural” en *Crítica del derecho natural*, editado por Hans Kelsen, 150-170. Madrid: Taurus, 1966.

Valencia Magallón, Oscar. “Práctica de comentario filosófico sobre la obra de René Girard y su teoría sobre la Violencia y lo Sagrado”. *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*. 20 (2015) 33-40.

Vargas Lozano, Gabriel, José Alfredo Torres, Mauricio Beuchot y Guillermo Hurtado. *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?* México: Editorial Torres Asociados, 2008.

Los trabajos deberán ser enviados a las siguientes direcciones electrónicas de la Revista Piezas en Diálogo, Filosofía y Ciencias Humanas: torresguillen@hotmail.com / revista.piezas@if.edu.mx o a la dirección editorial de Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas: Camino Real a Colima 5160, Col. Balcones de Santa María, Tlaquepaque, Jalisco, México, CP. 45606.