



REVISTA

PIEZAS

en diálogo filosofía y ciencias humanas

FILOSOFÍA COMO VIDA PARA
LA NATURALEZA

Rafael Rivadeneyra
Fentanes

IMÁGENES DE LA FILOSOFÍA
María Concepción Gutiérrez
Zúñiga

GILLES DELEUZE: CINE Y
FILOSOFÍA
Rommel Navarro Medrano

¿ES RELEVANTE LA
FILOSOFÍA PARA LA VIDA
RELIGIOSA?
Luis Fernando Falcó Pliego
msps

PERSPECTIVAS
PSICOSOCIALES DESDE LA
DESCRIPCIÓN ZUBIRIANA DE
SOCIEDAD
Luis Felipe Reyes Magaña

FILOSOFÍA Y CONFLICTO.
PENSAR UNA PEDAGOGÍA
PARA LA PAZ
Jaime Torres Guillén

KANT FRENTE AL
FENÓMENO DEL
MILITARISMO
José Alejandro Fuerte

LA CATEGORÍA
EPISTEMOLÓGICA DE
FUNDAMENTO EN LUDWIG
WITTGENSTEIN
Aleixandre Duche

LA LIBERTAD DE
PENSAMIENTO
Eneyda Suñer Rivas

CARLO
MONGARDI
DOMENICALLI:
EL FILÓSOFO
QUE DANZA
Héctor D. León
Jiménez

EL ORDEN DEL
PENSAMIENTO. UNA
MEDITACIÓN SOBRE
UN RETO EN LA
ENSEÑANZA DE LA
FILOSOFÍA
Luis Armando
Aguilar Sahagún

FOTOGRAFÍA
Oscar Fernández
Pardo

EN MEMORIA
FELIPE DE JESÚS
VICENCIO ALVAREZ

ÍNDICE

PRESENTACIÓN 2

EDITORIAL 3

ENTREVISTA



CARLO MONGARDI: el filósofo que danza 6

ESCENARIOS



FILOSOFÍA COMO VIDA PARA LA NATURALEZA 14
Rafael Rivadeneyra Fentanes



IMÁGENES DE LA FILOSOFÍA 19
María Concepción Gutiérrez Zúñiga



GILLES DELEUZE: CINE Y FILOSOFÍA 26
Nuevas tendencias en la teoría cinematográfica
Rommel Navarro Medrano



¿ES RELEVANTE LA FILOSOFÍA PARA LA VIDA RELIGIOSA? 28
Luis Fernando Falcó Pliego msp

FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES



PERSPECTIVAS PSICOSOCIALES DESDE LA DESCRIPCIÓN ZUBIRIANA DE SOCIEDAD 33
Luis Felipe Reyes Magaña



FILOSOFÍA Y CONFLICTO. PENSAR UNA PEDAGOGÍA PARA LA PAZ 41
Jaime Torres Guillén

ENSAYOS



KANT FRENTE AL FENÓMENO DEL MILITARISMO 51
José Alejandro Fuerte



LA CATEGORÍA EPISTEMOLÓGICA DE FUNDAMENTO EN LUDWIG WITTGENSTEIN 61
Aleixandre Duche



LA LIBERTAD DE PENSAMIENTO 69
Eneyda Suñer Rivas



EL ORDEN DEL PENSAMIENTO. ENSEÑANZAS DE DOS MAESTROS ANTITÉTICOS 83
Luis Armando Aguilar Sahagún

FOTOGRAFÍA



Oscar Fernández Pardo 91

EN MEMORIA

FELIPE DE JESÚS VICENCIO ALVAREZ 95

PRESENTACIÓN

La Revista *Piezas en diálogo, filosofía y ciencias humanas* alcanza el año 9 y el número 15 de su publicación, precisamente en este año 2012 en que el Instituto de Filosofía completa una década laborando como esfuerzo conjunto de congregaciones religiosas masculinas en México para formar filosóficamente a las nuevas generaciones de candidatos, abriendo su espacio académico a quienes comparten su proyecto educativo.

No es motivo suficiente de alegría la mera continuidad en el tiempo, aunque es cierto que la mayoría de las iniciativas editoriales de publicaciones periódicas no suele permanecer con vida más allá del año.

Sí es motivo para celebrar que los profesores del Instituto de Filosofía han mantenido una palabra articulada desde la filosofía en la palestra de la Revista *Piezas*, a lo largo de estos 9 años.

Sí es motivo para celebrar que *Piezas* nos permita mantener un rico intercambio intelectual con muchos que se han hecho interlocutores de los argumentos aquí vertidos. Alegra constatar que en nuestras aulas y en las páginas de *Piezas* se articula una palabra empeñada en colaborar a que *Piezas* de filosofía lleguen a ámbitos frecuentemente ayunos del debate razonado.

Sí es motivo de ánimo que el formato de este número 15 de *Piezas* fuera rediseñado buscando hacerse más atractivo a un público amplio y diverso.

Alegra, sin duda, dedicar este número de *Piezas* a Carlo Mongardi, misionero xaveriano y filósofo; el que ha formado más generaciones en el Instituto, el que tiene una visión crítica de la filosofía, el que conoce íntimamente la entraña del quehacer filosófico. Es motivo de alegría reconocer su trayectoria.

Luis Fernando Falcó msps
Rector

Presentamos una nueva época de *Piezas*. La renovación viene después de 9 años, tiempo en el que el Instituto de Filosofía, se ha esforzado por mantener una de sus expresiones de su vocación por la enseñanza de la filosofía. Dentro del cambio se mantiene el espíritu bajo el cual nació la revista: dialogar para construir. El nuevo formato de *Piezas*, su presentación externa e interna, busca hacer mucho más atractiva las temáticas de la filosofía a nuestros lectores asiduos, pero también intencionadamente, queremos llegar a públicos que aun no conocen nuestra revista, sobre todo, a quienes gustan del recurso de la imagen como complemento a la cultura escrita.

El número 15 de *Piezas* trae consigo una ampliación de nuestra política editorial. En efecto, se trata de dialogar, de acercar la filosofía a la vida y de ampliar la formación filosófica más allá de las aulas y los centros de enseñanza formal. Para esto se requiere divulgar la filosofía. Ello implica una función democrática de los profesionales de esta disciplina, para con los públicos no especializados en ella. Requiere ampliación y actualización del conocimiento filosófico

tematizado bajo tópicos de interés general, una recreación de la palabra escrita que permita a los lectores acceder al contenido sustancialmente, y un acompañamiento visual que unifique la racionalidad de los textos con la mirada estética. En este número el lector encontrará esta pretensión.

También, a partir de este año, para cada número, la portada presentará el rostro de un filósofo o filósofa. Se trata de saber de ellos al unísono de su obra y enseñanza. Esta vez presentamos a un sabio de casa: Carlo Mongardi Domenicalli. Mongardi, maestro querido, por décadas ha dedicado su vida a la formación filosófica por lo que su sabiduría es digna de aprecio. La entrevista que *Piezas* presenta, atisba estelas de lo que es un filósofo de carne y hueso.

En este tono iniciamos una nueva imagen para *Piezas*, esperamos una buena recepción de quienes ya nos conocen, y hacemos votos para que más lectores, especialmente jóvenes, estudiantes y público en general, se involucren en este campo necesario y apasionante de la filosofía.

El director



CARLO MONGARDI DOMENICALLI

MISIONERO XAVERIANO



El Dr. Carlos Mongardi es originario de Padua, Italia. Es misionero Xaveriano, en correspondencia con su carisma quería ir a China o Japón pero fue enviado a México en 1976. Estudió Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad de Padua. Inmediatamente graduado se convirtió en profesor de filosofía en el Instituto Teológico de Parma. Desde entonces ha sido formador de muchas generaciones de misioneros xaverianos, lo mismo en Guadalajara que en Salamanca.

Fue profesor del Seminario de Huejutla, Hidalgo y del Seminario de Guadalajara. Desde 1993 participa danzando en el Grupo Ritual Azteca, lo cual le ha permitido resignificar la filosofía, la fe y la vida pastoral.

Es profesor del Instituto de Filosofía y colabora en otras instituciones de la ciudad. Tiene ocho libros publicados y más de veinticinco cursos mimeografiados.

CARLO MONGARDI DOMENICALLI: EL FILÓSOFO QUE DANZA

Héctor D. León Jiménez*

* Profesor del
Instituto de
Filosofía A. C.

¿Cómo se entiende Carlo Mongardi como filósofo, quién es y cuál ha sido su trayectoria desde su llegada a México?

Empecé a meterme a la filosofía precisamente inscribiéndome en la Universidad del Estado de Padua. Estaba cansado del ambiente clerical, a mí no me convenció mi formación teológica. Estudios de filosofía no había muchos en mis tiempos, recuerdo que sólo durante la preparatoria había estudiado algo de filosofía. Yo había estado en un seminario diocesano. Estudié **ahí hasta la preparatoria**, cuando terminé dije ¡aquí hay muchos curas, yo quiero ser misionero! pensaba ir a Oriente: China, Japón y así entré con los Misioneros Xaverianos, que estaban bastante cerca de mi zona.

Entré al noviciado y ahí estudié un poco de filosofía, por aquellos años cursé lo que se llamaba el curso propedéutico. Es algo que está todavía en los seminarios. En aquel tiempo se estudiaba un año después de la prepa antes del noviciado, no había postulantado, del propedéutico se pasaba al noviciado.

Después de estudiar teología me quedé insatisfecho por dos razones: porque había leído autores que eran abiertos, que preparaban el Concilio Vaticano II y a algunos de los maestros que eran padres; eran de una línea muy antigua, el padre que daba la clase de teología dogmática era una

persona inteligente, él hacía una teología dogmática, que era más teología escolástica medieval, filosofía escolástica en el fondo. Entonces yo no veía claro dónde estaba la diferencia entre la teología y la filosofía. A mí me gustaban más las ciencias bíblicas y cristología; por ejemplo la moral, aunque no sabía la diferencia con la teología, no sabía dónde estaba una investigación humana. Salí de mi teología hace 50 años. Por cierto, en estos días celebré mis 50 años de ordenado sacerdote, yo digo ¡desordenado!... no sé porqué me ordenaron, justo cuando empezaba el Concilio Vaticano II.

¿En ese año te ordenaron?

Sí, en ese año, en el primer mes del concilio, un 28 de octubre de 1962. Me ordenaron al inicio del cuarto año, porque éramos como 20 o 22 sacerdotes y por motivos económicos habían arreglado la casa, entonces dábamos misas para recibir dinero. Tal vez aprendí un poco del ministerio, un poco de liturgia, pero el motivo era recibir dinero. Cuando terminé cuarto año de teología, me mandaron cerca de Venecia a una Preparatoria nuestra. Yo salí muy dividido, muy disperso, porque por un lado tenía estudios teológicos (la dogmática me gustaba mucho y en Sagradas Escrituras eran ya más abiertos, más actualizados y me gustaba). Pero por otro lado tenía las preguntas de la filosofía,

la investigación, la inquietud, la actitud. Pensaba que en la teología tenía todas las respuestas, todos los dogmas, lo que debo creer, entonces me preguntaba ¿dónde está mi libertad y mi identidad? Hoy sigo con este conflicto muy fuerte. El que me ayudó con este conflicto fue un maestro de la Universidad de Padua, un laico. Yo iba a clases nada más un día, él iba a clases los jueves, daba dos clases o tres ese mismo día. Él alguna vez impartió un curso sobre fe y pensamiento filosófico en San Agustín, que duró un semestre. Recuerdo que planteó muy bien las cosas: en Santo Tomás normalmente el planteamiento es que la fe sea teología y la razón sea filosofía;

“SAN AGUSTÍN DICE: LA FE AMPLIA EL CAMPO DEL PREGUNTAR, DEL PENSAMIENTO HUMANO; NO LO COHÍBE, NO LO IMPIDE. A MÍ ESO ME DIO UNA CIERTA UNIDAD, YO PUEDO PREGUNTAR EN LAS DOS ÁREAS, A LA RAZÓN DE LA FE, A LA FE DE LA RAZÓN.”

ésta abajo, esa es la jerarquía de los valores, se plantea mucho así. De acuerdo con él, San Agustín no plantea de este modo las cosas. En el pensamiento moderno la razón pregunta y la fe responde. La iglesia está acostumbrada a este planteamiento, responde a todo sin saber las preguntas, sigue ese esquema: la razón pregunta y la fe responde. En San Agustín encontré, siguiendo a este maestro, que muchas veces es al contrario: la fe pregunta y la razón responde. Esto me convence más; o bajo los dos aspectos, las dos preguntan y las dos responden. No es que la razón debe preguntar, cuestionar y mientras que la fe es la que debe responder siempre, no es posible. San Agustín dice: la fe amplía el campo del preguntar, del pensamiento humano; no lo cohibe, no lo impide. A mí eso me dio una cierta unidad, yo puedo preguntar en las dos áreas, a la razón de la fe, a la fe de la razón.

Ahí mismo encontré a otros maestros. Uno de ellos, Marino Gentile, era pariente de un Gentile famoso, fundador de la escuela de Padua del siglo pasado. Él tenía su planteamiento, “la filosofía es sólo preguntar, es sólo problemática”. Incluía la sistemática, la historia, pero el núcleo o el corazón de la filosofía es problemática,

es saber plantear los problemas, saber interrogar, preguntar sobre lo que más interesa al ser humano. Entonces fue eso lo que a mí más me alentó. En efecto terminando la filosofía me mandaron a Padua (Parma) a enseñar filosofía a los Xaverianos.

¿En este sentido Padua es un referente?
¿Qué otro referente tenemos?

Otro referente, aunque sea anterior, un poco olvidado, mis deseos de ir a la misión del anuncio a los no cristianos. Este punto ha sido un referente en mi vida, que un poco se refleja en mi pensamiento, por ejemplo valorar sus religiones, culturas, tradiciones, no partir desde el esquema fe y razón; no, no se trata de la inclinación de las religiones, donde hay una superioridad, no, son campos diferentes, que hay que dialogar.

¿En qué momento podemos ubicar esto?
¿Cómo está presente en tu pensamiento, de qué modo?

Está en la filosofía, pero aún más en la teología, en este caso, como diálogo con otras culturas, que no son solamente culturas sino culturas con una filosofía o una teología, aunque no completamente siste-

matizada o determinada con los sistemas nuestros, con nuestro lenguaje. Viniendo a América Latina encontré mucho interés, mucho gusto de estar con los indígenas. Yo tenía otro referente que era la cultura oral de mi madre, viví en un ambiente donde siempre se usó la cultura oral y los niños eran los únicos que sabían leer y escribir. Yo no tenía libros porque los padres de antes no estudiaban la lengua, en mi casa yo fui el primero en hacerlo. Al llegar aquí tuve una experiencia interesante: sin ningún libro, sin ningún escrito, empecé así, platicando con los niños y fue una experiencia muy bonita (porque me regresó a mi mamá que ha muerto hace 10 años y en paz descanse, ella era analfabeta aprendió a leer a los ochenta años). Así como con mi mamá, nunca tuve problemas para entenderme, aún lo más profundo, lo más difícil; a mí – esto- me resulto un luchar al mismo nivel, -entendí- como la cultura oral es capaz de vivir, de pensar, de dialogar, de entenderse y de saber muchas cosas. Esta idea me ayudó a estar con los indígenas, los sentía al mismo nivel, no me creía: ¡yo soy un académico, he hecho tanto estudio, no, no! Fueron 3 o 4 años, muy interesantes, que estuve con ellos, de deberás ponerme como el discípulo, el tonto de rancho, llegue sin saber nada. Nosotros estudiábamos el budismo, la cultura oriental pero de México no sabíamos nada. Al final terminé en México, no vine preparado, sólo conocía tres palabras: Guadalupe, Padre Pro (Miguel Agustín Pro) y Azteca. No conocía más de México, vine

así, en cero. Estando con ellos –los indígenas- aprendí mucho, ellos me dieron mucho, un espíritu muy interesante, en unos años me dieron mucho, fui como una esponja. Tengo muchos recuerdos de ellos, todavía tengo muchos recuerdos en mi corazón, muchas cosas de esta gente.

Carlo lo que nos dices me hace pensar en un asunto, no sólo en el hecho de que tu trayectoria no es la del filósofo de aula, de la sola academia; tu trayectoria implica presencia en los barrios, presencia en el mundo indígena. En este sentido, si uno te pregunta, ¿después de esta larga trayectoria, qué te caracteriza, en el momento en el que nos situamos qué noción de filosofía emerge? ¿Qué es la filosofía para ti cuando la filosofía no es un asunto que se realiza sólo en el aula?

Precisamente por esas dos líneas de experiencia entiendo la filosofía como la reflexión sobre la vida, sobre lo que uno vive completamente y también la reflexión con caracteres científicos; tiene sus grados de ciencia, pero fundamentalmente la entiendo como la dinámica de la reflexión sobre la vida. A veces los muchachos me preguntan qué significa la filosofía. La filosofía significa preguntar. Lo propio de la filosofía, desde la filosofía antigua hasta nuestros tiempos, implica saber preguntar, pero nosotros a partir de Hegel o la teología de la liberación (- a mí la teología india me ha dado mucha fuerza, mucho ánimo-) también es saber liberar.

“ENTIENDO LA FILOSOFÍA COMO LA REFLEXIÓN SOBRE LA VIDA, SOBRE LO QUE UNO VIVE COMPLETAMENTE Y TAMBIÉN LA REFLEXIÓN CON CARACTERES CIENTÍFICOS; TIENE SUS GRADOS DE CIENCIA, PERO FUNDAMENTALMENTE LA ENTIENDO COMO LA DINÁMICA DE LA REFLEXIÓN SOBRE LA VIDA.”

◀

¿Esta sería una condición de la filosofía?

Sí, saber liberar con mucho cuidado sería una parte, por eso me gusta Hegel. Para mí en Hegel el espíritu absoluto es esto, es el pueblo que se sabe liberar. La tercera característica sobre la filosofía es saber liberar. La tomo de la misma palabra filosofía que siempre se lee de izquierda a derecha, como en griego. Filosofía, amor a la sabiduría, a la verdad, pero yo soy un poco contreras y también manejo mi escuela hebrea y pongo la segunda parte como primera y ya no es amor a la sabiduría sino la sabiduría del amor o mejor saber amar. En la filosofía hay un aspecto, es exactamente el saber amar, no es solamente amar la sabiduría, es algo más, es saber amar a secas.

Esto me parece interesante, entonces, ¿podríamos decir que el pueblo con su cultura tiene filosofía?

Ahora lo tengo más claro pero ya lo tenía muy en el trasfondo, inconsciente casi. La gente siempre pregunta. Por ejemplo sobre el tema de la vida y la muerte. Yo llegué –a México- con un miedo a la muerte, con muchas experiencias dolorosas en mi vida, muertes de mi familia, de amigos; tenía miedo a la muerte. Y ya con ellos –los indígenas- la muerte me pareció familiar. En los funerales había un ataúd, lo pintaban de azul, ahí la gente platicaba y reía, miraba el ataúd.

La fiesta más grande del año, la de todos los santos, el dos de noviembre, la hacían en el panteón, la noche entera en el panteón, ahí era la fiesta. Para ellos era una pascua. Lo curioso es que –la pascua- el viernes santo, es muy intenso, todo el viernes, pero el domingo de pascua nadie va a misa. Dicen en América Latina que – los indígenas- no creen en la resurrección de Jesús, nada más en el crucificado. Yo digo que no. Ellos hacen una pascua muy



distante. Decir que la muerte es sufrimiento, viene en cierto momento la vida, de la historia pero la resurrección se tarda en venir, viene más tarde. Ahí-entre ellos- descubrí que la fiesta de todos los santos es la fiesta de resurrección. En ahí encontré una lucidez en mi cristología. Ellos invocan a los muertos, es una fiesta donde danzan, es una fiesta en el panteón, donde vienen todos con nosotros. En las puertas poníamos pétalos de cempasúchil, con las puntas hacía la entrada para que las animas pasaran y entraran por la puerta. Yo les preguntaba ¿quién viene? ¿Vienen todos con nosotros? Ellos contestan “*vienen sólo los que son llamados, invocados a estar con nosotros*”. ¿Vienen a comer? “No” ¿Vienen



a ver? *“Vienen a vernos, a ver que estamos contentos. Cuando ven que estamos alegres, ellos ya están contentos, con los otros muertos.”* Y ¿dónde están los demás? *“Los demás están en el lugar de la fiesta, en el cielo, con Dios o con la Virgen”.* Y ¿qué hacen ellos en el lugar de la fiesta? *“Chocan, Lloran”.* Entonces yo digo ¡ah mira, me gusta un paraíso en el cuál puedas llorar! En un paraíso en el cual sólo puedes reír no, eso de nada mas reír, no es humano. Entonces me surgen preguntas ¿son excluidos porque no participan de la fiesta? ¿Están todos en el cielo? ¿Y el infierno? Esto que platico en tres minutos, lo aprendí en tres años. Ellos no explicaban nada, tuve que aprender solito, tuve que ir a aprender palabra por palabra, poco a poco y reconstruir todo el sistema. Entendí que en el infierno está solo el diablo. Ellos no conectan el modo de vida con el después de la muerte, conectan el momento, el modo de la muerte, el funeral con el más allá; la vida tiene motivos suficientes para ser moral, ética, humana, justa y correcta, no hace falta amenazas o un premio que se añada. Todo estos para mí es teología. La teología de los pueblos originarios es más profunda que la nuestra.

Ya que hemos llegado a este punto, un asunto que está presente en tu trayectoria es el diálogo entre la filosofía y la teología, entre la fe y la razón, ¿cómo plantear este diálogo, cuáles son las tensiones que enfrenta este diálogo hoy?

Yo he encontrado una gran dificultad, me he sentido perdido con la posmodernidad. Yo tenía más claras, ciertas indicaciones y prioridades en un diálogo con la cultura moderna. Como tema, yo me sentía más ubicado. En teología seguí la teología de la liberación; en filosofía yo seguí a Hegel, en el sentido de un pensamiento que sea

siempre visto en relación humana y que sea fundamentado en la investigación. Él dice, en la religión hay que hablar de Dios y, lo primero, hay que determinar de cual Dios estamos hablando. Pero en la filosofía es mejor no nombrar a Dios, es mejor no meterse con esas ideas porque Dios es una representación, no es un discurso filosófico. Entonces, por fe, es un nivel de saber, no es que sea ignorancia, que sea un sentimiento, es algo de tu inteligencia y, según Hegel, la filosofía está a un paso de descubrir, de encontrar la verdad o la libertad o la vida, ante todos, por los caminos de la razón humana, las capacidades humanas, sin quitar el valor al camino, a la experiencia de la religión de la fe y entonces teniendo unos paradigmas bastante claros, te diré que todo esto me ponía siempre en conflicto con la iglesia oficial.

Tú has hecho un vínculo entre la filosofía y la vida cotidiana, particularmente entre la filosofía y la danza ¿Cómo explicar esto, qué relación hay entre la filosofía y la vida cotidiana, particularmente esta cotidianidad del pueblo de México que baila, que danza?

Sí, retomando mis tres palabras mágicas: saber preguntar, saber liberar y saber amar. En el pueblo yo he experimentado mucho de estas cosas; Entre más cerca de la realidad, se vive con más sufrimiento y con más humillación. Pero también con más fuerza, con más ánimo, con más sinceridad. Te lo digo y después tú verás. Yo he visto siempre un poco como la jerarquía es un poder; por ello soy muy anárquico. Creo que la jerarquía eclesiástica es una mafia, de hecho mi maestro me invitaba a dar clases en Padua, a ser su asistente. ¡Sí que me estimaba mucho ese maestro! Yo no tengo esos deseos, ni me dejarían mis superiores. Me han invitado dos veces a

Roma y siempre digo no, mejor lejos de Roma. Hay una frase en italiano que dice: pájaros del bosque *-uccelli del bosco*. ¡Mejor estar lejos, ni dejo vivir! Hay gran distancia entre mi sensibilidad, mi lenguaje, mis ideas, mis opiniones con las oficiales. Me he identificado siempre mucho más con la parte popular, la parte de la gente. Y la danza

ha sido otro elemento para identificarme más con ellos. En la danza tú eres el último, en la danza, yo soy el último danzante, no juego el papel de *cura*, sólo si tengo que confesar o celebrar la misa; pero ahí soy un danzante, participo con ellos y me dedico a vivir la danza como muchos la viven.

Carlo ¿el filósofo danza?

Para mí, después un tiempo lo he ido descubriendo, tú lo sabes, los grandes filósofos dicen: “un día sin bailar es un día perdido”. Nietzsche, ¿te acuerdas? Y luego Heidegger lo retoma diciendo que: *yo creería en un dios ante el cual se pueda bailar y cantar!*, Heidegger retoma en su obra ese texto de Nietzsche...yo creo que tiene razón. Descubrí que la danza es algo fundamental en la existencia humana, en la historia humana, la cultura humana... puede que sea el origen del pensar humano, de la cultura humana. La danza es la madre de todas las artes, ciencias y religiones, está en el origen, es la que las une a todas.

“SÍ, RETOMANDO MIS TRES PALABRAS MÁGICAS: SABER PREGUNTAR, SABER LIBERAR Y SABER AMAR. EN EL PUEBLO YO HE EXPERIMENTADO MUCHO DE ESTAS COSAS; ENTRE MÁS CERCA DE LA REALIDAD, SE VIVE CON MÁS SUFRIMIENTO Y CON MÁS HUMILLACIÓN. PERO TAMBIÉN CON MÁS FUERZA, CON MÁS ÁNIMO, CON MÁS SINCERIDAD.”

¿Danzar es filosofar?

En este aspecto sí, filosofar es encontrar o buscar, dar las vueltas de la vida, de la búsqueda humana. Mi maestro (quien es músico y estudia la danza desde un punto de vista antropológico) me ayudó a descubrir que la danza es el paso de la naturaleza a la cultura antes que la lengua. Él escribió sobre este tema, en un sentido científico, con profundidad, ese intercambio me sirvió para pensar las cosas. La danza es un fenómeno popular en que la gente cree, cree mucho y expresa su fe, lo hace con sinceridad, con empeño, con honestidad. Para mí, nos enseña a ser más maduros, más generosos, más honestos y más alegres. A mí me invitan una vez al año a celebrar misa a los representantes de cien grupos de danza aquí en Guadalajara. Los grupos están un poco divididos, hay competencias, hay rencillas, hay historias pasadas, etcétera. Entonces mi punto es este: les recuerdo a mi fundador San Guido Conforti quien él era pastor de dos rebaños, uno era su diócesis y el otro era el mundo, China en particular; era responsable de los dos, no pudo ir y después mandó misioneros xaverianos. Les dijo: ustedes, los jefes, son pastor de dos rebaños, su propio grupo y los otros grupos. Los otros grupos no son sus enemigos. Ellos me dicen que eso les ha ayudado a unirse. En un misa les enseñé a darse la paz, un rito que les gustó mucho. Primero pasan, besan a la Virgen de Zapopan, me pongo yo de pie, frente a ella, pasan y hacen un círculo, -eran cuatrocientos, duro como tres horas la misa- y

“LA DANZA ES UN FENÓMENO POPULAR EN QUE LA GENTE CREE, CREE MUCHO Y EXPRESA SU FE, LO HACE CON SINCERIDAD, CON EMPEÑO, CON HONESTIDAD. PARA MÍ, NOS ENSEÑA A SER MÁS MADUROS, MÁS GENEROSOS, MÁS HONESTOS Y MÁS ALEGRES”.

entonces después de besar a la Virgen me dan un abrazo y se ponen a mi derecha, el otro pasa del mismo modo y todos dan la paz a todos, un abrazo a todos, esto los unió mucho. Un jefe me dijo: “le agradecemos porque nosotros nos reunimos para programar, para discutir, se hacen de pleitos, entonces con la misa estamos de acuerdo...”.

¿Esto que nos dices que es inculturar la filosofía?

Inculturar la filosofía es como un diálogo, como dar algo, aunque sea poco de mi parte y recibir de ellos, poder conjuntar las dos cosas; el diálogo de la vida, más que de las ideas y las palabras. El diálogo a mí siempre me ha sido difícil, en particular con las jerarquías eclesíasticas, aunque no tengo ese odio. Por ejemplo, cuando estaba joven escribí, pero no he publicado mis escritos porque no me fueran a censurar o nos fueran a cerrar la escuela, prefiero estar así y poder hablar. Con el tiempo, en el cambio

de época, no me he sabido orientar. Todavía no sé qué pasa con nuestro tiempo, por qué hay cambios tan rápidos y sobretodo por qué los poderes políticos se han hecho no tanto antireligiosos como anti eclesiásticos, pero sobre todo antimorales. Se ha visto que en Kant, Hegel, Aristóteles, la política es una parte de la moral, no es una parte separada, entonces separando política, moral y ética, el pueblo se destruye, el pueblo se viene acabando. Los pueblos en Europa se han acabado por no tener hijos; la ética, que es un poco parte de la vida, si

no está sustentada con leyes, con costumbres o con compromisos comunes, va a ser más difícil, es ir contra corriente.

Por lo que nos cuentas tu trayectoria como filósofo es, en este sentido, dialogar con los autores, dialogar con la vida, con el tiempo, con la cultura. El diálogo es un elemento fundamental en el Instituto de Filosofía, tú has sido profesor de n cantidad de generaciones. En Instituto tenemos por lema “dialogar para construir... una filosofía para la vida”. Con lo que conoces del Instituto, sus apuestas, sus definiciones, ¿qué les recomiendas a nuestros alumnos? En tú perspectiva ¿cuáles son las tareas de los que hoy se acercan a la filosofía, de los que optan por la filosofía, de aquellos que la filosofía se les impone? ¿Qué nos dices?

Primero debo reconocer el esfuerzo que ha hecho por el Instituto de parte del Rector, de todos para caminar. De hecho, a mí siempre me ha sorprendido *molto grato*. El esfuerzo que han hecho por parte de toda la institución, el esfuerzo de hacer una comunidad de diálogo. A los estudiantes les diría: unir en el pensar, en el investigar con la propia vida, con la propia comunidad, con el propio tiempo y como puntos fundamentales, cuando estudies filosofía, planteemos unos paradigmas, unos teoremas, algunos puntos de unos filósofos, pero que no olviden que la filosofía es saber preguntar, porque si no sé **preguntar**, repito como perico y no comprendo las cosas, soy re-petitorio de todos. Saber

liberar hasta donde pueda o liberarme con la gente y ver los límites de esto, y saber amar de alguna forma, no ser personas con un corazón cerrado o duro, tener un corazón humilde a los demás.

Una cuarta Carlo, que lean a los filósofos directamente, que lean a Hegel sin enojarse.

Exactamente, tienes razón. Uno de mis esfuerzos es que lean aún filósofo directamente, aunque se enojen. Es extraño para esos muchachos, admiro que hagan el esfuerzo. En una clase les puse a leer en primer lugar a la *Fenomenología del Espíritu*, unas páginas donde no se entiende casi nada y después los he puesto a leer un poco de la *Enciclopedia*, entonces así empiezan a entender algo. Comparado con el otro, es pan duro. Los veo más contentos en estas últimas sesiones, por ese esfuerzo humilde de tomar contacto con el autor directamente. Por eso les pido que hagan los trabajos en tres características: en negritas cuando habla el filósofo fundamental, en cursivas cuando hablan otros y caracteres normales cuando hablan ellos. Este es el modo de hacer una tesis: un autor básico, con un tema y otros autores, donde uno mismo va aportando, va compartiendo alguna herejía por ahí. Y cuando me preguntan sobre algo en particular, les digo que “esas son cosas privadas, ustedes no se las vayan a decir a sus superiores”; no lo hago para no meterlos en broncas o para hacerlos unos hipócritas, sino para así poder vivir el pluralismo; otro tema interesante el pluralismo.

FILOSOFÍA COMO VIDA PARA LA NATURALEZA

* Mtro. en Filosofía. Secretario académico del Instituto de Filosofía A.C.

Rafael Rivadeneyra Fentanes*

Resumen: El artículo propone buscar la filosofía como vida a partir del aprendizaje de una relación con la naturaleza. Para probarlo, se exponen los elementos de una idea de filosofía como modo de vivir en relación con la práctica de la horticultura orgánica de un grupo de mujeres en la ciudad. Atendiendo a la praxis de la cual surge la filosofía, ésta consistiría en suscitar en la horticultora, la convicción personal, así como un cambio de actitud hacia el cuidado, que las lleva a abrazar una nueva forma de vida subsistente, fértil, fecunda.

Palabras clave: Filosofía como forma de vida, educación, aprendizaje, cultura orgánica, salud, cuidado.

Introducción

Un nuevo sentimiento cósmico y de fidelidad a la tierra recorre el planeta. Inmerso en el flujo de una auténtica vida nutricia, el humano puede encontrarse en comunión gozosa con el universo entero, bajo la conciencia cósmica de pertenencia a un todo, a la naturaleza, en el que se esconde la promesa de sabiduría y felicidad.

En un dominio social regido por las leyes de la racionalidad económica, en cuya raíz se encuentra la concepción depredadora de explotación y saqueo permanente del desarrollo industrial y tecnológico que se da en las sociedades occidentales, aparece una hendidura a través de la que se descubre una visión cordial con la naturaleza.

Invitado, pues a recuperar esta reconciliación con la naturaleza, realicé un acercamiento a esta experiencia a través de un grupo de mujeres activas participantes que se dedican a la siembra de hortaliza orgánica en la ciudad. Las integrantes del grupo, viven y laboran en una colonia suburbana de Guadalajara y acreditan su pertenencia desde hace 8 años.

Lo primero a destacar era estar frente a una experiencia inédita en el paisaje cultural urbano, la experiencia de una mujer que había adquirido no sólo unas técnicas de horticultura, sino aprendido y desarrollado una relación con la tierra. Más allá de una habilitación técnica, esta horticultora aprendió una relación de provecho y sentido con la planta y con la tierra: el seguimiento al cambio climático debido al ciclo estacional, a los ritmos

de la naturaleza, así como al crecimiento vegetal por la práctica de cultivo, remiten a ese vínculo cordial.

Planteamiento

La sinergia cordial entre tierra y humano, o mejor, entre mujer y naturaleza como principal aprendizaje que daba sentido a sus portadoras, hacía a uno preguntarse por los efectos de esta práctica en sus vidas, resultando que dichos saberes que las pusieron en contacto con lo natural, sí les implicó modificación y cambios en sus vidas personales: Lo más visible en este punto, fue el hecho que la siembra orgánica no fuera asumida como un pasatiempo o *hobby*, sino como un proyecto de vida personal que podría evidenciarse en unas actitudes básicas.

De aquí resultaba sugerente testimoniar el establecimiento de ese diálogo roto con la naturaleza –y silenciado por el desarrollo urbano– a través de cómo su práctica les permitía recuperar un mundo humanizante, digno y liberador que incidía en su forma de ser y vivir.

Filosofía como vida

Atender a la praxis viva de donde emana el pensamiento y la filosofía, parece irrenunciable para una idea de filosofía que sea formativa, esto es, que pretenda estar en el horizonte de la transmisión de dicho saber y provocando un efecto transformador en su aprendizaje.

Como lo expresa el verbo latino *educere* “conducir fuera de”, la educación se define por un proceso de *alzamiento* de la persona humana más allá de sus límites estrictamente vegetativos y animales, es decir, un proceso de “salida fuera de sí mismo”, de elevarse o levantarse por

encima de los límites naturales e individuales que le impiden acceder a una dimensión que a la par, le trasciende (y acaso fundamenta), aunque sólo fuese ingresando al mundo por la cultura real y la sociedad. Y es que *educere* no se refiere sólo a una salida de sí, sino al acceso a una verticalidad humana que tiene un símbolo profundo, emotivo y vivo en el proceso de aprender a caminar de los niños pequeños. Al acceder a la posición vertical, nos movemos fuera de la inmediatez que nos confina y acota.

De aquí que, educativamente parezca menos atractiva una presentación de la filosofía hecha de discursos lejanos armados de teorías y sistema de ideas, e insensible a los tonos de la vida real. Seduce más una imagen “testimonial” o mejor, actitudinal de la filosofía. En este caso, el comportamiento de vida de los individuos sigue estando en la transferencia del filosofar y desde luego, en el centro del acontecimiento educativo. Con lo anterior y siguiendo nuestro referente empírico, se pudo establecer una relación entre la actividad del cultivo orgánico agrícola en tanto contexto de aprendizaje no escolarizado para cada participante y su proyecto existencial, a la base del cual se halla una actitud fundamental.

Según el diccionario, actitud es postura o disposición de ánimo que expresa algo

“ATENDER A LA PRAXIS VIVA DE DONDE EMANA EL PENSAMIENTO Y LA FILOSOFÍA, PARECE IRRENUNCIABLE PARA UNA IDEA DE FILOSOFÍA QUE SEA FORMATIVA, ESTO ES, QUE PRETENDA ESTAR EN EL HORIZONTE DE LA TRANSMISIÓN DE DICHO SABER Y PROVOCANDO UN EFECTO TRANSFORMADOR EN SU APRENDIZ.”

con eficacia. Como modo de estar y vivir en el mundo sería una postura moral.¹ Más que doctrina, es una elección de vida. No sería una explicación del mundo en la cual se pueda creer o no, sino una decisión ante el mundo (que se asume); por tanto, tener una actitud no es poseer una teoría que derive en acción, sino mantener dicha postura moral (que para justificarse buscaría una reflexión teórica).

En definitiva, lo dicho implicó descubrir esa actitud fundamental bajo esta experiencia hortícola de aprendizaje. Advertí que si era posible encontrar la actitud radical femenina, ello podía remitir a la idea de *filosofía como vida*² de tal manera que este modo de vida en relación con la tierra, también sería filosófico.

Indagación

Evidencia uno: salud

Desde los primeros encuentros con el grupo, permanecía latente una insistencia en la salud. Esto se expresó en una serie de dinámicas de crecimiento personal que hablaba de autoestima, de sanidad por la producción y/o el consumo de alimentos de calidad por ser orgánicos o naturales.

Habilitadas técnicamente, las mujeres podían generar y recrear sus conocimientos, así como sus propios alimentos y productos de procuración de salud, en una suerte de arte combinatorio para la subsistencia, resultantes de la inventiva, la novedad, el ensayo y la creatividad práctica. Atender y cuidar una huerta orgánica en la ciudad implicaba sembrar y cosechar el propio alimento --lo cual qué curioso-- no sólo es un lujo sino un placer accesible en medio de la urbe, que repercutía en

la sensación de bienestar al promoverles actitudes de vida saludable por la dieta y la alimentación.

Evidencia dos: el cuidado (actitud fundamental)

Lo que se puede adelantar sobre la práctica de la horticultura orgánica como un *arte de vivir y hacerse*, es que la relación con la tierra, implica cambiar comportamientos en el modo de vivir. Esos cambios en el modo de vida de la persona, los son --insisto-- no por la adquisición de unas habilidades y técnicas de horticultura orgánica, sino por el contacto con la naturaleza, es decir, por el aprendizaje de una relación con la tierra y que se expresa a través de una actitud: el cuidado.

Aprendiz de esta relación cordial y tratamiento técnico con la planta, la participante convierte la horticultura en un proyecto de vida que camina, madura, libera y da sentido a su itinerario vital a partir de una actitud de respeto, amabilidad y cuidado a la tierra.

Esto quiere decir que el modo de vida subsistente y para la naturaleza de la mujer en cuestión, se expresa por vía del cuidado que implica una dinámica humanizadora o liberadora.

Evidencia tres: alzamiento libre

El cuidado es una actitud vital ante la sociedad supuesta en un comportamiento. Al final el cuidado sería la actitud y práctica sociales orientadas por la proyección de una sociedad distinta-alterna. Esto es, dicha actitud necesariamente implicará una proyección de valores objetivos que satisfacen intereses vitales.³ Por eso esta postura no sería sistema de creencias, o

La filosofía como forma de vida, de Pierre Hadot en <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=80979>

1. VILLORO, LUIS. *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*. Fondo de Cultura Económica. El Colegio Nacional, México; 1997.
2. HADOT, PIERRE; *¿Qué es la filosofía antigua?* Fondo de Cultura Económica. México; 1998.
3. HELLER, AGNES; *Por una filosofía radical*, El Viejo Topo, Barcelona, España; 1980.

una “ideología” más, sino una actitud colectiva liberadora o contra la dominación. En este tenor se afirma que el cuidado formaría parte de las estrategias existenciales –de vida- que ha desarrollado la experiencia femenina en cada época histórica, encarnando una variedad de formas históricas del cuidado.

En síntesis, dichas mujeres se habían hecho capaces al habilitarse en saberes devenidos de la memoria colectiva. Como participantes de una transmisión educativa extraescolar en la ciudad, aunque marginal, se habían apropiado y hecho suya una relación con la tierra y con ello, una tradición de saberes desde sus propias inquietudes y preocupaciones como la expresada en un ideal de salud.

Evidencia cuatro: sabiduría de raíz ancestral

Sin duda que el cultivo de hortaliza orgánica a través de estos huertos familiares, de barrio o de escuelas, significan una alternativa frente una crítica situación alimentaria y ecológica. Aunque desde otro ángulo, permite el rescate y la recuperación de técnicas nativas o ancestrales de productividad, así como el fundamental encuentro con la naturaleza de la cual forma parte la horticultora. Sobre esto importa decir que esta experiencia resultó ser una ventana para acercarnos a las prácticas de las mujeres en torno a la salud y al cuidado de sus cuerpos y en la que se recupera parte de la memoria histórica de lo transmitido y heredado al mundo.

Al aproximarse uno a la vida y experiencia de las mujeres, se restituye un valor negado a las prácticas y saberes histórica-



mente vinculados con las mujeres. Saberes que fueron, y aun son importantes. Al recuperarlos al menos se advierte su pertenencia al cauce de una tradición; y al revalorarlos, se entiende la *dación* de sentido a determinadas experiencias femeninas como la actual abordada.

Reflexiones finales

Mujer aprendiz y rizótoma de sí

Asistimos a una revaloración y aprecio por la naturaleza. Expresada en una sensibilidad emergente por las plantas, las flores, los frutos, por el jardín, por el huerto, el vivero o el paisaje natural; vuelven a estar presentes como una insistencia que parecía olvidada, de la necesaria armonía en la relación del hombre con la naturaleza.

La filosofía como práctica para la vida de Michel Onfray y Pierre Hadot en <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/arnaiz52.pdf>

En la cercanía a este vínculo entre mujer y naturaleza, se puede observar una “sana” interrelación entre conocimiento y aprecio, entre habilidad técnica y capacidad de convivencia y cooperación, entre identificación y distancia con la tierra.

Si la práctica de la hortaliza se ha convertido en un modo de vida para esta mujer aprendiz que representa una “vida para la naturaleza”, ello significó también la elaboración de una *filosofía del cuidado* a partir de la experiencia de su contacto con la tierra.

Y en la tierra, el poder de la planta ha llegado a ser motivo de filosofía. Y no por su consumo. La flor, el fruto, la planta también han sido fuente poderosa de inspiración y expresión de la palabra y para hacer filosofía. Y se debe reconocer, que en realidad pocas veces se ha caído en la cuenta de esa poderosa relación, por ejemplo, entre filosofía y horticultura.

Al final se entrevisté que un logro de esta búsqueda de la *filosofía implícita en otros escenarios* podía inscribirse en una de las varias genealogías culturales y hasta históricas de saberes en torno al cuidado del cuerpo que, sobre todo provenientes de mujeres, han sido guardados en acervos orales, memorísticos y acaso escritos, de una experiencia y sabiduría profunda, ancestral, humana.

“AL FINAL SE ENTREVÉ QUE UN LOGRO DE ESTA BÚSQUEDA DE LA FILOSOFÍA IMPLÍCITA EN OTROS ESCENARIOS PODÍA INSCRIBIRSE EN UNA DE LAS VARIAS GENEALOGÍAS CULTURALES Y HASTA HISTÓRICAS DE SABERES EN TORNO AL CUIDADO DEL CUERPO QUE, SOBRE TODO PROVENIENTES DE MUJERES, HAN SIDO GUARDADOS EN ACERVOS ORALES, MEMORÍSTICOS Y ACASO ESCRITOS, DE UNA EXPERIENCIA Y SABIDURÍA PROFUNDA, ANCESTRAL, HUMANA.”

La horticultura como filosofía, una arte de hacer-se

Testimoniar el diálogo con la naturaleza –y silenciado por la depredación humana– a través del relato o retrato sobre cómo una práctica recupera un mundo humano,

digno y liberador que incide en la forma de ser y vivir, lleva a una inteligencia que no se ejerce sobre el lenguaje, las cosas o el conocimiento, sino sobre la propia vida en una suerte de *artes de hacerse*.

Por eso el criterio para juzgar el carácter filosófico de la experiencia en cuestión y desde la idea de filosofía propuesta, no fue cumplir (o no) con una posición teórica, ni en justificarse con base en teorías, sino que esa manera de entender el mundo más bien se encontró articulada desde una actitud, la actitud de cuidado. Por eso la cuestión es si el cuidado da razón suficiente de un comportamiento emancipador. Luego, la aceptación o rechazo de cualquier teoría tendría

que estar motivada por esta actitud.

Al buscar las actitudes humanas colectivas que dan sentido al existir, es que se estudia la respuesta respecto a cada situación (como la abordada), en que se descubre la actitud del individuo o del grupo ante su mundo histórico: ante el problema vital sobre cómo existir y vivir fértil, fecunda y creadoramente, se testimonia el *arte de hacerse* de una vida digna, libre y humana desde el cuidado (o *epimeleia* como dijeron los antiguos).

IMÁGENES DE LA FILOSOFÍA. ESTRATEGIAS DE APRENDIZAJE PARA REFLEXIONAR SITUACIONES DE RIESGO

María Concepción Gutiérrez Zúñiga*

Resumen: El artículo presenta la breve descripción de algunas imágenes utilizadas para comprender la acción de la reflexión filosófica en la existencia personal. Dichas imágenes forman parte de una estrategia de aprendizaje dentro de un taller. La autora explica cómo han utilizado a la filosofía como un elemento de comprensión y motivación dentro del taller “Filosofía para la vida”, el cual imparte en una asociación civil que brinda ayuda a mujeres embarazadas bajo situaciones de riesgo social y familiar. La intención principal del artículo es explicar de manera sumamente sencilla la puesta en práctica de aprendizajes filosóficos, demostrando que su estudio puede ser llevado a los lugares más inhóspitos mediante la adaptación de los contenidos a imágenes simbólicas.

Palabras clave: Filosofía, imágenes, estrategias de aprendizaje, reflexión, riesgo.

* Es licenciada en Filosofía por el Instituto de Filosofía A. C. Diplomada en Ciencias de la Religión por el ITESO. Diplomada en Relaciones de Ayuda por el CSC. Ha sido maestra, colaboradora y coordinadora de proyectos en diversas instituciones de formación humano-religiosa y asociaciones civiles orientadas a la asistencia social como son: el Instituto de Filosofía A. C., el DIF Guadalajara, FEF Familia Educadora en la Fe, Catequesis del Buen Pastor, DBSR Don Bosco Sobre Ruedas y VIFAC Vida y Familia.

Definir la filosofía es tarea ardua cuando se quiere explicar con sencillez y más aún, cuando queremos “atrapar” a nuestros interlocutores y lograr que quienes nos escuchan, comprendan la relevancia de este saber, tan útil en la reflexión cotidiana y a la vez tan descuidado en nuestros tiempos, donde lo que más se estima y pondera es el conocimiento o la información que genera estatus, dinero y po-

der. El trabajo filosófico que a continuación expongo, tiene una pretensión humilde pero muy valiosa: la posibilidad que nos proporciona el conocernos a nosotros mismos para tomar las riendas de nuestras vidas.

Desde hace 3 años trabajo en una asociación civil que da atención y albergue a mujeres embarazadas en condiciones familiares, sociales y económicas muy adversas. Mi escenario es el siguiente: en mis

grupos hay desde niñas de 12 años hasta mujeres de 38; he tenido profesionistas, estudiantes universitarias y también anal-fabetas; incluso algunas con discapacidad mental. La mayoría de ellas ha sufrido violencia, vejaciones, maltrato, abandono familiar y social durante toda su vida. Todas ellas mujeres, todas con un hijo en el vientre y muchas decisiones importantes que tomar, en medio de una gran angustia y confusión ante la situación de maternidad que tendrán que afrontar.

Karl Jaspers sostenía que las situaciones límite pueden ser un momento propicio para filosofar¹, esto parece contradictorio cuando otros afirman que para practicar este ejercicio, es necesario un estado de reposo y solvencia de las necesidades. En

estos años he corroborado que Jaspers tenía razón en esta aseveración, y a partir de ella surgió mi inquietud de trabajar con mujeres lidiando con los problemas antes referidos.

En esta experiencia de hacer con ellas un taller al que he llamado “Filosofía para la vida”, he descubierto un elemento fundamental a favor de su práctica: la necesidad genera la búsqueda. Ellas saben las decisiones importantes que tienen adelante, decisiones que impactarán su vida y las de sus hijos, por eso necesitan

hacer una retrospectiva en sus propias existencias y reconocer qué es lo mejor. Éste tiempo de reposo es propicio para que ellas reflexionen. Se encuentran ávidas de conocimientos que les permitan analizar su situación para poder tomar mejores decisiones respecto a tópicos elementales en su vida: dónde vivir, con quién vivir, cómo se van a mantener, qué quieren hacer. Todo esto las lleva a un estado que favorece a la introspección, promoviendo la reflexión sobre la manera en que han vivido hasta ese momento, las circunstancias que las han rodeado, el concepto que tienen de sí mismas, el modo en que se relacionan con los demás, el manejo de sus instintos, emociones y afectos, las posibilidades que tienen dentro de su entorno, sus objetivos y su mismo sentido de vida.

Mi lema en el trabajo con ellas es “pensar para vivir mejor”, y eso es lo que buscamos a través de las clases y los ejercicios filosóficos que realizamos durante su estancia en la institución. En cada sesión vemos alguna frase o algún concepto filosófico. Utilizo los métodos deductivo e inductivo; a veces parto de las experiencias personales a los conceptos, y otras explico primero los conceptos para después ir sobre los diferentes aspectos de su vida, permitiendo que aprendan de sus experiencias pasadas, descubran quiénes son y qué quieren lograr en el futuro; ellas analizan sus circunstancias presentes, sus relaciones familiares, sus afectos y actividades, sus posibilidades y debilidades; reflexionan, descubren y construyen su propia filosofía de la vida.

Los temas son diversos, varían según las necesidades del grupo, de alguna manera, ellas son quienes han ido configurando mi programa con cuestiones importantes como “¿Quién soy yo?”, “El valor de la vida humana”, “Mi sentido de vida”, “Las

1. Cfr. JASPERS, KARL. *Filosofía*, Tomo II. Ediciones de la Universidad de Puerto Rico. San Juan, 1958. P. 60 y ss.

dimensiones de la persona”, “¿Qué es el bien?”, “¿Qué es el mal?”, “Mis circunstancias”, “Mis metas”, “Mis posibilidades”, “Toma de decisiones”. Lo más importante es el ejercicio de reflexión existencial que suele culminar en un escrito después de cada sesión.

Hay cuatro ejes que atraviesan los distintos temas:

- a) El autoconocimiento.
- b) La visión histórica de su propia vida.
- c) El análisis de elementos fundamentales en su existencia.
- d) La asunción de la conciencia de su libertad y responsabilidad en la construcción de su vida.

La mayoría de estas mujeres no tiene ni la más remota idea de lo que es la filosofía y se experimentan a sí mismas como arrastradas por las circunstancias que las han rodeado, moldeado, golpeado y tirado. Son como naufragos, sobrevivientes de terribles deterioros familiares y sociales, por lo que puedo asegurar que pocas de ellas se habían planteado alguna vez la idea de detenerse a pensar para después decidir cualquier cosa en su vida. Por ello, al inicio de cada sesión procuro empezar con una breve explicación acerca de la filosofía, haciendo de esto una motivación para la clase y para el trabajo que realizarán ese día. Siempre tengo en consideración que, por la etapa de embarazo en la que se encuentran o por su capacidad de adaptarse a la casa de asistencia, la sesión que se está impartiendo puede ser la única que tomen algunas de ellas; así que he ideado y tomado de diversas fuentes, algunas imágenes muy simples para hablar de la filosofía y del filosofar en relación con nuestra vida, mismas que dan título y contenido a este artículo.

Estas imágenes son símbolos que, como diría Gilbert Durand, nos llevan a representar la realidad que por diversas causas no puede estar presentada de un modo directo a nuestra conciencia². Estas imágenes simbólicas llevan a las jóvenes a un pensamiento analógico, que facilitará en el ejercicio existencial la evocación de situaciones difíciles con alto contenido emocional, para luego propiciar el surgimiento de una conciencia ética que las puede llevar a la acción transformadora.

He escuchado a muchos maestros de materias de formación humana hablar sobre la apatía de los alumnos, la falta de disposición en los jóvenes y adolescentes a la reflexión y al análisis; por ello expongo a continuación algunas de las imágenes que utilizo, descritas de la misma manera simple en que se las presento a las jóvenes, comentando después de cada una, los tópicos que se podrían abordar a través de su uso, para ir generando reflexiones orientadas a esclarecer aspectos importantes que deriven en decisiones y cambios en sus vidas. Algunas de ellas son muy semejantes entre sí, sin embargo hay que notar que ponen acentos en distintos aspectos.

Un barco en el mar

A veces, cuando reflexionamos en nuestra vida y en lo que nos rodea, tenemos la sensación de ser algo muy pequeño perdido en una inmensidad, como un barco en medio del enorme mar. Necesitamos identificar los signos del agua, del aire y del cielo para saber en dónde estamos y cómo navegar. Yo, como cada una de nosotras, soy ese barco, y el mar es el mundo que me rodea. Necesito saber de dónde vengo y a dónde quiero ir. Me hace falta tener un mapa que me oriente, conocer los temporales y las estrellas. Si voy

² Cfr. DURAND, GILBERT; *La imaginación simbólica*. Amorrortu. Buenos Aires, 1971. pp. 9-10.

La filosofía nos enseña a conocer las dimensiones del ser humano, para comprendernos mejor e integrar nuestro esfuerzo vital en el logro de nuestros objetivos.

a la deriva, sin saber a dónde quiero ir, me perderé. Necesito tomar el timón de mi barco, para dirigirme hacia algún lado, hacia donde yo crea que estaré mejor.

A esto nos ayuda la filosofía, a conocer el mundo que nos rodea, a captar nuestra pequeñez y fragilidad, al mismo tiempo que hacemos emerger a la conciencia, ante la responsabilidad que implica nuestra libertad y las circunstancias que requieren de un buen análisis para decidir en ellas.

Un barco en una tormenta

Hay ocasiones en la vida en las que nos sentimos, no sólo en una inmensidad sino en medio de una gran tormenta. Nuestra barca parece romperse, nos desesperamos cuando no vemos la salida de nuestra situación. Tenemos que sortear vientos fuertes que nos azotan y grandes olas que amenazan con hundirnos. Es tiempo de tomar el timón con más fuerza que nunca porque, si no lo hago, me pierdo. Es momento de desechar lo que no me sirve y tirarlo por la borda. Conocer los recursos que tengo en mi barco y utilizarlos tomar el control de la situación, identificar los vientos para acomodar mis velas a favor. Resistir con valor. Mantener la serenidad. Esperar la calma para retomar el rumbo. Para ello es necesaria la filosofía.

Esta imagen ubica a la persona en los momentos de fuerte crisis y la invita a hacer uso de la razón para no caer en la angustia o la desesperanza. Lleva a descubrir que en toda situación habrá elementos en contra pero también a favor; para distinguirlos es necesario el análisis y el discernimiento. Entre los elementos que tenemos que reflexionar están nuestros valores, los cuales también necesitan ser cuestionados, para apropiarlos y poner en práctica aquéllos

que nos llevan a una vida buena, deshaciéndonos de los que nos llevan a prejuicios erróneos y conductas destructivas o inadecuadas.

Luz en la oscuridad

En toda vida hay momentos de oscuridad. La filosofía es la sabiduría que resulta de mi pensar; filosofar es prender mi razón para comprender todo lo que hay, es encender mi propia luz; con mis razones puedo encontrar el por qué de las cosas que me suceden, la lógica de los acontecimientos que me ayudará a conocer mi mundo, a identificar y distinguir todo lo que hay a mi alrededor, para caminar con menos tropiezos, para saber por donde seguir, para decidir y moverme con más de seguridad.

Esta es la imagen típica de la filosofía, la luz de la razón situada en el escenario de la propia vida en sus momentos de oscuridad y claridad.

Elevarse en un globo para ver el paisaje y el transcurrir del tiempo

Algunos filósofos de la Grecia antigua, decían que la filosofía nos daba una “visión teologal”, esto significa ver las cosas como las vería Dios, desde lo alto. Imagina por un momento que te elevas en un gran globo aerostático que te permite ver y comprender todo a través de la distancia y del tiempo. Subes a las “alturas” para ver tu propia historia como un paisaje más amplio: ves tu pasado, tu presente y tu futuro. Viajar a tu pasado te permite no sólo recordar sino aprender de lo vivido; con tus deseos puedes visualizar tu futuro, imagínalo bello, pon en él todo lo que anhela tu corazón; vuelve al presente para identificar tus posibilidades, las oportunidades que tienes en

tus circunstancias, para luego ponerte a trabajar en la construcción de tu futuro.

Esta descripción nos permite tomar conciencia de nuestra dimensión temporal. Nuestra historia transcurre en el espacio, pero también a través del tiempo. Tener esta noción nos brinda la posibilidad de darle un sentido que potencializa los acontecimientos vividos y nos permite utilizarlos como un motor para desear un futuro mejor en un presente activo y responsable.

Camino

Nuestra vida es como un camino, una vereda larga que nos impone muchas dificultades. La filosofía nos enseña a conocerlo mejor. En mi camino, yo, al igual que los demás, puedo aprender cosas nuevas día a día. Para ello necesito reconocer en mi historia los obstáculos que he sorteado en el pasado: las piedras con las que he tropezado, los agujeros, los precipicios hondos en los que he caído, los senderos que me han desviado; para identificarlos, ubicarlos y aprender de ellos y así saber evitarlos.

Con este ejemplo nos enfocamos principalmente en la recuperación de experiencias difíciles del pasado, para darles un sentido distinto al común. Estas vivencias, aunque dolorosas, más que una pérdida o una carencia, nos brindan, cuando reflexionamos en ellas, un aprendizaje útil hacia adelante.

Bosque y montaña

La vida es como un bosque por el que tenemos que transitar. La filosofía nos enseña a conocerlo desde una montaña alta, desde la cual podemos contemplar el paisaje en su belleza pero también, nos hace presentes sus problemas y peligros,

su complejidad y sus riesgos. Si me subo a lo alto de la montaña, puedo ver dónde están las veredas que transitan a través de él. Desde abajo no podría hacer lo mismo, hay oscuridad, las frondas de los árboles no me permiten ver la luz del sol. Desde arriba puedo ver mejor como es, su contextura: sus claridades y sus espesuras, sus barrancas y planicies; puedo saber como dirigirme hacia los árboles frutales, los ríos y lagos con agua cuando es de día, o hacia una cueva segura donde protegerme durante la noche. La filosofía puede mostrarme mejor el mundo que me rodea, para cuidarme de los males, aprovechar y disfrutar los bienes.

Ver la vida de esta manera, es mostrarla como una aventura, un reto que no es fácil pero es posible si nos damos tiempo para pensar en ella y en todas las circunstancias que la acompañan. Muestra como la vida necesita ser reflexionada y discernida para aprovechar al máximo las circunstancias positivas y advertir los peligros.

El auriga

La filosofía me permite comparar mi vida con un carro tirado por caballos que tiene un cochero que lo dirige. Platón, un sabio filósofo griego, nos decía que nuestra vida es como un auriga.

El cochero debe conocer a sus 4 caballos, así sabrá dirigirlos.

- *Si no conoce a su carro ni a sus caballos, y no decide a donde quiere ir, no llegará a ningún lado.*
- *Si no controla a los caballos, éstos pueden desbocarse y llevar al carro fuera del camino, incluso caer en un precipicio.*
- *Si el cochero quiere controlar excesivamente a sus caballos, vivirá siempre en lucha con ellos y tampoco llegará a su destino.*

La filosofía nos enseña a conocer las dimensiones del ser humano, para comprendernos mejor e integrar nuestro esfuerzo vital en el logro de nuestros objetivos. El cocherito de ese carro soy yo, mi espíritu, mi esencia más profunda, mi voluntad. Los caballos son mis distintas dimensiones: corporal, afectiva, intelectual, relacional. Esta imagen nos introduce al conocimiento de la variedad de dimensiones humanas para luego profundizar en cada una de ellas.

El coche y el viaje

La vida de cada uno es como un coche del cual yo llevo el volante. Tengo que saber a dónde quiero ir, pero también tengo que conocer mi coche. A esto nos ayuda la filosofía.

- *Tengo un volante: soy libre de decidir a dónde quiero ir. Nadie más que yo decide qué quiero hacer con mi vida.*
- *Tengo un acelerador: mi impulso vital, mis deseos, mis pasiones, mis amores, mis valores.*

- *Necesito también un buen freno: mis límites, mis normas, mi capacidad para identificar lo malo y detenerme en lo que no me conviene, la capacidad de decir “no” a lo que no quiero.*
- *También necesito un mapa, una guía hecha por las nociones de otros viajeros que me advierte sobre los diversos caminos.*

En toda vida habrá misterios, desconocemos lo que se nos va a presentar, siempre hay imprevistos pero si nos conocemos y tenemos la conciencia de que somos nosotros quienes llevamos el control de nuestras vidas, si tenemos una visión ampliada y enriquecida por las visiones de otros y si buscamos darle un sentido a nuestra vida, llevamos algunas ventajas.

El espejo

La filosofía puede ser como un espejo en el que me puedo ver desde otros ángulos, en el que me puedo reconocer, ese que tal vez me permita saber lo que ven los demás en mí. Verme desde otros ángulos



y otros ojos me llevará a un conocimiento más completo de mí misma persona. También es un espejo en el que otros han puesto sus imágenes del mundo, lo que ellos ven de la realidad. Nunca será la realidad en sí misma, pero lo que ahí se proyecta me puede dar una visión distinta y más amplia del ser en el mundo que habitamos. Ver otros ángulos, ver lo que otros ven, me ayudará a conocerme mejor para tomar mejores opciones en mi vida.

Esta imagen nos abre no sólo a la utilidad del conocimiento de nosotros mismos, sino también a la conciencia de los límites de la propia subjetividad, y por ello, a la necesidad de una pluralidad de visiones del mundo.

Un libro

La filosofía es como un libro donde cientos de hombres han escrito lo que han pensado acerca de la vida. Abrir ese libro me abre otras vidas, otros tiempos, otras circunstancias. Me abre a la manera en que otros se han contestado sus propias preguntas. Leerlo me permite encontrar semejanzas y diferencias con lo que cada uno de nosotros experimentamos en nuestra propia historia. Nos abre a la sabiduría de otros y con ella a despertar y encontrar mi propia sabiduría, y tal vez algún día yo pueda escribir con mis reflexiones una página que otros puedan leer después. Esta sería una forma de trascender, de seguir viviendo en los demás mediante lo que ellos aprendieron de mí.

A la imagen de la filosofía como un saber, le sumamos la invitación a comunicar el propio saber en aras de trascender.

Una fuente

Caminar provoca sed. Más aún si caminamos por terrenos áridos al rayo del sol. Imagina que alguien nos dice que hay una fuente en la que podemos abrevar; es una fuente antigua en la que muchos hombres y mujeres desde tiempos ancestrales han depositado un agua muy distinta, clara y vivificante: la sabiduría del buen vivir. Tú puedes beber de esa agua, pero para hacerlo tienes que llegar a ella y el camino no es fácil. Búscala, encuéntrala y bebe de ella. Caminar en la vida también es causa de una tremenda sed: la necesidad de saber cómo vivirla para vivir mejor. Ante las frustraciones y sinsentidos, experimentamos la sed de ser felices.

Evoco esta imagen, también muy clásica, en un tiempo en el que muchos parecen “saciados” de información y de satisfacciones pasajeras en medio de muchos vacíos de los que pocas veces son conscientes. La filosofía se presenta así, como un saber vital.

Conclusión

Durante estos años, han pasado por mi clase más de 200 jóvenes, algunas de ellas han regresado a sus casas y ambientes de violencia y desesperanza igual que como salieron. Pero he visto a muchas otras transformarse, cobrar vida y asumir sus existencias con seriedad. Han observado con más claridad, toman decisiones propias, descubren y sacan sus recursos; y pienso, con mucha alegría y esperanza, que la filosofía les ha servido a esclarecer, fortalecer y liberar aspectos importantes de ellas mismas para lograr una mejor realización de su existencia.

GILLES DELEUZE: CINE Y FILOSOFÍA. NUEVAS TENDENCIAS EN LA TEORÍA CINEMATOGRAFICA

Rommel Navarro Medrano*

* Profesor de la
Universidad de
Guadalajara.

GILLES DELEUZE: hace ya varios años, con motivo al décimo aniversario luctuoso de este filósofo francés, presenté una pequeña charla sobre su obra en la que decía *Curioso privilegio el de Deleuze, filósofo calificado de difícil, cuyos conceptos tales como: Inmanentrascendentalismo, Cuerpo sin órganos, Rizoma, Devenir minoritario, Máquinas deseantes, entre otros tantos, genera una filosofía de la afirmación que intenta combatir el espíritu de la finitud, la falsa inocencia, la moral de la resignación y otros tantos elementos que impiden generar una noción activa de la propia existencia.* Su concepción de la filosofía quebranta la idea de la búsqueda de la Verdad, sustituyéndola por una Lógica del Sentido. La filosofía la entiende este autor como una disciplina encargada de crear conceptos: *la philosophie est une discipline qui consiste*

à créer des concepts... Créer des concepts toujours nouveaux; c'est l'objet de la philosophie ("la filosofía es una disciplina que consiste en crear conceptos... crear conceptos siempre nuevos, he ahí el objeto de la filosofía") *QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE*, par Gilles Deleuze. Pero la intención de

este texto es presentarlo como el creador de uno de los proyectos más lúcidos de la teoría cinematográfica de nuestros días.

A lo largo de su biografía intelectual, y de los más de veinte legendarios libros que conforman la obra completa de este gran autor, nos encontramos con un par de volúmenes dedicados al estudio del cine: *L'IMAGE MOUVEMENT* (1983), y *L'IMAGE TEMPS* (1985). En ellos se encuentra una de las más completas miradas críticas de la Teoría del Cine en general, es un texto que contiene, en dos volúmenes, una historia natural del cine, una teoría especial de la percepción, una taxonomía de las imágenes cinematográficas, un desarrollo interpretativo a la base de la teoría del tiempo y la Duración de Henri Bergson, la teoría realista y las nuevas formas de subjetividad según la obra semiótica de Pier Paolo Pasolini y la inmersión interpretativa a partir del diseño semiótico de Charles Sanders Peirce. Deleuze parte de una explícita crítica esencialista de la reducción cinematográfica a un solo modelo interpretativo. La teoría de Deleuze consiste en: **LIBERAR TODAS LAS POTENCIAS INTERPRETATIVAS DE LA IMAGEN CINEMATOGRAFICA** creando conceptos que las describan.

La tesis de Deleuze consiste en afirmar la existencia de dos formas de imágenes cinematográficas: aquellas que ponen el movimiento en la imagen y, por otra parte, aquellas que ponen en la imagen el tiempo. Para llevar a cabo esta lectura se describen



dos regímenes de signos cinematográficos: el régimen orgánico para la *IMAGEN MOVIMIENTO*, y el régimen cristalino para la *IMAGEN TIEMPO*. Esta característica se sustenta en un gran supuesto del que parte todo el desarrollo taxonómico de los tipos de imágenes que describirá este autor francés a través de sus obras.

La filosofía de Deleuze no ha tenido otro objeto que los signos, su funcionamiento y su régimen siendo así que la imagen cinematográfica no es propiamente una condición representativa de objetos o situaciones, antes bien, es un signo. EN EL CINE LAS IMÁGENES SON UN SIGNO.

La legitimidad de la teoría de Deleuze concerniente al cine está sujeta a una condición, a saber, que ella no trate sobre el cine, sino sobre los conceptos del cine. La filosofía del cine implica una intervención de conceptos específicos, de conceptos a construir, pues no están dados en el cine mismo.

El cine no es una lengua universal o primitiva (incluso, ni siquiera es un lenguaje). El cine es un sistema de imágenes y de signos pre-lingüísticos. Los signos constituyen una materia descriptiva, no lingüísticamente formada, a-significante, a-sintáctica.

La teoría del cine no constituye una historia del cine, sino una taxonomía. Si se habla de historia del cine, no se trata de una historia propiamente evolutiva, pues las imágenes combinan los mismos elementos y los mismos signos de modos diversos creando un amplio escenario

polisémico y sintácticamente diverso. Esta combinatoria es el objeto de estudio.

Finalmente, podemos hacer alusión a la magnífica obra del gran Henri Bergson *Matière et mémoire* en el que desarrolla ampliamente el concepto de *IMAGEN MOVIMIENTO* a partir del desarrollo y exposición de otros tres conceptos subordinados: movimiento, materia e imagen. De la misma manera, Deleuze, ampliando su mirada cinematográfica establece tres comentarios que estarán a la base de toda su teoría de la imagen cinematográfica (comentarios devenidos desde la influencia de Bergson): la distinción entre el encuadre, el plano y el montaje; las tres variedades que asignan a la imagen-movimiento: la imagen-percepción, la imagen-acción, y la imagen-afección; y finalmente, la imagen de un tiempo que es la coexistencia de todos los niveles de duración.

En una idea: “le cinéma expose ce que Deleuze considère comme le résultat métaphysique le plus décisif de sa philosophie: la coexistence de l’actuel et du virtuel dans l’image” (“El cine expresa eso que Deleuze considera como el resultado metafísico más decisivo de su filosofía: la coexistencia de lo actual y lo virtual en la imagen”) *DELEUZE ET L’ART*, par Anne Sauvagnargues.

¿Es esta la teoría de Deleuze? No, es esto solamente la base de la reflexión desde donde se hace la taxonomía de la imagen cinematográfica referida en sus dos obras monumentales de Estudios sobre Cine: *IMAGEN MOVIMIENTO* e *IMAGEN TIEMPO*.

¿ES RELEVANTE LA FILOSOFÍA PARA LA VIDA RELIGIOSA?

Luis Fernando Falcó Pliego msp^s*

* Licenciado en Filosofía por la UNIVA, Psicoterapeuta y Psicoanalista por la Asociación Psicoanalítica Jalisciense, Maestro en Ciencias Sociales por la FLACSO sede académica de México, actualmente es rector del Instituto de Filosofía A.C.

Resumen: ¿Es posible argumentar sobre la necesidad de que en las congregaciones religiosas se procure formalmente la filosofía más allá de cumplir con los estudios mínimos, requerimiento eclesiástico de los religiosos que son candidatos al sacerdocio? ¿Argumentar en este sentido, entraña algún tipo de ventaja para las congregaciones en sus condiciones actuales de refundación – reorganización?

A pesar de que existe una creciente reticencia de las congregaciones masculinas y (aun más las) femeninas para validar la importancia y procurar los estudios filosóficos entre los miembros de sus congregaciones, este texto pretende mostrar que el estudio de la filosofía a profundidad es una necesidad impostergable para que las comunidades religiosas sorteen con pertinencia y eficacia la delicada coyuntura a la que están expuestas en sus actuales procesos de refundación – reorganización.

Palabras clave: vida religiosa, estudios de filosofía, Modernidad y moderno.

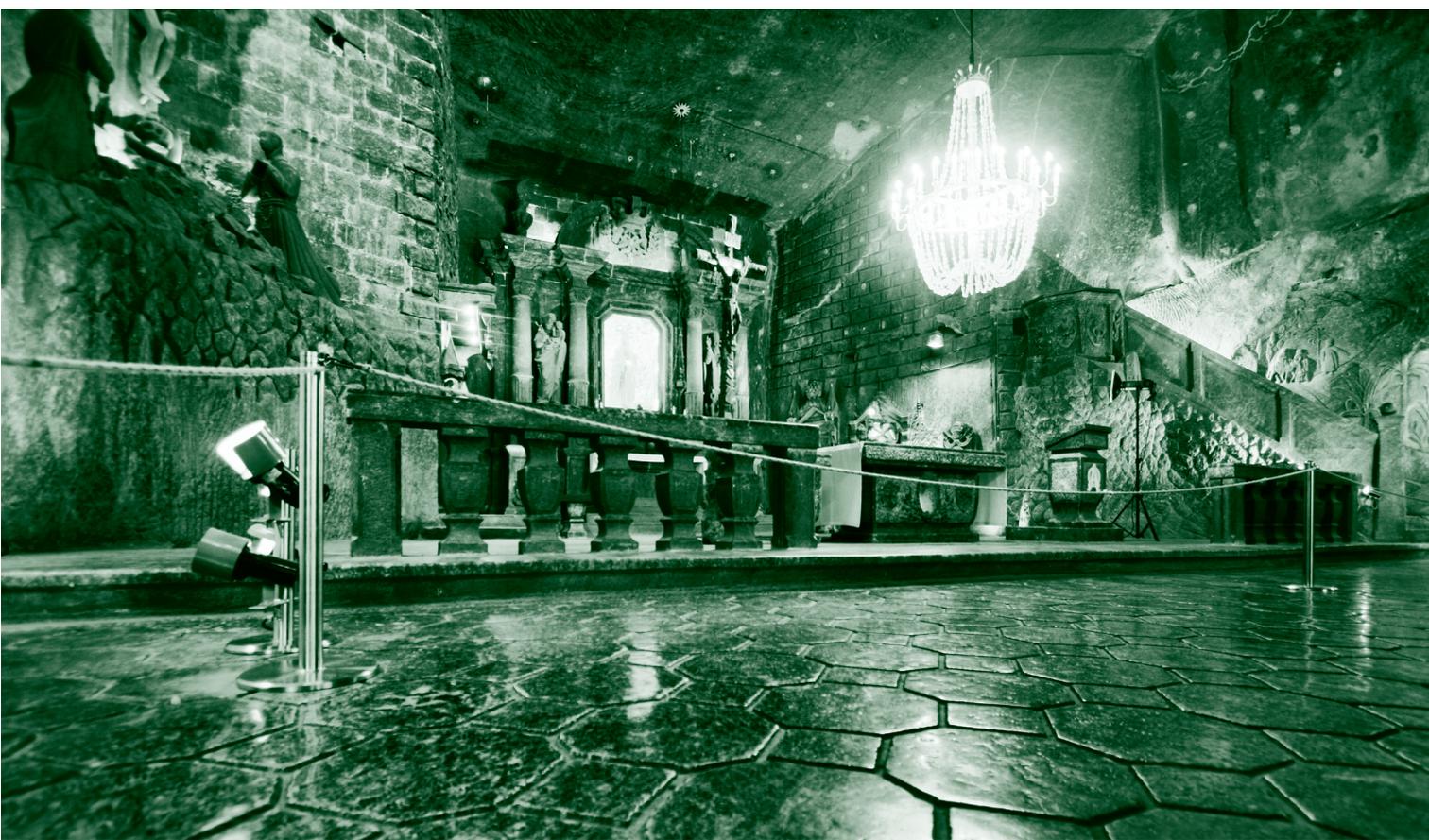
La experiencia vivida a lo largo de nueve años en el IFFIM –instituto intercongregacional dedicado prioritariamente a la formación filosófica de las nuevas generaciones de comunidades religiosas- permite constatar que el lugar que las congregaciones religiosas dan a la filosofía se ha tornado crecientemente marginal. Se percibe en los hechos una merma en el interés porque sus religiosos cursen un programa robusto y completo de tres años como el que allí (o en cualquier otro centro) se oferta; escasean los incentivos de parte de los gobiernos provinciales y generales para que algunos de entre los suyos estudien profesionalmente

la filosofía, y en general se muestra poco interés en cualificar la habilitación académica de los recién llegados a postular en sus comunidades. Los mismos formadores y responsables suelen resistir a la exigencia de esfuerzo y comprensión mínima. Parecería que prefiere soslayarse o, a lo mucho soportar del mal grado, la ardua capacitación académica básica que aportan los estudios de filosofía. No se considera como un activo para el futuro individual y congregacional someter a los formandos a la “incomodidad” que entraña sujetarse a los procesos del aprendizaje conceptual en sus básicos. Se prefiere no distraerlos del “propio carisma”, al precio de no habilitar

al sujeto para el trabajo intelectual; a más de que institucionalmente se opta por no “entretener” demasiado a los formandos en las cuestiones filosóficas, sino contar con nuevo personal con celeridad y sin proveerle de conocimientos que se piensa no son “esenciales” para cumplir la tarea básica a la que la congregación está avocada, cualquiera que fuera dicha misión específica. En fin, se argumenta con notable simplismo, que al fin y al cabo, los formandos no ingresaron a la vida consagrada para “ser filósofos”.

Conviene ir directamente al punto. Se tratará de ponderar los servicios o aportaciones que, más allá de lo argüido tradicionalmente, el estudio de la filosofía presta a los institutos de vida religiosa y cómo esa aportación se vuelve nodal para la consecución de sus retos actuales. Sin duda,

como siempre se pensó en la Iglesia, estudiar filosofía –pensadores, ideas rectoras, horizontes, sistemas de conceptos fundamentados, nociones operativas para analizar ámbitos de realidades diversos- ofrece una cualificación inicial y básica a quienes concurren a los estudios. Se ha dicho que atender la filosofía ordena el pensamiento conforme a los principios irrecusables de la razón, y que permite orientar la acción con arraigo en la racionalidad y no solo en el sentimiento, aun en el sentimiento inspirado en la creencia, posibilitando un diálogo con los diferentes desde la propia convicción razonada; éstos son, entre otros, los argumentos indudablemente válidos que se encuentran constantemente reiterados en el magisterio eclesial. Pero, quizás las urgencias a la que se ve sometida la vida religiosa hoy, que son del orden



de la sobrevivencia, impiden corroborar práctica y fehacientemente que tal servicio del estudio filosófico, de orden netamente intelectual, tenga implicaciones prácticas para el futuro identitario y pastoral de los recién ingresos.

En lo que sigue se intenta desdoblarse estos servicios de la filosofía en un ámbito actualizado, concreto y relacionado con los retos decisivos que encara el estilo de vida de los religiosos en la sociedad y la Iglesia de inicios de siglo.

1. *La filosofía contextualiza.* Estudiar filosofía aporta a los estudiantes (a cualquier alumno de esta licenciatura) un constante y vigoroso ejercicio de contextualización sociocultural y de la historia de las ideas como punto de partida de cualquier elaboración. Lo hace particularmente de la ruptura significada por la Modernidad como paradigma de la cultura y el pensamiento y de sus sucesivas derivas en la actual condición de incertidumbre por la que transita Occidente.

Es decir, en el currículo de la filosofía académica prácticamente no existe asignatura o problema filosófico que no implique conocer y reconocer desde diferentes ópticas de la cultura y el pensamiento la ruptura entre *lo tradicional* y *lo moderno*, como hito fundamental. He allí una cuestión decisiva para los alumnos de pertenencia religiosa. Familiarizarse y entenderse dentro del horizonte de lo moderno en todos los órdenes de la vida incluyendo, por supuesto, la vivencia epocal de lo religioso, es indispensable para que las generaciones de religiosos jóvenes se sitúen de modo más eficaz ante la dinámica de los cambios incesantes en las sociedades de las que forman parte, comenzando por recomprender los nudos de sus propias existencias ante el desafío de sujetarse a la creencia en *confianza* y ser

simultáneamente arrojado a las exigencias de una cultura que hace depender todo del *propio esfuerzo, inventiva y capacidad de hacerse mercancía*.

Si bien los nudos de la propia existencia a lo que se alude son, en efecto, de carácter existencial, no pueden apropiarse mínimamente sin una comprensión conceptual del *qué y cómo es que sucede...* Comprender la oposición ineludible entre el horizonte tradicional –en el que suele arraigarse la identidad creyente y muchas de sus prácticas– y lo moderno –que permea insensiblemente prácticamente las estructuras de las instituciones religiosas– provee a estas nuevas generaciones de religiosos de un principio básico de autocomprensión y explicación de lo que constituye su “mundo de la vida” saturado de tensiones.

Es decir, quien adquiere un punto de vista de cuño histórico y conceptual sobre la Modernidad y sus tensiones, contradicciones y destinos accede a comprenderse a sí mismo y su acción en el terreno minado de la pugna político-cultural por la apropiación de las modernidades que se desenvuelve en prácticamente en todos los ámbitos de la acción y el pensamiento, incluyendo también los terrenos del futuro de la creencia y sus instituciones. No se trataría simplistamente de inducir posiciones progresistas, neoconservadoras o de deconstrucción en los alumnos, lo que sería ideológico además de ineficaz; mucho más que eso, se trataría de facilitar *no dar palos de ciego...*, proporcionando a quien se induce en el debate de las ideas y de las prácticas, un *mapa de navegación* para que no resulten meramente ingenuos, optimistas por desinformados, o voluntaristas destinados al desencanto confuso; en fin, se les previene de insistir machaconamente en la vuelta a lo ya ido, en solitario y desde un horizonte ya inexistente para los contemporáneos.

Atender y comprender el Renacimiento

to, la Ilustración, el giro copernicano de la filosofía trascendental kantiana, el giro lingüístico, las filosofías deconstruccionistas, una y otra vez devuelve a los estudiantes la posibilidad de poner los pies sobre la tierra de modo que sus elecciones conceptuales y prácticas, tanto individuales como institucionales adquieran básicamente un horizonte por el que ya han caminado otros para ubicarse con tino desde una subjetividad obligada a las múltiples pertenencias y filiaciones sin renunciar, pero evitando la ingenuidad. En fin, a caminar sabiendo dónde se está andando y con qué aporías se convive.

2. *La filosofía incentiva la creatividad.* Las sociedades modernas por definición no se detienen. Insufladas por el espíritu de alcanzar siempre lo nuevo se abocan, en su veta más generadora, a la superación constante de lo que se halla disponible en un horizonte cultural. La modernidad científica y tecnológica representa la vanguardia de un espíritu de época en el que prácticamente todo espacio de conocimiento se halla enrolado. La filosofía, en cuanto conocimiento conceptual de problemas fundantes y como historia de las ideas filosóficas también exige al estudiarse la puesta al día sobre algunas adquisiciones de las ciencias y de las diversas expresiones culturales enmarcadas en el devenir de lo moderno. Los contornos del conocimiento moderno son insumo decisivos de la filosofía.

De modo que cuando se estudia filosofía, el estudiante realiza persistentemente un ejercicio de puesta al día de las nociones clave que definen las comprensiones básicas sobre los temas diversos y nodales de la vida moderna. En vías del estudio de los temas filosóficos el aprendiz se “asoma” (no pocas veces por primera vez) al

mundo moderno en una amplia gama de facetas, indispensables de ser conocidas para contar con una ubicación básica y ser, al menos, testigo del devenir moderno en sus grandes coordenadas.

En ese sentido y quizás como consecuencia no inmediatamente buscada, los estudios de filosofía vienen a resultar, en primera instancia, una “ventana” a la riqueza de formas como la sociedades, las ciencias, los pensadores, los creadores se resignifican y aun se reinventan ante los desafíos de las sociedades modernas. Los estudios de filosofía inducen al alumno a echar una mirada pertinente e inicial al mundo del arte, la política, la economía, las ciencias de la mente, la cibernética, la genética, la inteligencia artificial, la física cuántica... por tomar algunos temas. El asunto es que las sociedades y las culturas se reinventan y se especializan y el *conocimiento* relevante se convierte en un activo básico para tener capacidad de interlocución en todos los órdenes de la vida social. La formación filosófica ofrece ese servicio invaluable al estudiante de un currículo de filosofía que se concibe como vinculado intrínsecamente al devenir de las ciencias y la cultura y no como repetición de fórmulas inconexas de la vida social en cambio. Si esta “culturización” es riqueza y ensanchamiento de la mirada para cualquier estudiante promedio que se acerca a la filosofía, lo es aún con más razón para quienes suelen adherirse a prácticas fundadas sobre supuestos de orden tradicional como no pocas veces ocurre entre los religiosos.

Hoy el mundo de la vida religiosa cuenta entre sus desafíos un asunto muy serio de ubicación en el mundo. Si tras el acontecimiento del Vaticano II la vida religiosa en grandes contingentes asumió la vanguardia eclesial en el movimiento de *aggiornamento* que avocaba al conjunto de la Iglesia a la adaptación y la escucha de

las necesidades del hombre contemporánea, cincuenta años después ha cambiado sensiblemente de posicionamiento. Si en las primeras décadas posconciliares la vida religiosa encabezó el movimiento de ir al encuentro de la Modernidad, en estos últimos años más bien se ha vuelto sobre sí preocupada de su propia sobrevivencia y de reconvertir a sus miembros. Así su discurso se vuelca en los temas de la identidad y el origen más que nada permeada por argumentos de *tradición*, más que interesada en traducir su apuesta existencial en términos audibles para un sujeto que constantemente usa y deshecha conocimientos y habilidades sobre todo tecnificadas. Con poca fortuna, la vida religiosa ha dejado de preocuparse por ser incluida en el mundo donde se producen los conocimientos relevantes y pertinentes para el cambio social. Suele, en su interacción social, recluirse en reductos de seguridad, que le ofrecen bienestar, sin percatarse suficientemente que se colude con las corrientes dominantes que secularizan toda la vida social.

La cuestión del origen sociocultural de las nuevas generaciones de religiosos labora para agudizar la tendencia a la desafección de la esfera del conocimiento del conjunto de los religiosos. El *background* sociodemográfico de buena parte de los candidatos a las congregaciones religiosas se ha desplazado de la clase media a un estrato de menores recursos. Ello conlleva un déficit en el capital cultural de conocimiento incorporado del que disponer al tiempo de construir las alternativas de futuro para sus propias comunidades. Los estudios requieren antes que dotar de conocimientos, habilitar un sujeto reflexivo

desde sus basamentos de lectura y escritura, y a ello contribuyen en gran medida los estudios de filosofía.

Cuando se conmina a los alumnos de filosofía una y otra vez a aprender a leer, junto con esta habilidad fundante del espíritu, se les ofrece la mencionada “ventana” a la Modernidad de la que no siempre han sido parte consciente y reflexiva, y a veces, de la que no ha sido parte, sin más. Los atisbos de ciencia dura o del espíritu, de historia, de política, de arte, de literatura que oferta los estudios de las materias filosóficas, aun antes de acceder al conocimiento propiamente filosófico ya les aboca a ensanchar la mirada y dejarse atraer desde sus propias inteligencias y habilidades. En alguna medida, se les presenta un panorama ingente que porfía por seducirles intelectivamente desde varios frentes, vetas del conocimiento moderno que se les abre como panorama promisorio. Por más que encuentre resistencias, el conocimiento moderno ante sus mentes usualmente solo formados en la habilidad técnica, pugna por despertar la reflexividad para salir al encuentro de su propia cultura (moderna), en cierto modo dormida. Los estudios de filosofía vendrían a ser como una terapéutica de la creatividad para que se suscite en germen el historiador, el bioeticista, el sociólogo, el psicólogo, el político, el didacta, el antropólogo, literato o conductor de procesos que se requiere para que en ellos, la vida religiosa vuelva al mundo secularizado, tecnologizado y competitivo a articular, *su conocimiento*, que es su palabra creyente en registros ineludiblemente modernos.

PERSPECTIVAS PSICOSOCIALES DESDE LA DESCRIPCIÓN ZUBIRIANA DE SOCIEDAD

Luis Felipe Reyes Magaña*

* Maestro en Psicología Social por la Universidad de Artes y Ciencias Sociales (UARCIS) de Chile y profesor de asignatura en el Instituto de Filosofía A.C.

Resumen: El presente artículo se aproxima a la idea de sociedad en la filosofía de Xavier Zubiri, con la intención de mostrar las posibilidades que esta concepción pueda tener para la psicología social. Dicha concepción sobre la sociedad me parece consistente, quizá debido al tratamiento fenomenológico que la sustenta que hunde sus raíces en la experiencia. Considero que puede ser muy fecunda en cualquier análisis de la acción humana que directa o indirectamente suponga la dimensión social. En este breve ensayo intentaré sacar las consecuencias que este planteamiento tiene para una Psicología Social.

La construcción del objeto de estudio en cualquier ciencia pende de sus nociones más fundamentales, y en el caso de la psicología social, el concepto más básico es el de “sociedad”.

Palabras clave: Individuo, sociedad, acción, intervención, habitud social.

La perspectiva disciplinar de la Psicología Social

No deseo ser exhaustivo en este apartado, sino simplemente plantear algunas de las definiciones sobre la Psicología Social que permitan plantear el objeto de estudio de esta ciencia y así establecer un marco de aproximación general a su perspectiva, particularmente en lo que se refiera a la sociedad, con el fin de poder, posteriormente, contrastarla con el aporte de Xavier Zubiri.

En Estados Unidos y los países del primer mundo, la Psicología Social florece

durante la primera mitad del siglo XX. Esta Psicología Social en general podríamos decir que se fue concentrando en el estudio de la influencia grupal sobre las conductas individuales. Así lo deja ver la perspectiva de Henry C. Lindgren, para quien *la psicología social se ocupa de los procesos de la conducta, los factores causales y los resultados de la interacción entre personas y grupos*. Para este autor, es posible investigar la interacción como un acontecimiento, el cual puede ser estudiado en tres diferentes niveles: la conducta individual, la conducta interpersonal y la conducta de grupo.¹ Esta perspectiva, refleja que el objeto de

1. Cfr. LINDGREN HENRY CLAY, *Introducción a la Psicología Social*, Editorial Trillas, México 1973, p.20

Xavier Zubiri nació en San Sebastián (Donosti), en el año 1898. Tras estudiar en el Colegio de Santa María de esa ciudad (1905-1915), el joven Zubiri inicia sus estudios de filosofía y teología en el Seminario de Madrid. En esa ciudad reside como estudiante externo, en una pensión, y allí recibe las primeras influencias decisivas para su formación como filósofo. Especialmente importante es el encuentro con José Ortega y Gasset, a comienzos del año 1919.

estudio está centrado en los grupos y en la conducta de los individuos en relación a ellos.

En América Latina, en la década de los 70's y 80's, el contexto social da un matiz muy interesante a la Psicología Social, la cual es influida por procesos sociopolíticos emancipadores de políticas estatales represivas. Uno de los representantes más significativos es Ignacio Martín Baró. Para él, la Psicología Social consiste en el *estudio científico de la acción en cuanto ideológica*. Para Martín Baró la Psicología Social es una ciencia bisagra entre la Psicología y la Sociología, cuyo objetivo es mostrar la conexión entre dos estructuras: la estructura personal (la personalidad humana y su consiguiente que hacer concreto) y la estructura social (cada sociedad o grupos social específico). Por tanto, la psicología social pretende estudiar la realidad de la persona en cuanto actuación y concreción de una sociedad, y de la sociedad en cuanto totalidad de personas y sus relaciones. La psicología social, según Martín Baró examina el momento en que lo social se convierte en personal y lo personal en social, ya sea que ese momento tenga un carácter individual o grupal, es decir que la acción corresponda a un individuo o a todo un grupo. La perspectiva ideológica de la acción conjuga la relación interpersonal y al mismo tiempo la acción como síntesis de objetividad y subjetividad, no necesariamente consciente, es decir, que la acción está signada por unos contenidos valorativos, los cuales están referidos históricamente a una estructura social.² Como se puede observar, en esta definición permanece la dimensión interpersonal como parte del enfoque disciplinar, pero ahora situado en un contexto que va más allá de

lo grupal, en un ámbito social. Marín Baró apunta que la Psicología Social estudia el continuo existente entre lo personal y lo social, dejando ver la necesidad de investigar la profunda imbricación que existe entre lo individual y lo social. Además, llama la atención el carácter primario que tiene la “acción” en su relación con la estructura social como objeto de estudio.

La Psicología Social en contextos latinoamericanos se ha ido concentrando en el carácter mutuamente interventivo de la relación entre individuo y sociedad, destacándose su carácter crítico. Así lo deja ver la consideración de Isabel Piper, para quien la Psicología Social constituye una postura crítica y una voluntad comprometida de cambiar las cosas, práctica desestabilizadora de las relaciones de dominación, desnaturalizadora, una psicología que no soluciona problemas para sostener el orden social imperante sino que los crea para subvertirlos, que no cambia a las personas para que se adapten al sistema social sino que produzca sujetos deseosos de transformarlo. Una práctica que no se aboca al descubrimiento de lo que somos sino a su rechazo.³ Como se puede observar, la acción toma un carácter radical en una Psicología Social desarrollada en contextos de exclusión y dominación social. En esta última propuesta se plantea no sólo el reconocimiento de estrategias ideológicas establecidas en la relación entre individuo y sociedad, sino que se plantea el despliegue de acciones capaces de modificar las relaciones de dominación de lo social frente a lo individual. Sin embargo, esto me parece que el concepto de “dominación” es altamente problemático pues supone en esta definición una comprensión de lo social y de lo individual como entidades

2. Cfr. MARTÍN BARÓ IGNACIO, *Acción e Ideología, Psicología Social desde Centroamérica*, UCA Editores, El Salvador 1990, pp. 16 y 17

3. Cfr. PIEPER ISABEL, (comp.), *Políticas, Sujetos y Resistencias, Debates y Críticas en Psicología Social*, Ed. ARCIS, Santiago de Chile 2002, p. 18

substanciales que interactúan de una manera antitética.

A partir de esta última afirmación, considero pertinente señalar que uno de los problemas fundamentales de la Psicología Social radica en la dificultad de comprender estas relaciones entre individuo y sociedad. En cuanto saber que pretende superar los límites formales entre disciplinas para acercarse a un objeto de estudio fundamentalmente transdisciplinar, la considero un planteamiento indispensable. Sin embargo, creo que el desafío más de fondo de la Psicología Social consiste en una adecuada comprensión de la relación entre sociedad e individuo. La reflexión de Xavier Zubiri, desde el ámbito filosófico, podría ayudar a aclarar esta nebulosa.

La sociedad y los individuos según Xavier Zubiri

Xavier Zubiri, en su reflexión filosófica, abarca entre otros tópicos, la dimensión social humana. Esta reflexión particular pende a su vez de un análisis fenomenológico de la acción humana, pues para Zubiri toda sociedad se funda en la interacción, en una relación accional.

Para Zubiri toda acción en el viviente ocurre en la conjunción de tres actos, los cuales constituyen la unidad accional, estos son: suscitación, modificación tónica y respuesta. Ahora bien, toda acción está referida a las “cosas”, las cuales son instancias y recursos para la acción. Según Zubiri, el misterio de la acción se resuelva en el primer acto, en la “suscitación”, que a su vez consta de tres submomentos: “afección”, “alteridad” y “fuerza de imposición”. En el “ser afectado”, la instancia de acción afecta al viviente; dicha afección tiene un momento de alteridad, que queda en el viviente como “distinta” del viviente, como “otra”; finalmente esta afección tiene una determinada “fuerza de imposición”.



Estos momentos de la acción ocurren en todo viviente, pero Zubiri plantea una distinción entre acción animal y humana, cuya diferencia radica en la “alteridad”. La alteridad es el modo como la cosa “queda” en el viviente. En el animal la forma de quedar lo afectante en él es como “estímulo”, mientras que en el ser humano lo afectante queda como “de suyo”. El ser humano cuando es afectado por la más mínima sensación, queda en el organismo humano no como estímulo, sino que siente que eso que lo afecta es algo que es “suyo” no de él, que es independiente del propio sentir, que es autónomo. La independencia radical de las cosas es lo que Zubiri llama “realidad”. Sin embargo, a pesar de que la cosa queda como algo “de suyo” la realidad está dentro de mí. Es una experiencia tan interior en el ser humano, que no puede existir fuera de él. A esta forma de quedar las cosas “de suyo”, temáticamente Zubiri la llama “formalidad”. Así el animal siente, pero jamás podrá sentir-se. Sintiendo las cosas “de suyo”, el ser humano se siente a sí mismo, se siente como “suyo”. El hombre no puede sentir algo sino sentir-se. Sintiendo-se se siente como “suyo”. Esto abre la acción humana a un ámbito que no podrá acceder el animal; así el ser humano, queda abierto al ámbito de la realidad.

Esta formalidad humana en el quedar las cosas “de suyo” hace que la “fuerza de imposición” sea peculiar. La modificación tónica con la fuerza de imposición de la realidad, provoca lo que Zubiri llama “sentimiento afectante”, porque pende de una afección sentida como “de suyo”. Sintiendo así, la respuesta no será estímulo como en los animales, sino que queda abierta y en suspenso, y el ser humano tiene que intervenir mediante lo que Zubiri llama “volición”. La respuesta no queda pendiendo de los contenidos

de las afecciones sino que sintiendo-se el ser humano hace lo que quiere. Cuando entra la formalidad “de suyo”, ocurre una “distinción” en los momentos de la acción, es decir, quedan relativamente autonomizados sin perder su vinculación. Esta distinción de los momentos de la acción, este sentir-se sintiendo, es el germen de lo que Zubiri entenderá como “persona”. La persona, desde esta perspectiva, es este ser “suyo” reduplicativamente, es decir, el ser humano se siente “suyo”, y hace de él lo que quiere hacer de él. Así para Zubiri el ser humano es una “suidad reduplicativa”, es “de suyo” suyo. La respuesta pende de la acción de los contenidos afectantes, pero de lo que el ser humano quiera hacer con ellos. A esto Zubiri lo llama “volición tendente”. Una persona es porque queda desapegada de los meros estímulos. En el ser humano los instintos “no concluyen”, hay un momento de volición. Esta apertura de la acción a la realidad es el germen de la persona, de la “libertad”. La persona queda liberada “de responder”, aunque la acción penda de una afección. Más bien, el sentir, nos hace humanos, es el momento que nos abre a la realidad.⁴

Este quedar las cosas “de suyo”, en esta formalidad, es lo que llama Zubiri “actualidad”, refiriéndose con ello a que las cosas se actualizan en mi sentir como “reales”. Esta actualidad, según Zubiri, equivale al “estar” físico de las cosas en mi sentir. Las cosas están físicamente presentes como reales en mi sentir, en mi afección, y por tanto, en toda la estructura accional. Por todo lo anterior, podemos afirmar con Zubiri, que el punto de partida de la acción radica en el sentir. En este nivel básico de la acción, los otros humanos como yo no han aparecido, pero es obvio que también quedarán en mi sentir como radicalmente otros, como todas las cosas. Para Zubiri

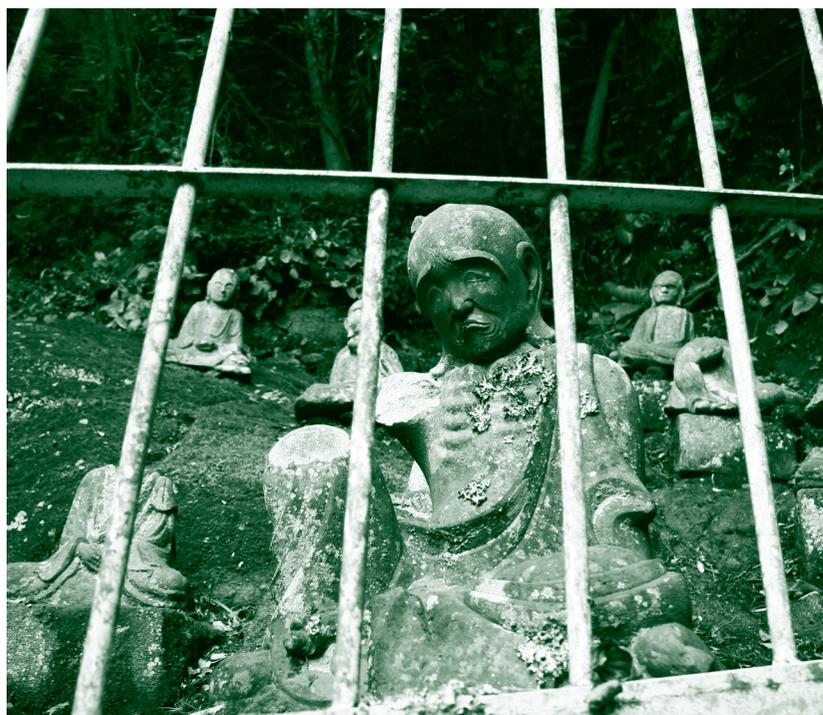
4. Cfr. ZUBIRI XAVIER, *Sobre el Hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1986, pp. 11-18.

esta estructura de la acción humana es condición de posibilidad de que la acción humana sea “social”.

En este sentido, y avanzando en la indagación, el fundamento de la socialidad de la acción humana radica para Zubiri en que los otros se han metido en mí y yo en ellos, por eso puedo encontrarme con ellos. Al respecto se señala: *Acéptese me por consiguiente la siguiente afirmación, como una constatación de hecho, los hombres estamos vertidos a los demás, y son los hombres los que, en una u otra forma, se han entreverado, en mi vida. De aquí es donde hay que partir.*⁵ Ahora bien, para Zubiri los otros no sólo se actualizan como cosas, sino que lo hacen interventivamente. La actualidad de los otros en mí tiene carácter de “intervención”. [...] *todo le afecta al niño: las cosas le producen dolor, placer, satisfacción, quietud [...] Pero el niño se encuentra con que hay otras cosas que aproximan o le evitan las cosas que le producen gusto o disgusto: hay unas cosas mediadoras de otras. Estas mismas cosas, no sólo le acercan o le alejan de otras, sino que por una convivencia, que no viene del niño sino de los demás, van configurando psicobiológicamente al niño, van configurando su propia vida. Esta es la forma real y específica como los demás están en la realidad del niño, en su vida: configurándola.*⁶ El ejemplo del niño, permite deducir que en la socialidad los otros, mediante sus acciones, “delimitan” las cosas que serán “recursos” e “instancias” de mi acción. Las cosas que aprehendo, que me modifican tónicamente, y a partir de las cuales responderé, son las que otros han “dejado” a mi alcance, que por su puesto también me la pueden evitar. Los demás se hacen presentes en mi acción a través de las cosas dejadas o no a mi alcance, deter-

minando mi acción. Así mediante la cosa “x” dejada o evitada por los otros, que es instancia y recurso de mi acción, los otros se “co-actualizan”. Por tanto, la acción social para Zubiri consiste en la intervención de los demás entreverándose en mi proceso accional, mediante cosas dejadas o no a mi alcance.

Ahora bien, esta intervención de los demás, determina el accionar mismo mediante “habitudes”. Para Zubiri la “habitud” en general es una manera de habérselas, de enfrentarse, con las cosas, con los demás y consigo mismo; la “habitud social” tiene el carácter de “entitativa”, en cuanto determina la propia realidad del actuante. Las hábitos entitativos imprimen, dan una impronta a la realidad misma del hombre y no solamente a sus operaciones con los demás.⁷ La intervención de los otros configura la realidad,



5. *Ibid.*, p. 234.

6. *Ibid.*, p. 237.

7. Cfr., ZUBIRI XAVIER, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza Editorial, Madrid 2006, p. 64.

Xavier Zubiri Apalategui es uno de los pensadores más originales de nuestro tiempo. Su filosofía, situada en la senda abierta por Husserl y por Heidegger, desemboca, más allá de la conciencia y de la existencia, en la aprehensión primordial de realidad. Esto le permite a Zubiri una nueva idea de la inteligencia, y una nueva idea de realidad.

mediante la determinación de hábitos. No son estructurales, propias de la estructura del viviente, sino adquiridas, pues configuran mi realidad, imprimiéndola entitativamente y no es posible desprenderme de ellas. A esta configuración de la propia realidad por la intervención de los demás, y en este sentido “adquirida”, la llama Zubiri “habitud social”. La habitud social es entitativa, no meramente operativa, debido a que no es mera repetición de hábitos, sino resultado de la intervención de los otros configurando mi propia realidad. Por tanto, las hábitos sociales son aquellas formas o modos de enfrentamiento con las cosas, conmigo mismo, con los demás, configuradas por la intervención de los demás, adquiridas por la actualización interventiva de los otros, quienes delimitan las instancias y los recursos de mis acciones.

Así las cosas, la acción humana en tanto abierta a la realidad, permite y posibilita la intervención de los otros en ella, entreverándose los otros en mis actos, en cada uno de los momentos de la acción. La acción, abierta a la realidad, es clausurada por la intervención de los otros. La apertura de la respuesta queda “fijada” y “orientada” por la acción interventiva de los demás. Esto significa que la intervención de los otros determina radicalmente el sistema de hábitos que constituyen la acción, fijando y orientado un “patrón sentimental” y un “patrón de respuestas”. Las cosas son aprehendidas con cierta dirección fijada por los otros, con un “sentido”. Por tanto, las cosas, con

respecto a una habitud social, se actualizan con un sentido determinado por los otros que intervienen en mi acción. Las cosas, por tanto, se actualizan como instancias y recursos “públicos” en cuanto que los otros han intervenido en ellos delimitándolos, y estas cosas, que son públicas, con un sentido determinado.

Con todo lo dicho anteriormente sobre la acción humana, estamos en condiciones de hacer una aproximación sobre la sociedad según Xavier Zubiri: *La sociedad es la sistematización y estructuración de hábitos sociales.*

“EL PLANTEAMIENTO FILOSÓFICO SOBRE LA SOCIEDAD DE XAVIER ZUBIRI ME PARECE ESPECIALMENTE FECUNDO PARA LA PSICOLOGÍA SOCIAL, PUES VERSA SOBRE LA RELACIÓN ENTRE INDIVIDUO Y SOCIEDAD, OBJETO DE ESTUDIO CENTRAL PARA ESTA DISCIPLINA, QUE EN DEFINITIVA SE JUEGA EN LA “ACCIÓN”.

Restaría aclarar entonces la noción de “sistema” en perspectiva zubiriana para poder comprender suficientemente esta afirmación. Para Zubiri todas las cosas se actualizan en el sentir como un “sistema de notas”. Toda cosa real es sistemática, no es que las cosas estén sostenidas por algún soporte substancial, sino que aprehendemos cualquiera cosa como un “conjunto” de notas de distinto tipo, pero

“sentidas” unitariamente. Estas notas diferentes no son un mero conjunto, sino que “de suyo” constituyen una “unidad”, una unidad de notas “clausurada”. Aprehendemos las cosas como una “constelación unitaria y clausurada”. No siento la nota 1, 2, 3, etc., de la cosa, sino que su unidad la siento como “suya”. Cada nota es “nota de”, es decir, cada nota es lo que es en su conexión con todas las demás. A esto lo llama Zubiri “constructo”. Entonces, cada cosa es un constructo unitario y clausurado de notas, es un “estado constructo”, y esto

es lo que se llama “sistema”. Ahora bien, Zubiri señala que el conjunto de notas, el sistema, cuenta con propiedades propias y diferentes, más que la simple suma de las notas que lo constituyen. Esto se debe a que cuando se configura un sistema, éste es irreductible a sus notas, configurándose una unidad nueva que es irreductible a sus elementos. Sin embargo, es necesario puntualizar que según Zubiri, cada nota tiene una posición determinada en el sistema, que a su vez repercute en todas las demás.

Retomando la consideración fenomenológica sobre la sociedad, el sistema de hábitos sociales está interrelacionado posicionalmente, y su unidad sería la interioridad del sistema. La unidad sistemática es la “interioridad” (*intus*), manifiesta en las notas del sistema, que su vez son la cara hacia afuera (*ex*) del sistema y por tanto su ex-tracto o “estructura”. La unidad primaria del sistema social hace que cada una de las hábitos sociales tenga una posición y función particular, pero interrelacionada. Así las hábitos sociales son la forma de manifestarse el sistema social, su estructura. Decíamos que las hábitos sociales están fijadas y orientadas por los demás, pero ahora podemos agregar que al mismo tiempo, la unidad sistemática va determinando cada una de las hábitos sociales del sistema. Por tanto, la intervención de los otros determina hábitos sociales, que a su vez constituyen el sistema social, y el sistema social determina la intervención de los otros, que a su vez determina hábitos sociales. De esta manera de mirar la sociedad, se puede elaborar una teoría de cómo se determina la intervención de los demás que constituye hábitos sociales y por ende el sistema social, pero también cómo la unidad sistemática social constituye hábitos sociales.

Así pues, en la unidad sistemática cada una de las hábitos interactúa con las demás. El sistema por tanto es dinámico,

no es estático. Según su posición, cada hábito repercute sobre las otras sin que el sistema se desestabilice, pues cada nota es “constitucional” al sistema. Sin embargo, el sistema puede transformarse, si las notas que son “constitutivas” al sistema se modifican, transformándolo en otro sistema habitual. En este sentido, para Zubiri todo sistema tiene una estructura cíclica, pero abierta, no clausurada. Así las notas, viéndolas ahora como subsistemas, avientan fuera de sí hacia las demás, y por eso se relacionan con otros sistemas. Todo sistema es subsistema dentro del cosmos. Por tanto, todos los sistemas, aunque cíclicamente clausurados son abiertos, remiten a otro sistema, son “complejos”.

Para Zubiri, los sistemas en su sucesiva variación, pueden ir llegando a una diferenciación progresiva de las hábitos sociales, de tal manera que a mayor diferenciación se van sistematizando entre ellas grupos de hábitos configurando sistemas habituales. De aquí, que aparezca en el proceso de diferenciación sistemática hábitos “técnicas”, “económicas”, “educativas”, “políticas”, “culturales”. Cada hábito social, entonces, puede ir adquiriendo una sistematización propia de habérselas con las cosas. Por tanto, el sistema adquiere “propiedades” sistemáticas nuevas, que no son como ya vimos simple suma de las notas que pertenecen al sistema. La “técnica” correspondería a la sistematización de la forma de organizar el trato humano con las cosas públicas. La “producción” con el modo de producir las cosas. La “distribución”, a la forma de determinar el acceso o no a las cosas. Las propiedades “técnicas productivas y distributivas” constituyen a su vez el sistema de hábitos que podría llamarse “económicas”. La propiedad de poder intervenir en el accionar de los demás se puede llamar “política”. La sistematización de los esquemas conceptuales como medio para

la intelección de todo, es decir, de los “contenidos tópicos”, lugares para la intelección de las cosas, podemos llamarlo en sentido general “ideología”. La realidad expresa de los demás, quedando impresa en mis acciones, determina manera de conducirnos, de *educere*, puede producir una propiedad del sistema llamada “educación”.

Finalmente vale concluir señalando, que para Zubiri, las notas de la sociedad la constituyen las hábitos de los individuos. El individuo está integrado al sistema social a través de un momento de su individualidad, es decir, de las hábitos, del modo de habérsela con las cosas. Sin embargo, frente a ellas es posible afirmar “yo soy mi propia realidad”, porque la persona es esencia abierta.

Aportes zubirianos a la Psicología Social

El planteamiento filosófico sobre la sociedad de Xavier Zubiri me parece especialmente fecundo para la Psicología Social, pues versa sobre la relación entre individuo y sociedad, objeto de estudio central para esta disciplina, que en definitiva se juega en la “acción”.

La concepción de la sociedad zubiriana fundada en la “acción” es particularmente relevante para la Psicología Social. En la acción del agente los otros están presentes, entreverados en las cosas que mediante su acción dejan a mi alcance, las cuales serán instancias y recursos de la acción. Mi acción, pues, está intervenida y determinada por las acciones de los otros. Esta constatación zubiriana, me parece fundamental en la Psicología Social que debería centrar su

atención no sólo en la acción de carácter ideológico como diría Martín Baró, sino en las maneras como esta intervención de los otros en mi acción posibilita diversos tipos de realidades sociales. Por ejemplo, en los estudios sobre la violencia, esta perspectiva me parece indispensable, ya que permitirá ir más allá de la mera descripción del hecho violento, destacando los diversos elementos que lo componen por las cosas que los otros, mediante su acción dejan a mi alcance o no. Para el caso, podemos pensar en la falta de oportunidades legítimas de acceso a la riqueza generadora de condiciones de pobreza extrema, junto con el acceso, cada vez más fácil, a un arma de fuego vía mercado negro y al negocio del narcotráfico que es muy rentable. Esto podría explicar la explosión de violencia que hay en nuestro país, que podría ser estudiada más complejamente.

Otro de los aportes centrales de esta perspectiva filosófica, es su consideración de la sociedad como un “sistema de hábitos sociales” que también podría ser muy fecunda para la Psicología Social. Estudiar estos modos de habérselas con las cosas, que fijan y orientan patrones sentimentales y de respuesta, clausurando y determinado un sentido a la acción, puede dar mucho de sí como perspectiva de investigación psicosocial. Es decir, indagar cómo se da la intervención de los demás que constituye hábitos sociales, pero también la unidad sistemática que constituye hábitos sociales en un contexto específico (religioso, familiar, mediático, político, cultural, generacional, etc.) pueden ser vetas de oro.

Saber más:
<http://www.zubiri.net/vidaobra.html>

FILOSOFÍA Y CONFLICTO. PENSAR UNA PEDAGOGÍA PARA LA PAZ

Jaime Torres Guillén*

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

Resumen: El trabajo es una breve reflexión sobre el conflicto y la manera como la filosofía podría abonar a la comprensión y solución del mismo. Se parte de dos principios, a saber: entender el conflicto como forma de interacción social u oportunidades para crear nuevas formas de convivencia; y abordar la reconciliación como exigencia de la superación de regímenes o sistemas injustos, reparación de daños y verdad histórica. Además, se sugiere que la aportación de la filosofía a la paz, pasaría por el diálogo que ésta establece con las investigaciones empíricas, las diferentes culturas, las experiencias de las víctimas, sobre todo de sus conocimientos y respuestas a la violencia. La tarea de la filosofía ante este escenario se presenta como la de un vigía, un mediador e intérprete de estos saberes y los hechos de violencia.

Palabras clave: Paz, filosofía, conflicto, pedagogía, reconciliación.

Introducción

En los viejos trabajos publicados en 1904 en el *American Journal of Sociology*, Georg Simmel llegó a decir que el conflicto era una forma de socialización. Lo problemático del conflicto, afirmaba Simmel, no radica en su relevancia en cuanto a que genera o modifica comunidades de intereses u organizaciones, sino si es en sí mismo una forma de socialización.¹ Por lógica, si toda interacción humana implica socialización, el conflicto debe de ser una de ellas. “El conflicto representa el elemento positivo

por cuanto teje, desde la negatividad, una unidad que sólo conceptualmente, pero no en los hechos, es disyuntiva”.²

Esto tendrá sentido en la medida en que se comprenda que el conflicto no es una especie de efecto de la irracionalidad humana, sino que tiene su base en la pluralidad y la contingencia de la vida. La ilusión platónica de la *República* supuso lo primero: toda la vida humana es irreductible a un orden universal y necesario, por lo que cualquier mal es fruto de la ignorancia.³ Sin embargo, “el hecho de que la pluralidad de formas de vida e identi-

1. SIMMEL, GEORG; *El conflicto. Sociología del antagonismo*, Sequitur, Madrid, 2010, p. 17.

2. *Ibid.* p. 18.

3. SERRANO GÓMEZ, ENRIQUE, *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt: la definición de lo político*, Editorial Universidad de Antioquia/Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia, Medellín 2002, p. 161.

“LA SOCIEDAD SE CONSTITUYE ENTRE LAS TENDENCIAS UNITARIAS Y LAS DISGREGADORAS. ARMONÍA Y DISONANCIA, COOPERACIÓN Y LUCHA, SIMPATÍA Y ANTIPATÍA CONFIGURAN LAS SOCIEDADES.”

dades sea contingente significa que el antagonismo de intereses, el politeísmo de los valores y el conflicto que de ellos se deriva, no son resultado de la irracionalidad e ignorancia de los hombres, sino una consecuencia

de la pluralidad y la contingencia que definen el mundo humano”.⁴

Desde este enfoque bien se podría decir que es un hecho que en parte, la unidad social proviene de lo divergente. La sociedad se constituye entre las tendencias unitarias y las disgregadoras. Armonía y disonancia, cooperación y lucha, simpatía y antipatía configuran las sociedades.⁵ Lo que se desprende de esto es que la oposición forma parte de la relación y “aunque el antagonismo por sí solo no constituye una socialización, no es menos cierto que (salvo en casos marginales) es un elemento sociológico de los procesos de socialización y que su función puede crecer hasta el infinito, es decir, hasta excluir todos los factores de unidad”.⁶ En la esclavitud o servilismo, los conquistados odian al conquistador, pero al evitar la muerte de los sometidos surge una relación sociológica que atenúa la enemistad, esto es, aunque la enemistad es extrema, la relación es divergente y armoniosa al mismo tiempo al crearse intereses de los actores en el terreno social. De esta manera la vida continúa.

Para Simmel existe en el hombre una pulsión formal de hostilidad simétrica a la necesidad de simpatía. Los seres humanos se pueden amar y odiar por las cosas más baladíes. Simmel cree que “la tremenda facilidad con que se transmite el clima de hostilidad también indica que se trata de un sentimiento primario”.⁷ Al presentarse los humanos como seres de diferenciación, cuando el sentimiento de hostilidad aparece, turba la consciencia más profunda ya sea en las familias, clanes, grupos afines, matrimonios o sociedades enteras.

Ahora bien, por lo regular el conflicto es visto de manera negativa, esto es, como lucha, pugna, diferencia u oposición irremediables. Es común que quienes se enfrentan en un conflicto perciben que sus prerrogativas particulares son irreductibles. Pero pensándolo bien, se puede atender el tema del conflicto desde una óptica distinta. Siguiendo a Simmel, una reflexión sobre los conflictos podría tomar el caso de manera positiva, esto es, entender el conflicto como formas de interacción social u oportunidades para crear nuevas formas de convivencia.

En este sentido, el conflicto depende de cómo se le conciba y cómo intente ser resuelto. Si se le entiende de manera negativa, los medios para resolverlo tienden por lo regular a ser violentos porque se sugiere eliminarlo, al tratar a éste como una contingencia, error, o irracionalidad. Contrario a ello, la concepción positiva del conflicto supone que habría que aprender a vivir en él, pero usando medios pacíficos para su mediación.⁸ En otras palabras, el conflicto se sabe humano, se le reconoce y atiende de manera creativa para integrarlo

4. *Ibid.*

5. Georg Simmel, *op. cit.*, p. 19.

6. *Ibid.* p. 25.

7. *Ibid.* p. 30.

8. PARÍS ALBERT, SONIA; *Filosofía de los conflictos. Una teoría para su transformación pacífica*, Icaria/Antrazyt, Barcelona, 2009, p. 24.

en la vida humana sin que se desborden las expresiones violentas que lo podrían caracterizar.

Tiene razón Sonia París Albert cuando expresa que la comprensión del conflicto como parte de la vida humana y su transformación pacífica:

[...] produce cambios personales físicos y emocionales; causa cambios en las relaciones al enfatizar la afectividad y la interdependencia; transforma las estructuras del conflicto; y promueve nuevas actitudes que dan lugar a cambios culturales [...] en definitiva, transformar un conflicto por medios pacíficos supone reconstruir sus energías positivas; crear una atmósfera óptima para el diálogo y la comunicación; describir su naturaleza desde todas sus perspectivas; comprender las razones por las que las otras personas tiene esa actitud; analizar las causas, las necesidades y qué intereses no son satisfechos; buscar acuerdos siguiendo criterios de igualdad; pensar otras formas alternativas favorables a la satisfacción de necesidades y planificar actos que lleven a la consecución de los fines comunes.⁹

Es decir, vistas así las cosas, el mundo deja de verse como un ente cerrado y las ideologías, las comprensiones totales de mundo o las maneras personales y privadas de actuar en el mundo, no representan en sí mismas un peligro para la cohesión social. Al integrarlas e incluirlas en el

diálogo con autolimitación y disposición al aprendizaje, aparece la idea de que otro mundo es posible transformando el actual por medios pacíficos.

En filosofía, las éticas del discurso (Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, Adela Cortina) han reflexionado a este propósito apelando a la necesidad de resolver los conflictos humanos mediante el diálogo. Han reparado en el tema de la inclusión y el aspecto público del diálogo, en la igualdad en el ejercicio de las facultades de comunicación y en el desplazamiento de la coacción para dialogar.¹⁰

Por su parte, también las diversas teorías del conflicto,¹¹ en su gran mayoría plantean la negociación y la mediación como bases fundamentales para reconciliación entre las partes que se disputan algún asunto. Se sitúa el problema, los actores implicados, se clarifican sus intereses y se crean opciones de solución. Pero quizás lo más importante para hacer posible las metodologías para la paz, es el percibir a los conflictos de manera positiva, apelar al diálogo y la política como uso del poder concertado, manteniendo las relaciones intersubjetivas con un ánimo de invención y descubrimiento.

La tarea de la filosofía en la paz

Fue Edmund Husserl quien afirmó que el filósofo debía ser un funcionario de la humanidad, por lo que siempre existiría un compromiso público de la filosofía con los problemas cotidianos.¹² Sobre todo con la obligación de demandar las razones por las

Georg Simmel: (Berlín, 1858 - Estrasburgo, Francia, 1918) Filósofo y sociólogo alemán. Contribuyó decisivamente a la consolidación de la sociología como ciencia en Alemania (Sociología, 1908) y trazó las líneas maestras de una metodología sociológica, aislando las formas generales y recurrentes de la interacción social a escala política, económica y estética. Prestó especial atención al problema de la autoridad y la obediencia en su *Filosofía del dinero* (1900) y diagnosticó la especialización y despersonalización de las relaciones sociales en el contexto de una economía monetarista.

9. *Ibid.* p. 45.

10. Cfr. TORRES GUILLÉN, JAIME; "La acción comunicativa: autolimitación y disposición al aprendizaje en las sociedades post-seculares", en Revista *Estudios sociales*, Universidad de Guadalajara, Número 6, 2010. Del mismo autor: "Reflexiones contextualizadas sobre la ética del espacio público en América Latina", en Carlos Mendoza (Coord.), *El espacio público y la Ciudad de Dios: un problema interdisciplinario*, Colección: Fe y Cultura, Universidad Iberoamericana, México, 2011, pp. 135-194.

11. Cfr. PARÍS ALBERT, SONIA; *op. cit.* pp. 33-35.

12. MARTÍNEZ GUZMÁN, VICENT; *Filosofía para hacer las paces*, Icaria/Antrazyt, Barcelona, 2001, p. 22.

Johan Vincent Galtung: nació en Oslo, la capital de Noruega, en 1930. Es sociólogo y matemático, de formación; científico social, de ejercicio intelectual; y ciudadano del mundo, de vocación y compromiso político. Galtung cultiva y labora su sociología de la paz, el desarrollo, la política y la cultura, su epistemología taoísta, y su ética gandhiana y budista, a partir de estas experiencias y se proyecta al mundo entero. Es el creador de la perspectiva y la metodología de la "Investigación sobre la Paz" (Peace Research).

que se actúa y la indagación de alternativas de hacer la vida. Pero es justo reconocer que en lo que concierne al tema de la paz, las ciencias empíricas han acumulado un saber insospechado. La filosofía para la paz¹³ y yo diría toda filosofía, debe aprender de las investigaciones empíricas y de las experiencias y hechos de quien padece la realidad de la guerra y la violencia en este caso. También aprender de otras culturas, de sus conocimientos y respuestas a la violencia. Vistas así las cosas, la tarea de la filosofía ante este escenario se presenta como la de un vigía, un mediador e intérprete de estos saberes y los hechos.

Es de sobra conocido en la academia que "las ciencias empíricas ya tienen una labor reconstructiva fundamentada en el saber preteórico de sujetos competentes en el juicio, la acción y el habla y en los sistemas de saber cultural tradicionales".¹⁴ En lo que respecta al tema de los conflictos, al partir de la vida concreta de los involucrados en determinada realidad violenta, las investigaciones empíricas reconstruyen los hechos para dar razón de los mismos y propiciar rutas de solución. Quizás la filosofía podría incluirse como una disciplina que postule moderadamente una teoría de la racionalidad que tome en cuenta la pragmática, el lenguaje, la moral y la psicología de los implicados.

No tanto para que sea, de manera inmediata una normativa de las competencias

de los seres humanos para hacer las paces, sino primero para alentar a conocer los elementos más básicos que subyacen en la vida de las personas (en sus sentimientos, deseos, sufrimientos, razones, agravios, estima) y así pensar la normativa que tendría como base una racionalidad comunicativa. Digamos que el proceso para pensar la paz como tarea filosófica, pasaría por una teoría crítica, una filosofía de la liberación y una teoría de la educación para la paz. La primera en cuanto a que al lado de las ciencias empíricas, dé razón del nivel psicológico y social de los actores para transitar de un estado conflictivo a un estado pacífico; la segunda para pensar siempre desde el horizonte de la dignidad negada de la víctima, del oprimido o excluido;¹⁵ y la tercera para estar atentos a la transmisión de los contenidos éticos y de valor más apremiantes para comprender y hacer la paz. Todo esto constituiría un esquema básico de pedagogía para la paz.

La diferencia de esta pedagogía con respecto a las éticas del discurso, radica en que a mi manera de ver, la racionalidad comunicativa no es el punto de partida, sino el punto de llegada. Con ello se podría decir entonces que una de las tareas "del filósofo para la paz es reconstruir el marco conceptual en el que de acuerdo con la capacidad de hacer filosofía moral de todo ser humano, se inserta la idea de paz. Esta

13. Es cierto que Erasmo de Rotterdam e I. Kant reflexionaron sobre la paz desde la filosofía, pero en realidad en esta disciplina es muy poco lo que se ha dicho sobre el tópico. Puede consultarse: SCHELER, MAX; *La idea de paz y el pacifismo*, Ediciones Populares Argentinas, 1955; GALLIE, W.B., *Filósofos de la guerra y la paz*, F.C.E., 1983.

14. MARTÍNEZ GUZMÁN, VICENT; *op. cit.*, p. 23.

15. Esta razón ético-crítica de la Filosofía de la liberación, es un momento más desarrollado de la racionalidad humana presentada en otras éticas porque asume de entrada, la "razón material (porque la supone afirmativamente para descubrir la dignidad del sujeto y la imposibilidad de la reproducción de la vida de la víctima), la formal (porque también la supone en el advertir la exclusión de la víctima de la posibilidad de argumentar en su propia defensa) y la de factibilidad (porque interpreta las mediaciones factibles del sistema de eticidad vigente como maquinaciones "no-eficaces" para la vida, ya que producen en algún nivel la muerte de las víctimas)". Cfr. DUSSEL, ENRIQUE; *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta /Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa / Universidad Nacional Autónoma de México, Madrid, p. 299. También habría que decir que una filosofía para la paz no debe ser neutral, ni objetiva, la filosofía tiene un compromiso público con los más pobres y las víctimas de la violencia. De lo que se trata es de construir la paz, no conocer lo que no es la paz.

reconstrucción tiene una vertiente empírica y una trascendental”.¹⁶ La trascendental tiene que ver con la exigencia racional, según Vicent Martínez Guzmán, de tratarnos unos a otros como humanos, en igualdad y respeto. Es un horizonte normativo que exige la justicia y la paz mediante un dispositivo racional, comunicable y válido para todo ser humano. Es una publicidad fruto del pacto entre ciudadanos libres.¹⁷

Sin embargo, previo a esta perspectiva de potenciales normativos, hace falta un enfoque empírico¹⁸ y filosófico que nos prevenga de los alcances y límites que los actores tienen en sus sentimientos, deseos, sufrimientos, razones, agravios, estima y horizonte de vida, con respecto a la construcción de la paz. Una epistemología de la paz que se empata con la filosofía de la liberación en el sentido que no es neutral ni objetiva, sino que se compromete públicamente con los más pobres y las víctimas de la violencia. Saber de la paz implica construirla, no sólo arrojar datos sobre ésta.

En todo esto, hace falta también tomar en cuenta los estudios para la paz. Los estudios sobre la paz datan por lo menos de 1930. La perspectiva inició con estudios científicos sobre la guerra, la acción humanitaria en los conflictos y la neutralidad de la ciencia en ellos. Quizás fueron los estudios de Johan Galtung en 1959 los que cambiaron la mirada sobre los estudios para la paz desde un enfoque de cooperación y desarrollo. Para los años ochenta los

movimientos sociales contra la carrera armamentista pusieron la pauta. El tema del desarme, las hambrunas y los refugiados de guerra se convirtió en el tema para la paz.¹⁹

Johan Galtung, ese gran estudioso de la paz, alguna vez dijo que era raro que la humanidad no haya resultado peor de lo que es. De su

pesimismo teórico sobre el hombre emergieron grandes ideas para mediatizar los conflictos. Un principio básico de Galtung sobre la paz es que toda reconciliación exige la resolución del conflicto, esto es, superación de regímenes o sistemas injustos, reparación de daños y verdad histórica. Esta es la parte de la epistemología de la paz.

Promover la paz requiere entonces una epistemología con valores, política y no positivista. Comparte elementos de toda ciencia pero se caracteriza por su no neutralidad, por la toma de partido por lo que es bueno, justo, correcto y se obliga a dar razones de porqué y cómo. Se parte de los datos y la teoría hacia los valores como los derechos humanos, equidad, autonomía, integración, solidaridad, participación social, justicia, reconciliación y paz. En realidad el objetivo que se propone en primera instancia es transformar a los actores del conflicto antes que el conflicto mismo. El asunto es que transformado a aquellos, el conflicto trasciende a otra modalidad menos violenta.

En este sentido el investigador de la paz debe buscar causas, condiciones y contextos en varios ámbitos: de la naturaleza,

“PROMOVER LA PAZ REQUIERE ENTONCES UNA EPISTEMOLOGÍA CON VALORES, POLÍTICA Y NO POSITIVISTA.”

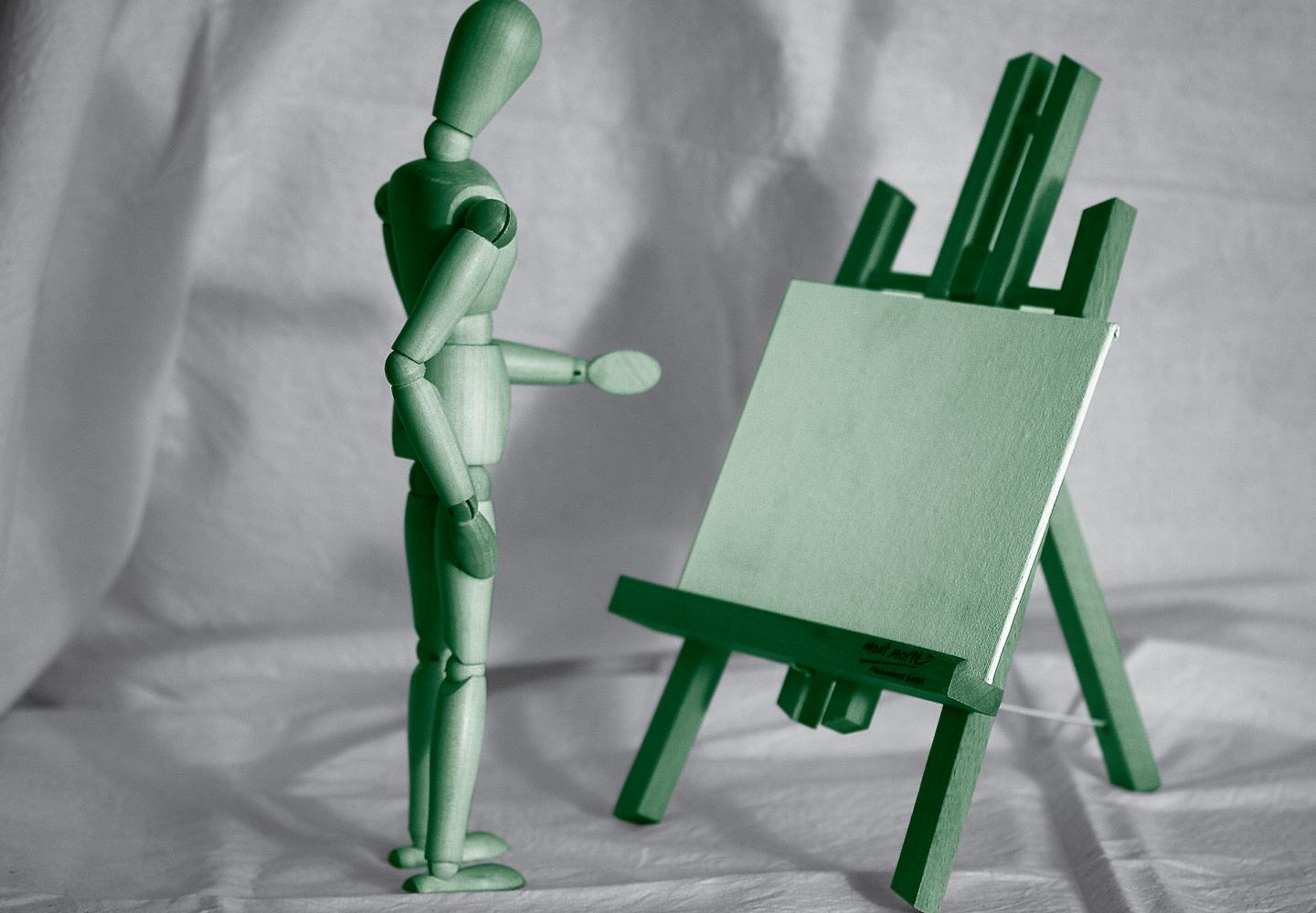
Más en:
<http://www.biografiasyvidas.com/biografia/s/simmel.htm>

16. MARTÍNEZ GUZMÁN, VICENT; *Filosofía para hacer las paces*, op. cit., p. 40.

17. *Ibid.* p. 44.

18. Cfr. CANTE, FREDDY Y ORTIZ, LUISA (Compiladores); *Umbrales de reconciliación, perspectivas de acción política no violenta*, Universidad del Rosario/CEPI, Colombia, 2006.

19. Cfr. MARTÍNEZ GUZMÁN, VICENT; *Filosofía para hacer las paces*, op. cit., pp. 61-70.



humano, social, del mundo, del tiempo, de la cultura.²⁰ Es un reto transdisciplinar, teórico y práctico. Se debe mirar la violencia no sólo desde quien la reciben sino desde quien la produce. Puede ser violencia directa, estructural o cultural. La epistemología de la paz debe mirar a varios lados.

Por otro lado, como “el trabajo para la paz es trabajo para reducir la violencia por medios pacíficos”,²¹ la educación aquí juega un papel crucial. En una educación para la paz se aprende a ubicar el conflicto y a los actores. Se comprende el núcleo de la discordia. Datos y teoría se cruzan para tener una mejor precepción del fenómeno. Pero los valores hacen el trabajo más efectivo. En realidad por paradójico que pueda

parecer, para intentar solucionar conflictos no se requiere conocimientos eruditos sobre la paz, ni ser una persona pacífica, ni siquiera haber interiorizado intelectualmente los valores de la paz. Se requiere un mínimo de consenso sobre valores.²²

Es verdad que ha corrido bastante tinta acerca de la existencia de la objetividad en los valores. Las respuestas han girado en torno a que los valores comunes determinados en cuanto a consenso racional o necesidades básicas de la especie humana responderían la duda. Pero esto es insuficiente. En ello se requiere además del “desprendernos de nuestros intereses excluyentes de los demás y asumir el punto de vista imparcial, por el que consideremos

20. GALTUNG, JOHAN; *Paz por medios Pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*, Bakeaz/Gernika Gogoratz, Bilbao, 2003, p. 19. Del mismo autor: *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*, Bakeaz/Gernika Gogoratz, Bilbao, 1998.

21. *Ibid.* p. 31.

22. *Ibid.* p. 37.

los intereses propios a cualquier miembro de la asociación”.²³ Aquí entra en juego no sólo el deseo y las razones individuales y particulares de cada quien, sino la capacidad para ponerlas en común e intentar acuerdos mínimos.

Nuestra acción por los valores debe estar motivada por deseos y razones aunque exista siempre el riesgo de fracasar en nuestro intento de universalizar. Pero aun con ese riesgo se debe intentar. Los valores en la política son los que aquí interesan porque pertenecen al ámbito público y tienden a ser comunes. No es que nieguen la individualidad y privacidad de las personas, al contrario, éstas se encuentran integradas en el sujeto colectivo. En política, poder y valor son opuestos pero se necesitan. El poder para legitimarse, el valor para presentarse como la mejor opción. Por ejemplo, para evitar la perversión del poder, el contrapoder pacífico es un valor que podría convertirse en una opción. En él, se trata de neutralizar el deseo de poder por sí mismo. “Implica desprenderse del interés personal en dominar y excluir a los demás, y convertir la propia acción en una afirmación del bien del todo; obliga, en su límite, a renunciar a la voluntad de poder para sí mismo”.²⁴

Así el valor de la paz puede ser universal, sin renunciar a la particularidad de cada quien. De hecho esto da base para aceptar el pluralismo socialmente hablando. Un ejemplo. En 1958 en el estado de Virginia en Estados Unidos se desató el conflicto entre integracionistas y segregacionistas luego de que la Suprema Corte había promulgado 4 años antes, que no había razones para que la gente llamada de color, no asistiera a escuelas públicas al lado de la gente blanca.²⁵ Los segregacionistas se opusieron, pero aunque sus razones públicas no lograron consenso por ilegítimas e ilegales, la solución al conflicto provino de ellos de manera creativa y pacífica: crearon escuelas privadas para evitar que sus hijos se “contaminaran” en las escuelas públicas. Optaron por el valor y no por el poder. Aunque existen todavía segregacionistas que, en su particularidad se les respeta su moral, con el paso del tiempo muchos de ellos entendieron el valor de la pluralidad.

Eso fue lo que hicieron también los zapatistas en Chiapas: construyeron un contrapoder no violento para llevar adelante su lucha por los derechos y cultura indígena. Los *Caracoles*²⁶ y anteriormente los Municipios autónomos fueron la respuesta a la

23. VILLORO, LUIS; *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, El Colegio Nacional/FCE, México, 1997, p. 67.

24. *Ibid.* p. 90.

25. Cfr. GALTUNG, JOHANG; *Transformar y trascender. Una introducción al trabajo de los conflictos*, Montiel y Soriano Editores, México, 2004, P. 68.

26. “El de los caracoles es un proyecto de pueblos-gobierno que se articulan entre sí y que buscan imponer caminos de paz, en todo lo que se pueda, sin desarmar moral o materialmente a los pueblos-gobierno [...] El nuevo planteamiento de los caracoles combina e integra en la práctica ambas lógicas, la de la construcción del poder por redes de pueblos autónomos y la de integración de órganos de poder como autogobiernos de los que luchan por una alternativa dentro del sistema. El planteamiento hace suyos elementos antisistémicos en que la creación de municipios autónomos rebeldes empieza por fortalecer la capacidad de resistencia de los pueblos y su capacidad de creación de un sistema alternativo. Ambas políticas -la de la construcción y la de integración del poder- son indispensables para una política de resistencia y de creación de comunidades y redes de comunidades que hagan del fortalecimiento de la democracia, de la dignidad y de la autonomía la base de cualquier proyecto de lucha. Los caracoles corresponden a un nuevo estilo de ejercer el poder de comunidades entramadas en la resistencia y para la resistencia, en que sus comandantes se someten a las comunidades para construir y aplicar las líneas de lucha y organización, sin que por eso dejen de decir “su palabra” ni unos ni otras, pero siempre con respeto a la autonomía y dignidad de personas y pueblos [...]”. Cfr. GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO; “Los caracoles zapatistas. Redes de resistencia y autonomía (Ensayo de interpretación)” en *La jornada*, 11 de septiembre de 2003.

negativa gubernamental de reconocer sus derechos constitucionalmente. También eligieron el valor al poder. Aquí también se espera que con el tiempo se les dé la razón en el sentido de que los indígenas merecen también respeto, justicia, democracia y paz con dignidad.

En ambos casos, controvertidos porque generan simpatía y rechazo, se privilegió una ética que valoró la paz sin renunciar a sus prerrogativas morales. En este sentido “la postura ética sólo puede mantenerse si el orden de valores proyectado opera como una idea regulativa de la acción política. Que nunca puede cumplirse cabalmente, que no se agota en ninguna situación”.²⁷

Una voluntad ética, en política, postula valores objetivos cuya realización constituiría un bien común, más allá de los bienes específicos de cada grupo. Proyecta así una sociedad otra, que debe ser construida. Prescribe normas generales que responden a esos valores y rebasan, por ende, las reglas de la moralidad social existente. No puede conformarse con lo que es, puesto que ninguna realidad social cumple cabalmente con el valor. Se funda en una racionalidad valorativa, siempre incierta, que justifica un conocimiento personal de lo realmente valioso.²⁸

El ejercicio filosófico que se requiere para ello es altamente intersubjetivo, bajo premisas explícitas de lo que se desea por cada actor. El objetivo es lograr mejores condiciones de vida, disminución de la violencia y el sufrimiento que se produce por el conflicto. Tal vez el conflicto no logre erradicarse por completo, pero se nombra, se comprende, se toma nota de él y se actúa para evitar que se intensifique.

Consideraciones finales

Solucionar conflictos requiere de creatividad, de no deshacer el conflicto sino transformarlo transformando a los actores. Como decía Gandhi, no hay caminos para la paz, la paz es el camino. También se requiere paciencia y mediar la frustración con inteligencia, solidaridad y fraternidad. El modelo de la no violencia ha tenido sus éxitos: el caso de Martin Luther King Jr. en el sur de los Estados Unidos; el movimiento del “poder popular” en Filipinas que consiguió derrocar al dictador Ferdinand Marcos en 1986; el fin del *apartheid* en Sudáfrica; en América Latina las Madres de la Plaza de Mayo y las protestas prodemocracia en Chile.

Desde luego también ha tenido sus derrotas. Por ejemplo Hungría 1956, Checoslovaquia 1968, las protestas en la plaza de Tian’anmen en China y las campañas en el Tíbet o en Birmania. O pendientes como los zapatistas en México que aunque lograron limitar la violencia, el conflicto está latente debido a que no se han reconocido los acuerdos firmados por el gobierno de México en 1996.

Las propuestas de los Estudios para la paz, la Cultura de paz que ha abanderado Johan Galtung son una buena inspiración. Hay que buscar e intentar todos los medios pensados y posibles: la reconciliación, el perdón y la memoria, la reparación de daños, los enfoques judiciales, la comisiones de la verdad, la reconstrucción conjunta. Todo lo que pueda en gran medida construir una pedagogía para la paz. También, teóricamente hablando, filósofos, pacifistas, religiosos, científicos pueden abonar a la paz.

Visita la página <http://www.cufp.uji.es/espanol/Sobre%20Catedra/index.htm> de La Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz. Dicha cátedra ha sido creada por la Universitat Jaume I, la Fundación Caja Castellón-Bancaja, como parte de su obra social, y la UNESCO en Octubre de 1999. La Cátedra constituye el reconocimiento por parte de la UNESCO del compromiso de estas dos instituciones (UJI y Fundación Caja Castellón-Bancaja) con los valores de paz, igualdad y reconocimiento de la diversidad cultural a través de un trabajo constante en la construcción y difusión de una cultura para la paz.

27. VILLORO, LUIS; *op. cit.*, p. 245.

28. *Ibid.* p. 246.



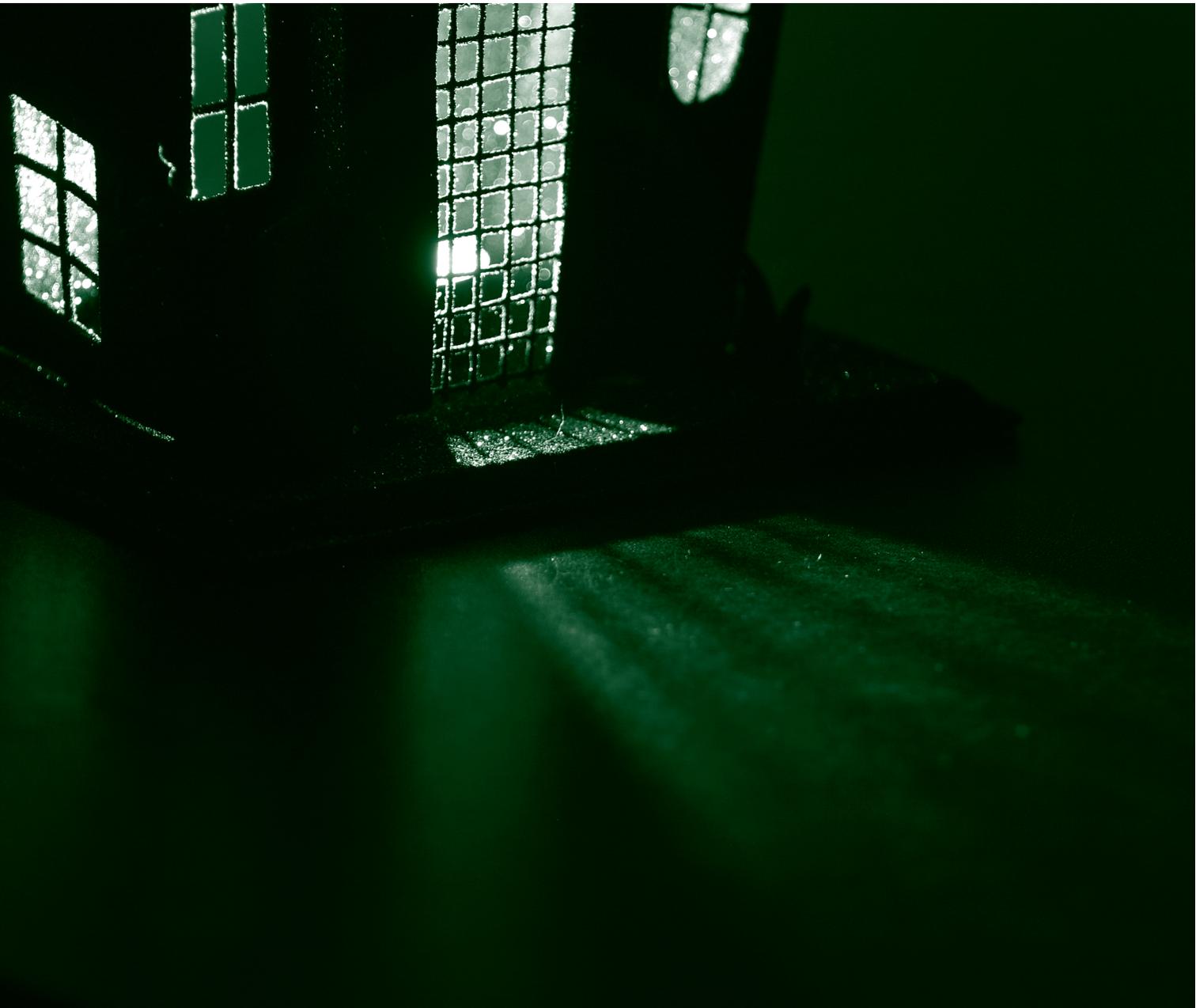
En la solución a los conflictos personales Freud sigue inspirando; en las contradicciones o asimetrías que generan las relaciones sociales, la noción de reconocimiento de Hegel ha sido retomada para comprender la base de los agravios entre humanos; la compasión cristiana que invita a ponerse en los “zapatos del otro” es una buena base para la justicia; tener presente el impacto que tiene en los conflictos sociales la estructura económica y política de una sociedad fue una idea genial de Marx; el trascender la tradición judicial occidental para la resolución de conflictos, a través la verdad y la reconciliación es una herencia de Mandela; y por supuesto, la no violencia de Gandhi representa el caso más ejemplar para el tema de la pedagogía de la paz.²⁹

Como bien decía Paulo Freire, a propósito de una pedagogía para la paz: tenemos el derecho y el deber de cambiar el mundo: “si nuestra opción es progresista, si estamos a favor de la vida y no de la muerte, de la equidad y no de la injusticia, del derecho y no de la arbitrariedad, de la convivencia con el diferente y no de su negación, no tenemos otro camino que vivir plenamente nuestra opción, encarnarla, disminuyendo así la distancia entre lo que hicimos y lo que hacemos”.³⁰ Entonces, hablemos sin descanso de la paz.

Más en: <http://www.ua.es/es/presentacion/doctores/galtung/biografia.htm>

29. “La transcendencia positiva de Gandhi, su no-violencia, combina la desobediencia civil y la no-cooperación con lo ilegítimo y al mismo tiempo la protección a los seres humanos, lo legítimo también con los adversarios. Ejemplo: se rehusó a cooperar con los ingleses como colonialistas pero al mismo tiempo los contactaba como seres humanos afuera de sus trabajos, como civiles, como terceras personas. Boicoteó los textiles ingleses y al mismo tiempo recolectó dinero para que las familias de los mercaderes no sufrieran. En otras palabras, tanto una resistencia clara contra las estructuras opresivas y explotadoras, sin algo de violencia que pudiera insultar las necesidades humanas básicas, como el apoyo positivo a las necesidades legítimas de la otra parte como seres humanos. El ser humano en la otra parte siempre tiene que sentirse a salvo. Todo lo humano que es legítimo tiene un amigo en Gandhi”. Cfr. Johang Galtung, *Transformar y trascender*, op. cit. pp.192-193.

30. FREIRE, PAULO; *Pedagogía de la indignación*, Morata, Madrid, 2001, p. 78.



KANT FRENTE AL FENÓMENO DEL MILITARISMO

José Alejandro Fuerte*

* Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara. Ha colaborado en distintas instituciones educativas en la enseñanza de la filosofía: Instituto de Filosofía, ITESO, UNIVA. También ha impartido cursos con temáticas diversas: Seminario de Aristóteles, Seminario de Kant, Seminario de Hegel, Seminario de Heidegger, Lógica, Historia de la Filosofía Moderna, entre otras.

Resumen: En este artículo se abordan los fenómenos de la guerra y del militarismo desde la perspectiva de la filosofía crítica de Immanuel Kant (1724-1804). Se parte de la necesidad de presentar la filosofía práctica de Kant y de su aplicación a fenómenos humanos como la agresión actual o potencial entre los Estados. Asimismo, se establece la libertad como principio formal de la ética y se entiende a la libertad como la facultad de la voluntad para obrar conforme al bien o conforme al mal. A la luz de fenómenos contemporáneos como los campos de concentración de Auschwitz, se formulan una serie de objeciones en torno a la visión progresista del hombre y de la historia. Esto nos coloca en la necesidad de pensar el *fenómeno del mal* como ejercicio de la propia libertad del hombre en el campo de la moral y de la historia.

Palabras claves: razón práctica, ética, libertad, militarismo, guerra, paz, imperativo categórico, teleología, historia, confederación de naciones, principio regulativo.

Introducción

En la historia de la filosofía Kant representa el filósofo cuyo sistema se puede denominar como «crítico». Cualquier estudiante o lector de filosofía, sabe que Kant es el autor de tres obras «críticas»: *Crítica de la Razón Pura*, *Crítica de la Razón Práctica* y *Crítica del Juicio*. Enfocar el fenómeno del militarismo y de la guerra en Kant nos obliga a indicar el lugar en que se inserta este tema en el sistema crítico de Kant. La guerra y el militarismo serán enfocados desde los criterios establecidos por Kant en el

ámbito de la *Razón Práctica*, entendiendo tal expresión en un sentido amplio. Es decir, hablar de Kant y su posición frente al militarismo equivale a *precisar el lugar de la guerra en el ámbito de la filosofía práctica* del filósofo de Königsberg.

Con la expresión «filosofía práctica» se designa a las siguientes áreas de la filosofía kantiana: la ética, la filosofía de la historia, la filosofía política y la filosofía del derecho. En consecuencia, el fenómeno de la guerra será enfocado, en mayor o menor grado, desde estos campos temáticos. Así, esta exposición tiene como objetivo dar respuesta a las siguientes preguntas: ¿cuál

es la posición de Kant ante el fenómeno de la guerra? ¿En qué consiste adoptar una postura criticista ante los fenómenos de la guerra y el militarismo?

Para dar respuesta a estas preguntas es necesario develar los *supuestos éticos* en los que se sustenta la posición crítica de Kant ante el fenómeno de la guerra. Hay que añadir que Kant enfoca el fenómeno de la guerra y del militarismo en el texto *Hacia la paz perpetua* –mismo que comentaremos tras hacer un breve rodeo en torno a la «filosofía práctica» de Kant-.

La ética

Para desarrollar el presente trabajo, es conveniente iniciar con la segunda crítica: la de la «Razón Práctica», ya que para entender la posición

de Kant frente al militarismo y la guerra, es necesario explicar su concepción ética y la *idea del hombre* que le es inherente.

Kant parte del supuesto de que la voluntad puede ser movida por la razón: “La crítica de la razón práctica tiene en general la obligación de disuadir a la razón empíricamente condicionada de la pretensión de suministrar, ella sola, el fundamento exclusivo para determinar la voluntad”¹. Es decir, dado que el hombre es un sujeto racional, puede orientar sus actos morales guiados no por algún contenido determinado, sino

por la pura forma del imperativo. Esto equivale a decir que para Kant el motivo de la acción en el campo de la moral es la intención recta, dirigida hacia el bien.

No obstante, el hombre también puede actuar conforme a sus inclinaciones y apetitos, pero en este último caso no puede establecer imperativos incondicionados. Pues si los hombres actúan conforme a las inclinaciones naturales, esto es, guiados por la sensualidad, las emociones y los instintos, entonces, las máximas no pueden ser universalizables, dado que lo que para uno es «bueno», para otro no lo es y así sucesivamente. Así, la ética no puede tener por base un principio hedonista o eudomonista como la búsqueda del placer o de la felicidad. Pues entender el «bien» como la satisfacción del placer o la búsqueda de la felicidad conducen al subjetivismo y al relativismo. En consecuencia, no habría posibilidad para establecer imperativos con validez universal.

Lo puesto en juego dentro de la teoría ética de Kant es la disyunción en torno al carácter libre o determinado de las acciones humanas. Ya en la *Crítica de la Razón Pura* Kant dejó asentado la validez universal del principio de causalidad en la esfera de los fenómenos. Si el principio de causalidad se aplica al ámbito de las acciones humanas, entonces, la libertad es una mera ilusión de la conciencia. Es decir, si el hombre estuviese determinado causalmente, entonces, la razón sería un mero instrumento de sus pasiones, emociones e instintos. Si el hombre estuviese determinado causalmente, entonces, no sería libre. Si el hombre no fuese libre, entonces, no podría ser un agente moral. Pero Kant parte del *factum* moral. En consecuencia, Kant reconstruye las condiciones que hacen posible el carácter ético de la convivencia humana.

“CON LA EXPRESIÓN «FILOSOFÍA PRÁCTICA» SE DESIGNA A LAS SIGUIENTES ÁREAS DE LA FILOSOFÍA KANTIANA: LA ÉTICA, LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA, LA FILOSOFÍA POLÍTICA Y LA FILOSOFÍA DEL DERECHO. EN CONSECUENCIA, EL FENÓMENO DE LA GUERRA SERÁ ENFOCADO, EN MAYOR O MENOR GRADO, DESDE ESTOS CAMPOS TEMÁTICOS.”

ministrador, ella sola, el fundamento exclusivo para determinar la voluntad”¹. Es decir, dado que el hombre es un sujeto racional, puede orientar sus actos morales guiados no por algún contenido determinado, sino

1. KANT, IMMANUEL; *Crítica de la Razón Práctica*, Losada, Buenos Aires, 2003, p.12

De esta manera, la primera condición de posibilidad en el campo de la ética es la *libertad* del ser humano. El punto de partida de la «Filosofía Práctica» es la libertad. *Mediante la libertad, el hombre trasciende la esfera de los fenómenos y está en condiciones de fundar la moral, la política, el derecho y la historia.* Si el hombre es libre y puede mediante su razón guiar las acciones morales de los hombres, entonces, puede establecer imperativos con validez universal. En la *Crítica de la Razón Práctica*, Kant plantea este tipo de imperativos como categóricos y su primera formulación la expresa así: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre como principio de una legislación universal”². Condición de posibilidad para que una máxima pueda valer como universal es ser elaborada y formulada con criterios puramente racionales. Es la búsqueda de la virtud el principio que sirve de base a la ética y es en función del respeto recíproco entre seres racionales que se puede edificar una filosofía práctica.

Dada la posibilidad del respeto recíproco entre los hombres y guiados por la concepción racional del imperativo categórico, Kant nos ilustra en torno a su idea de lo que se debe de hacer en el campo ético: “Actúa de modo que consideres a la humanidad, tanto en tu persona, como en la persona de todos los demás, siempre como fin y nunca como simple medio”³. Esta segunda formulación del imperativo categórico invita a *ver la humanidad en cada uno de los hombres y a tratarlos no como medios, sino como fines en sí mismos.* Es decir, los otros son fines en sí mismos en tanto que son miembros de la especie humana y, en consecuencia, merecen respeto y un trato digno en tanto personas. Pues, el respeto se brinda a las personas y no a las cosas.

En suma, si el hombre es libre, entonces, tiene capacidad de optar por el bien o por el mal, entendidos estos conceptos en una acepción moral.

Filosofía de la historia

Estas consideraciones éticas son llevadas por Kant al campo de la filosofía de la historia, la política y el derecho. Así, dadas las anteriores consideraciones en torno a la ética de Kant: ¿cómo entender el fenómeno de la guerra dentro de su sistema?

Una vez establecida la libertad como condición de posibilidad de la filosofía práctica en general, es pertinente enfocar su filosofía de la historia y la manera peculiar de enfocar el *progreso* histórico a partir de la «insociable sociabilidad» del ser humano.

En su *Filosofía de la Historia* señala Kant lo siguiente: “Hay que confesar que los mayores males que pesan sobre los pueblos civilizados se derivan de la *guerra* y no tanto de la que transcurre o transcurrió, cuanto de ese *rearme* incesante y siempre creciente para la próxima. A esto se aplican todas las fuerzas del Estado, todos los frutos de su cultura, que podrían emplearse mejor para procurar una cultura mayor [...]”⁴. Si atendemos la anterior cita, entonces, observamos dos aspectos medulares, a saber: por una parte, Kant no habla de la guerra en tanto estado actual, sino que acentúa su aspecto *potencial*, es decir, la disponibilidad de los Estados para hacer la guerra, así como de la creciente militarización como un signo del «estado de guerra» permanente entre los Estados. Por otra parte, Kant subraya que los recursos que el Estado dirige a la guerra podrían emplearse de otra manera, por ejemplo: en la educación y la cultura.

Immanuel Kant fue un filósofo alemán que nació en la actual Kaliningrado, Rusia (entonces Königsberg, en el Reino de Prusia) el 22 de abril de 1724, y que falleció en la misma ciudad el 12 de febrero de 1804. Es considerado, junto con Platón y Aristóteles, uno de los filósofos que más ha contribuido en asentar las bases del pensamiento occidental, y fue uno de los más influyentes durante el periodo de la Ilustración. Originalmente llamado Emanuel, cambió su nombre tras aprender hebreo. Aunque generalmente se le conoce por sus críticas (La crítica a la razón pura y La crítica a la razón práctica, sobre todo), recientemente han comenzado a valorarse al mismo nivel sus escritos y pensamiento anterior.

2. *Ibíd.*, p. 41.

3. *Ibíd.*, p. 50.

4. KANT, IMMANUEL; *Filosofía de la Historia*, FCE, México, DF, 1981, Colección Popular, 147, p. 85.

Sobre este último punto, bien vale la pena ver la vigencia de Kant, puesto que los Estados siguen invirtiendo en la autodefensa ante amenazas activas o potenciales y difícilmente invierte en educación y cultura. Así, Kant indica lo siguiente: “Porque no sólo ocurre que el pueblo considera que el coste de la educación de su juventud, que él sostiene, debiera cargar sobre el Estado, y éste apenas si tiene algo disponible para retribuir a maestros activos y entregados a su oficio, pues todo lo necesita para la guerra[...]”⁵. Es decir, en lugar de invertir en educación y cultura, el Estado da prioridad a la inversión en el campo del rearme y de la militarización. Esto se debe a que entre los Estados prevalece un permanente estado de guerra que, como ya se indicó, no necesita de la agresión actual, sino que puede ser potencial. Es decir, los Estados son potencialmente activos para agredirse mutuamente. De allí que los Estados sigan políticas de militarización, pues, se trata de una reacción de defensa ante las posibles agresiones de otros Estados.

Sin embargo, para Kant la guerra no es un fenómeno meramente negativo dentro de la historia humana, sino que desempeña una función. Pues si la naturaleza tiene un «plan» con respecto a la especie humana, entonces, la guerra ha sido un medio que la naturaleza ha dispuesto para que mediante la cordura y la razón, los hombres aprendan de los sucesos conflictivos que han sido resueltos mediante el recurso a las fuerzas militares.

En este punto conviene precisar el carácter *teleológico* de la filosofía de la historia de Kant. Decir que la filosofía de la historia en Kant tiene un carácter teleológico significa que la historia está en un continuo proceso de desenvolvimiento hacia algo mejor. El motor del despliegue histórico se encuentra en la ya señalada

«insociable sociabilidad» de la especie humana. Al respecto, Kant señala que:

El medio de que se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el ANTAGONISMO de las mismas en la sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquellas. Entiendo en este caso por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla⁶.

Esta noción de insociable sociabilidad significa que *el ser humano es un complejo constituido por contraposiciones*. Pues el hombre tiene una inclinación a entrar en sociedad, pero al mismo tiempo, también tiene una gran tendencia a aislarse. Si el ser humano es un complejo constituido por oposiciones, entonces, la pregunta que hay que formular a Kant es: ¿por qué la naturaleza tiene un *plan* con respecto al hombre? Esto es: ¿cómo probar la *teleología* en el ámbito de la historia de la humanidad?

Sobre este punto conviene precisar que la teleología dentro del campo de la historia es una idea de orden *regulativo*. Es decir, la idea de que la humanidad progresa a pesar de las guerras y del permanente estado de guerra entre los Estados, significa que: “Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza, para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta, y, CON ESTE FIN, también exteriormente, como el único estado en que aquella puede desenvolver plenamente todas las disposiciones de la humanidad”⁷.

5. *Ibíd.*, p. 115-116. Bien puede leerse en nuestro propio contexto la «guerra contra el narcotráfico».

6. *Ibíd.*, p. 46.

7. *Ibíd.*, p. 57.

Al hablar de la «insociable sociabilidad» se indicó que el hombre es un complejo de oposiciones. ¿Por qué? Porque en el hombre encontramos una permanente tensión a orientar sus acciones conforme a sus deseos e inclinaciones o a guiarse conforme a la razón. También se ha señalado que, de acuerdo con Kant, la libertad constituye la condición de posibilidad de la razón práctica y que es en función de su ser libre que el hombre trasciende el campo limitado de las pulsiones naturales. Pero si es verdad que podemos ver en la especie hombre un ser libre,

esto es, no determinado causalmente, entonces: ¿en qué sentido puede hablar Kant de un plan de la naturaleza con respecto al hombre?

Por lo pronto, habrá que advertir que hay dos acepciones distintas del término «naturaleza»: por una parte, designa el conjunto de los fenómenos que son cognoscibles en el ámbito de la *Razón Pura*. Pero por otra parte, el término «naturaleza» es entendida *teleológicamente*, lo cual equivale a decir que la Naturaleza tiene un plan con respecto al hombre.

Kant era consciente de esta dualidad al interior de su sistema. Es decir, veía con claridad la tensión habida entre dos concepciones distintas del hombre, pues: o se le consideraba como un fenómeno más en el campo de la naturaleza o era un ser libre que trasciende el campo de las

“PARA KANT LA GUERRA NO ES UN FENÓMENO MERAMENTE NEGATIVO DENTRO DE LA HISTORIA HUMANA, SINO QUE DESEMPEÑA UNA FUNCIÓN. PUES SI LA NATURALEZA TIENE UN «PLAN» CON RESPECTO A LA ESPECIE HUMANA, ENTONCES, LA GUERRA HA SIDO UN MEDIO QUE LA NATURALEZA HA DISPUESTO PARA QUE MEDIANTE LA CORDURA Y LA RAZÓN, LOS HOMBRES APRENDAN DE LOS SUCESOS CONFLICTIVOS QUE HAN SIDO RESUELTOS MEDIANTE EL RECURSO A LAS FUERZAS MILITARES.”

determinaciones causales. Kant enfoca esta tensión en su *Crítica del Juicio*. En esta obra distingue entre el «juicio determinante» y el «juicio reflexivo». La teleología está asociada al juicio reflexivo. Pero: ¿en qué consiste en general la capacidad de juzgar? En subsumir lo particular en lo universal. Cuando lo particular nos es dado y es inmediatamente subsumido en lo universal, estamos en presencia de un juicio determinante —tales son los juicios en el campo de la *Crítica de la Razón Pura*—. Pero si nos es dado lo particular y tenemos que encontrar lo universal,

entonces, estamos en presencia de juicios reflexivos. Lo universal es entonces postulado al modo de una *idea regulativa*. Y al pensar Kant en un «plan de la naturaleza» con respecto al hombre, está postulando un principio heurístico, es decir, no hay un compromiso ontológico ni cognoscitivo. En sentido estricto, no está afirmando que haya una teleología en la naturaleza o un plan de la naturaleza con respecto al hombre que podamos conocer teóricamente. Pero dada su concepción ilustrada y progresista de la historia, Kant considera que es pertinente interpretar y procurar comprender el despliegue histórico como si estuviese orientado teleológicamente.

Dadas las anteriores consideraciones en torno a la ética y a la filosofía de la historia, estamos en condiciones de enfocar el texto de *Hacia la Paz Perpetua* en el Kant

enfoca con detalle el fenómeno de la guerra y del militarismo.

Hacia la Paz Perpetua (Filosofía Política)

Hacia la Paz perpetua fue publicado en 1795 y está dividido en cinco partes:

- 1- Los artículos preliminares.
- 2- Los artículos definitivos.
- 3- El primer añadido: “De la garantía de la paz perpetua”.
- 4- El segundo añadido: “Artículo secreto sobre la paz perpetua”.
- 5- El apéndice formado a su vez de dos partes: por un lado, aborda la relación entre política y moral; por el otro, el concepto trascendental del derecho político.

En función del propósito que aquí se sigue, haré una selección de algunos de los artículos que permiten ver en qué sentido la postura de Kant ante la guerra es resultado de aplicar sus ideas éticas y de su filosofía de la historia al campo del derecho internacional. Con respecto a los artículos preliminares, cito el artículo 2 y el 5.

- a) Artículo 2: *Ningún Estado independiente –pequeño o grande, lo mismo da- podrá ser adquirido por otro Estado mediante herencia, cambio, compra o donación.*

En este caso, Kant considera que la incorporación de un estado por otro, implica la *cosificación* del estado que ha sido incorporado. Lo medular aquí es resaltar que *para Kant los estados son personas morales* y, por lo tanto, no podemos tomarlos como cosas, sino como fines en sí mismos. Un

estado: “Es una sociedad de hombres sobre la cual nadie, sino ella misma, puede mandar y disponer”⁸. Tal autonomía de los estados se fundamenta, pues, en la concepción ética de Kant.

- b) Artículo 5: *Ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución y gobierno de otro Estado.*

Es decir, no es lícito que un estado intervenga por la fuerza en la constitución y gobierno de otro estado, pues, pregunta Kant: “¿Con qué derecho lo haría?”⁹. Dejo de lado los artículos preliminares y paso a comentar los **artículos definitivos**. En efecto, Otfried Höffe, comentarista de Kant, a propósito de esta sección indica lo siguiente: “Ellos conforman el núcleo de la teoría kantiana de la paz, sus condiciones morales y por lo tanto apriorísticas de la posibilidad”¹⁰. Así: ¿cuáles son, según Kant, las condiciones de posibilidad de la paz perpetua? Para dar respuesta a esta interrogación, Kant postula tres artículos definitivos que, a continuación paso a describir:

Artículo 1- *La constitución política debe ser en todo estado republicana.*

Para Kant una constitución republicana tiene tres supuestos:

- a) “libertad” exterior o jurídica que consiste en la facultad de obedecer las leyes en tanto que he dado mi consentimiento;
- b) “igualdad” jurídica que consiste en una relación entre los ciudadanos, según la cual nadie puede imponer a otro una obligación jurídica sin someterse él mismo también a la ley;
- c) “dependencia”

8. KANT, IMMANUEL; *La paz perpetua*, Espasa-Calpe, Colección Austral, México DF 1995, p. 92

9. *Ibíd.*, p.95

10. HÖFFE OTFRIED, “La paz un ideal descuidado”, en *Justicia política: fundamentos para una filosofía crítica del derecho y del Estado*, Barcelona, 2003. p.4.

en que todos se hallan en una legislación común.

Las tres notas de la constitución republicana constituyen condición necesaria de la paz perpetua. En tal sentido, es evidente que este sistema político implica un sistema representativo de la voluntad de los ciudadanos. Para garantizar tal representatividad Kant sostiene que: “El “republicanismo” es el principio político de la separación del poder ejecutivo [...] y del poder legislativo”¹¹. Paso a considerar el segundo artículo.

Artículo 2- El derecho de gentes debe fundarse en una federación de estados libres.

Cito a Kant: “Los pueblos, como Estados que son, pueden considerarse como individuos en estado de naturaleza –es decir, independientes de toda ley externa- cuya convivencia en ese estado natural es ya un perjuicio para todos y cada uno”¹². En este parte de su texto, Kant sugiere la necesidad de *crear una entidad jurídica superior* a los distintos estados con el fin de superar el estado de naturaleza que reina entre las naciones. Como ya ha sido señalado, la guerra no necesita presentarse en acto, pues, puede ser potencial debido a la competencia, la desconfianza recíproca y a la ambición de las naciones. Además, las naciones recurren a la fuerza para dirimir sus conflictos, procurando imponer su “derecho” al estado vencido. Sin embargo, para Kant no es el caso que la guerra victoriosa decida el derecho: “y el tratado de paz, si bien pone término a las hostilidades, no acaba con el estado de guerra latente [...] puesto que en esa situación cada uno es juez único de su

propia causa”¹³. Por consiguiente, **no es el caso que la guerra sea creadora de un derecho justo.**

Para superar el estado de guerra que impera entre las naciones es necesario que los estados piensen del siguiente modo: **“No quiero que haya guerra entre nosotros; vamos a constituirnos en un Estado, es decir, a someternos todos a un poder supremo que legisle, gobierne y dirima en paz nuestras diferencias”**¹⁴. Si los Estados se someten a un poder supremo –de manera análoga a como los individuos se someten a los Estados- entonces se lograría la paz, lisa y llana. Es decir, Kant es **precursor de la Confederación de Naciones** que tiene como fin evitar la guerra y garantizar la paz. Pues Kant no ve en la violencia el medio adecuado para superar los conflictos y propone, por ende, tal federación de naciones como una condición de posibilidad de la paz perpetua. Paso a considerar brevemente el tercero y último de los artículos definitivos.

Artículo 3- *El derecho de ciudadanía mundial debe limitarse a las condiciones de una universal hospitalidad.*

Es decir, Kant propone un derecho de ciudadanía mundial. En este derecho cualquier extranjero tiene la garantía de no recibir un trato hostil por el mero hecho de haber llegado al territorio de otro. Así, a la pregunta en torno a las condiciones de posibilidad de la paz perpetua **Kant señala tres condiciones:** a) Que todas las naciones adopten la constitución republicana. b) La federación de estados como órgano superior para dirimir los conflictos. c) Y la existencia de un derecho de ciudadanía mundial.

11. KANT, IMMANUEL; *La paz perpetua; op. cit.*, p.105.

12. *Ibid.*, p.107.

13. *Ibid.*, p.110.

14. *Ibid.*, pp.111-112.

Para saber más:

<http://www.e-torredebabel.com/Historia-de-la-filosofia/Filosofiamoderna/moderna/Kant/Principal-Kant.htm>

Filosofía de Kant para estudiantes de bachillerato en: http://www.webdianoia.com/moderna/kant/kant_bio.htm

Si vinculamos este texto de *Hacia la paz perpetua* con la filosofía de la historia de Kant, entonces, **el telos de la historia es la federación de estados** como garantía permanente de la paz mundial. Tal federación consagra así el **progreso de la historia** en dirección a la **libertad** y a la **igualdad**. Esto equivale a considerar que a nivel de naciones es posible lograr una paz permanente y estable, si los hombres logran actuar conforme al imperativo categórico. Al respecto Kant señala que: **“Procurad ante todo acercaros al ideal de la razón práctica y a su justicia; el fin que os propongáis –la paz perpetua– se os vendrá a las manos”**¹⁵.

No obstante, Kant es consciente que su idea en torno a la posibilidad de alcanzar una paz permanente en oposición a la guerra y al militarismo, es un ideal que no necesariamente será alcanzado. Pero su reflexión gira en torno a indicar cuáles son las condiciones que, de cumplirse, harán posible la paz. En este sentido, Kant no sostiene una postura dogmática e ingenua en torno al devenir histórico. Es decir, no cree que la humanidad necesariamente logrará superar el estado de guerra entre las naciones. *Su postura es crítica porque formula las condiciones de posibilidad para lograr la paz.*

Algunos de sus críticos formulan objeciones en torno a su postura en torno a la paz y la guerra. Por ejemplo, se puede problematizar la filosofía práctica de Kant por medio de las siguientes preguntas: **¿son necesarios los esfuerzos morales para el orden de la paz internacional, si su establecimiento ya está garantizado por la naturaleza?** Además, si la naturaleza utiliza la guerra para imponer el *telos* o bien moral que tiene reservado a nuestra especie entonces: ¿puede la historia tener

un fin moral si reclama tantas víctimas inocentes en la consecución de su fin?

En contra de tales impugnaciones, Kant podría argüir que si bien habla de un **«plan de la naturaleza»**, no habrá que perder de vista que se trata de una Idea Regulativa. Lo que equivale a decir que no hay una garantía de que, efectivamente, el hombre logre superar el estado de guerra entre los estados. Antes bien, depende de la voluntad de los Estados para dejarse conducir por la Razón Práctica. *En tal sentido, no deja de ser una responsabilidad humana el construir un mundo racional acorde con los ideales de la paz y la justicia.*

En cuanto a la segunda objeción, según la cual el proceso histórico lleva en sí un sinnúmero de víctimas inocentes para la consecución del fin que es la paz perpetua, Kant podría argüir que *el telos no es el individuo, sino la especie humana*. Es decir, que el progreso hacia las condiciones de posibilidad de la paz perpetua es un proceso abierto y que sólo por aproximaciones sucesivas el ideal es asequible. Asimismo, dado que la teleología no es un principio constitutivo de la historia, sino regulativo, la filosofía práctica de Kant contempla en sí la otra posibilidad en el devenir histórico, es decir: adoptar una postura escéptica ante la posibilidad del progreso moral en los hombres. Al respecto, Kant comenta que: “los políticos que sostienen que la naturaleza humana *no es capaz de realizar el bien prescrito por la idea de la razón*, son los que, en realidad, perpetúan la injuria a la justicia y hacen imposible toda mejora y progreso [...] Estos hábiles políticos se ufanan de poseer una ciencia práctica; pero lo que tienen es la técnica de los negocios y, disponiendo del poder que ahora domina, están dispuestos a sacrificar al pueblo, y, si es posible, al mundo entero”¹⁶.

15. KANT, IMMANUEL; *La paz perpetua*, op. cit., p.145.

16. *Ibid.* p.139.

Conclusiones

Para cerrar con esta breve exposición de la filosofía práctica de Kant y el modo como Kant enfoca los fenómenos de la guerra y del militarismo, resulta conveniente aproximarnos a la experiencia bélica del siglo XX. Ya en la última cita, Kant da a entender que los políticos hábiles poseen la técnica de los negocios y que están dispuestos a sacrificar, en el afán de incrementar el poder, no sólo al pueblo, sino «al mundo entero». ¿Qué tan alejada esta dicha idea del genocidio de Auschwitz? Si Auschwitz aún razón y sinrazón, esto es, si Auschwitz resulta ser un lugar racional, pero no razonable, entonces, el *mal* es condición de posibilidad de la libertad del hombre.

Es decir, dada su libertad, el ser humano puede elegir conforme a una voluntad guiada por el imperativo categórico o puede optar por una «voluntad maligna» en la que se dé, precisamente, la inversión del imperativo categórico. Esta última opción equivale a actuar viendo en los otros –trátese de personas o Estados– simples medios para los fines expansivos o de dominio de alguna determinada clase social o de un determinado Estado. Puesto dada la experiencia histórica de Auschwitz, se puede observar que el mal, una vez que ha sido activado de un modo inteligente, pondrá a su servicio la naturaleza animal del hombre, y que ésta es tan sólo su

condición material de posibilidad. *Pero la causa formal del mal no es la parte animal o sensible del hombre, sino que es inherente a su libertad.*

Esta experiencia histórica nos conduce directamente a problematizar la teleología y el progreso en el campo de la historia y de la sociedad. Dicha problematización tiene un amplio alcance, pues, no sólo es la postura de Kant la que resulta afectada, sino también la de la Ilustración, así como también las concepciones históricas de Hegel y Marx. Ya que después de Auschwitz sobrevienen el escepticismo y el pesimismo –por no decir que el nihilismo¹⁷.

Pero al mismo tiempo, en esta experiencia histórica se ponen en juego las posibilidades del hombre contemporáneo: o bien el hombre edifica su mundo de acuerdo con formas de universalidad moral y política –y en este sentido, seguimos las Ideas regulativas de la Filosofía Práctica–, o bien la especie humana se hunde en el egoísmo de su particularidad, cuyas formas y modalidades son múltiples –para ejemplo tenemos el *Mall* como signo de nuestros tiempos–. Por lo tanto, la naturaleza del hombre no es algo dado de una vez por todas, sino que es tributaria de los cambios y trastornos cuyo objeto se ha realizado en la historia, lo que significa que el hombre no depende más que de él mismo, es decir, de su razón y de las formas de sociabilidad que se da.

17. Aquí se escuchan los ecos nietzscheanos de la «Muerte de Dios».



LA CATEGORÍA EPISTEMOLÓGICA DE FUNDAMENTO EN LUDWIG WITTGENSTEIN

Aleixandre Duche*

* Universidad Nacional de San Agustín. Arequipa, Perú.

Resumen: El ensayo tiene por objetivo señalar que los planteamientos filosóficos del último Wittgenstein abren la posibilidad de una crítica a todo pensamiento fundacional, es decir, a la afirmación de que la sociedad se basa en principios externos-trascendentales a ella misma. Esta crítica va dirigida hacia la pretendida existencia de una instancia normativa de lo social, sustancial y, por tanto, divorciada de las prácticas que constituyen a la sociedad como tal. En tal sentido, la noción de “juegos de lenguaje” de Wittgenstein es de singular ayuda en tanto hace hincapié en el carácter contingente de la condición humana: la evidente multiplicidad de los usos de lenguaje tiene como sustrato formas de vida específicas, las cuales no responden a una instancia trascendental. Para lograr tal cometido, la argumentación se ha dividido en tres etapas: primera, describir una inicial posición fundacional en Wittgenstein; segunda (donde se ubicará el argumento central del ensayo), revisar el concepto de *juegos de lenguaje* y sus implicancias para la construcción de una crítica al pensamiento fundacional; tercera, problematizar el pretendido “relativismo” wittgensteiniano que se deriva de los conceptos de contingencia y pluralidad presentes en su último periodo.

Palabras Clave: Wittgenstein, pensamiento fundacional, juegos de lenguaje, relativismo, contingencia, pluralidad

Un fundamento no-metafísico: el Wittgenstein del *Tractatus*

Una imagen retrospectiva del pensamiento filosófico de Wittgenstein nos llevaría al primer (y único publicado) escrito filosófico suyo: el *Tractatus Logico-Philosophicus*. En esta obra, Wittgenstein realiza un ataque a todo

pensamiento metafísico, sosteniendo una función primordialmente figurativa /descriptiva del lenguaje: este no puede decir nada acerca de aquello no presente en la realidad. En tal sentido, el Wittgenstein del *Tractatus* afirma una correspondencia entre lenguaje y mundo, la cual posibilita que esta sea figurada por aquella, tal como señala en los siguientes aforismos:

La figura representa el estado de cosas en el espacio lógico, el darse y no darse efectivos de estado de cosas (2.11).¹

La figura figura la realidad en la medida en que representa una posibilidad del darse y no darse efectivo de estado de cosas. (2.201).²

En tal sentido, el pensamiento metafísico es la consecuencia de un erróneo uso del lenguaje: conceptos como el Bien, lo Bello, o Dios no corresponden al mundo, sino más bien son instancias *extramundanas*, fuera de los límites del lenguaje y, por tanto, innombrables (6.53). Así pues, a la filosofía solo le quedaría por misión convertirse en una técnica que permita esclarecer el lenguaje; es decir, procurar una figuración “prístina” del mundo.

Sin embargo, cabe resaltar que en el *Tractatus* no hay una renuncia por el fundamento (cuestión medular para la metafísica en tanto búsqueda del *fin último* de la realidad, del *motor inmóvil* aristotélico), sino más bien una reorientación del camino a seguir: la filosofía, en tanto *techné*, debe escudriñar en nuestro lenguaje y develar aquellos fundamentos o estructuras que nos permiten justamente figurar el mundo, referirnos a él de forma verdadera (entendiendo por “verdadero” a la correspondencia lógica entre el lenguaje y lo figurado por él).

Es tal vez por ello que tales estructuras del lenguaje presentes en el *Tractatus* responden a una lógica también usada por la metafísica, la cual define a todo fundamento como instancia trascendental, es decir, como “condición de posibilidad” irreductible. Esta afirmación acerca al

Wittgenstein del *Tractatus* con la teoría del conocimiento de Kant expuesta en la *Crítica de la Razón Pura*.

Según Kant, todo el mundo fenoménico (o “estado de cosas efectivo”, en palabras de Wittgenstein) se reduce a las categorías o conceptos puros del entendimiento, los cuales actúan como instancia trascendental de todo conocimiento; en palabras de Kant “(...) solo mediante dichos conceptos [las categorías] pueden los fenómenos pertenecer al conocimiento en general, a la conciencia y, por tanto, a nosotros mismos” (p. 148/A125), es decir, esta estructura universal formada por los conceptos puros en nuestro psiquismo es la condición de posibilidad de toda representación fenoménica del mundo. Al respecto, Putnam señala que Kant:

(...) está comprometido, por una parte, con la noción de *Ding an sich*, y por otra con la idea según la cual nuestras elecciones conceptuales son fijadas de una vez por todas por un cierto tipo de sólida estructura trascendental de la razón (...); y esta afirmación representaría sin duda (...) un progreso decisivo con respecto a todos los filósofos precedentes, al abandonar el concepto según el cual cualquier descripción del mundo puede ser una simple copia del mundo.³

Al parecer, la pretensión intrínseca del *Tractatus* sería la de consolidar un nuevo paradigma de “filosofía primera” (para Kant este paradigma estaría encarnado en su *filosofía trascendental*), en tanto que el lenguaje se convertiría en la instancia que posibilitaría la representación del mundo.

1. WITGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid, 1999.
– ; *Investigaciones filosóficas*. Crítica, Barcelona, 1988.
– ; *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología* (vol. I-II), Tecnos, Madrid, 1996.
2. *Ibid.*
3. PUTNAM, H., *El pragmatismo. Un debate abierto*, Gedisa, Barcelona, p. 50.



En tal sentido, las formas lógicas serían la “condición de posibilidad” de toda figuración y, por tanto, el sustrato trascendental que posibilitaría el conocimiento, tal como señala Wittgenstein en el *Tractatus*: *La lógica no es una teoría sino una figura especular del mundo. La lógica es trascendental.* (6.13). Esta estructura lógica es, sin embargo, la “piedra de toque” de toda intención cognoscitiva; estas funcionan como reglas irreductibles y, por tanto, más allá de ellas prolongaría el campo de lo inefable, de aquello que no puede ser nombrado. Esta característica de las formas lógicas, a juicio de Rorty, estrecha la diferencia entre el pensamiento fundacional no-metafísico –como el expresado por el primer Wittgenstein– y el esquematismo trascendental kantiano: ambos sistemas

epistemológicos hacen uso de estructuras trascendentales y estas son irreductibles a cualquier otra instancia normativa previa (en otros términos, a cualquier *metalinguaje*); en suma, son *fundantes*.⁴

En conclusión, el esquema wittgensteiniano desplegado en el *Tractatus* tiene por finalidad develar aquellas estructuras formativas de la descripción o, en palabras de Rorty, hacer visibles las condiciones de *describibilidad* del mundo.⁵ Una tarea que, si bien contrae una profunda crítica a toda metafísica racionalista, hace uso de sus categorías para buscar el fundamento en otras instancias del pensamiento humano. A continuación, abordaremos el problema de cómo esta pretensión teórica es abandonada –en apariencia– por el último Wittgenstein por una apuesta por las

4. RORTY, R., “Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje”, en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, Paidós, Barcelona 1993, pp. 79-99. Recuperado de: http://www.heideggeriana.com.ar/comentarios/wittgenstein_heidegger.htm.

5. *Ibid.* párr. 14.

figuras claramente antifundacionalistas de *contingencia y pluralidad*.

El último Wittgenstein y su crítica al pensamiento fundacional

En la segunda etapa del pensamiento filosófico de Wittgenstein –materializado en sus *Investigaciones filosóficas*– al parecer abandona totalmente cualquier pretensión de elucidar un fundamento trascendental –último e irreductible– de la representación, tal como señala Rorty al respecto:

El último Wittgenstein desechó la idea de «ver hasta el extremo del lenguaje». También desechó toda la idea del «lenguaje» como un todo limitado que tenía condiciones en sus extremos exteriores, así como el proyecto de una semántica trascendental –de encontrar las condiciones no empíricas de posibilidad de la descripción lingüística.⁶

En las *Investigaciones*, Wittgenstein sostiene que el fin último de las palabras y el sentido de las proposiciones deben buscarse en su función, en su uso en el lenguaje; vale decir, que preguntar por el significado de una palabra o por el sentido de una proposición equivale a preguntar cómo se usa. Por otra parte, puesto que dichos usos son muchos y multiformes, el criterio para determinar el uso correcto de una palabra o de una proposición estará determinado por el contexto al cual pertenezca. En tal sentido, Wittgenstein revisa la definición de lenguaje presente en el *Tractatus* –a saber, el lenguaje es una descripción, una figuración del mundo– y lo sitúa, ya no en el ámbito apriorístico de las estructuras o

formas lógicas, sino más bien en el uso que los hablantes hacen de él. Y, si el lenguaje se define en tanto usos y prácticas, es evidente que no puede hablarse de él *en singular*, tal como señala Wittgenstein al respecto:

¿Pero cuantos géneros de oraciones hay? ¿Acaso aserción, pregunta y orden? Hay innumerables géneros, innumerables géneros diferentes de empleos de todo lo que llamamos ‘signo’, ‘palabra’, ‘oraciones’. Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas; sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan. (§ 23).⁷

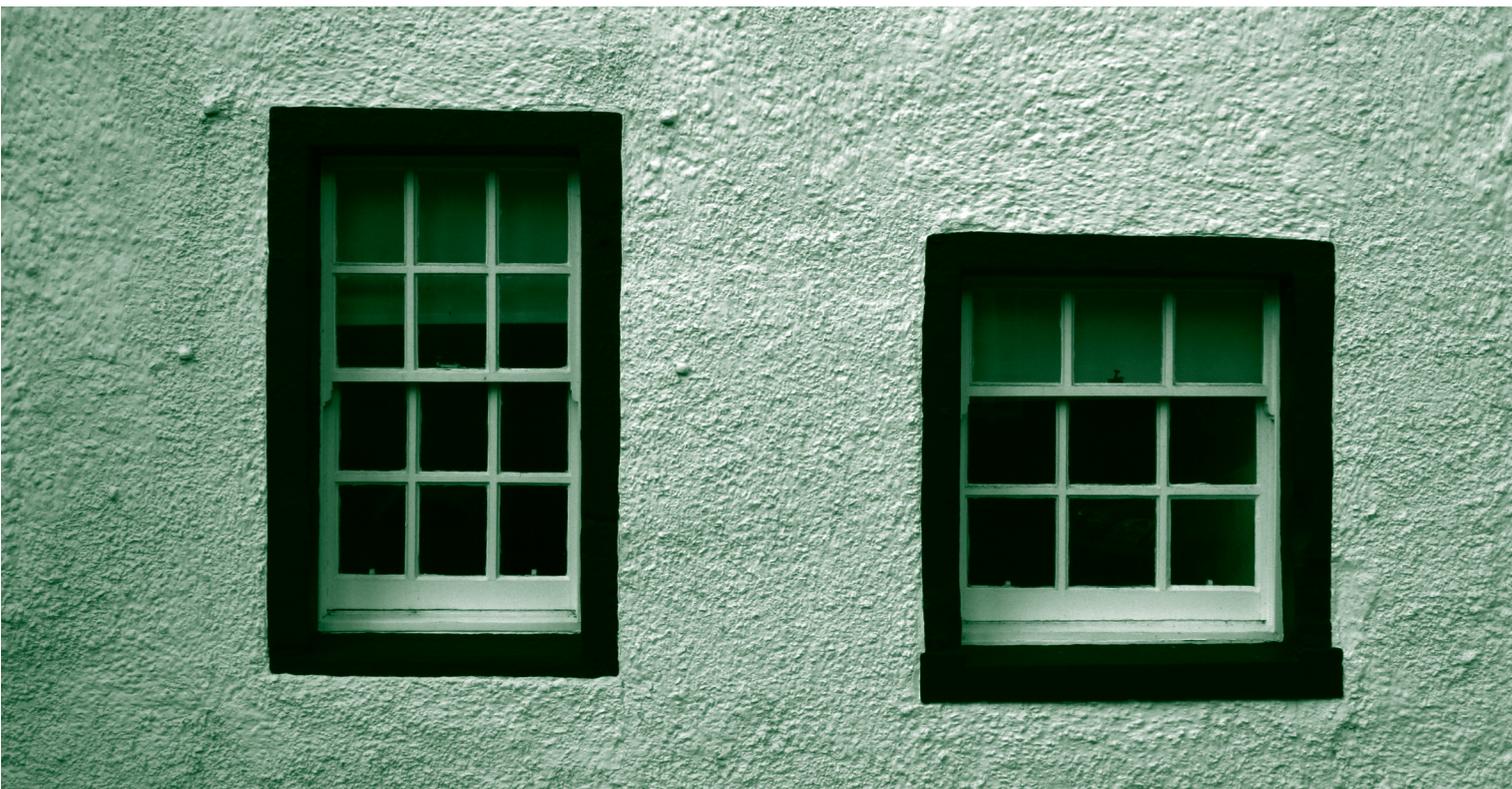
Entonces, es más conveniente hablar de *juegos de lenguaje* y no de lenguaje, a secas. Estos estarían conformados por un conjunto de prácticas lingüísticas y no lingüísticas que se circunscriben a una colectividad. Es por ello que Wittgenstein, al referirse a los juegos de lenguaje, señale que ellos entrañan *formas de vida*; es decir, entidades comunicativas que haga uso de él: (...) *imaginar u lenguaje significa imaginar una forma de vida*. (§ 19).⁸

En tal sentido, las reglas que determinan el uso (correcto) de un lenguaje dado no se fundamenta en ninguna entidad a priori, trascendental, sino que se forman –y encuentran legitimidad– en las prácticas colectivas, en la alteridad comunicativa propia de las comunidades humanas. En conclusión, siguiendo este razonamiento, lo correcto y lo incorrecto –es decir, lo verdadero y lo falso– encuentran fundamento en una praxis determinada, circunscrita a un ámbito cultural, a un

6. *Ibid.* párr. 29.

7. WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*.

8. *Ibid.*



ethos particular, y no en una instancia formal que señale la validez de determinado enunciado desde una exterioridad (es decir, fuera del mero uso del lenguaje) de carácter universal.

Esto nos lleva a preguntarnos sobre el orden interno que regirían los juegos de lenguaje: si Wittgenstein abandona toda pretensión de normar una figuración del mundo a partir de formas trascendentales, entonces, ¿qué determinaría el uso “correcto” e “incorrecto” de determinadas fórmulas de comunicación (sean estas lingüísticas y no lingüísticas) dentro de los juegos de lenguaje? Para Wittgenstein, seguir una regla no implica ser consecuentes con un “paradigma” establecido apriorísticamente, sino más bien remite a una flexibilidad funcional, determinada por circunstancias particulares. En suma,

existen, en el uso del lenguaje, múltiples respuestas al problema de la aplicación de sus reglas internas. Esto nos llevaría a *desustancializarlas*, verlas no como instancias que guían nuestras prácticas desde una lejanía formal, sino más bien como un continuo flujo que guarda correspondencia *con el hacer*, es decir, con las aplicaciones que damos de ellas. Tal como señala el propio Wittgenstein al respecto:

Nuestra paradoja era ésta: una regla no podía determinar ningún curso de acción porque todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla. La respuesta era: Si todo puede hacerse concordar con la regla, entonces también puede hacerse discordar. De donde no habría concordancia ni desacuerdo. (§ 201).⁹

9. *Ibid.*

Ludwig Wittgenstein: Filósofo austriaco, uno de los pensadores más influyentes del siglo XX, que fue reconocido en especial por su contribución al movimiento conocido como filosofía analítica. Nació en Viena el 26 de abril de 1889; Wittgenstein se educó en el seno de una familia rica e ilustrada. Después de asistir a escuelas en Linz y Berlín, se trasladó a Gran Bretaña para estudiar ingeniería en la Universidad de Manchester. Su interés por las matemáticas puras le llevó al Trinity College (Cambridge) para estudiar con Bertrand Russell. Allí orientó su interés hacia la filosofía.

Podemos afirmar entonces, desde estas afirmaciones extraídas del último Wittgenstein, que hay una crítica directa a toda pretensión de reducir la relación entre hombre, lenguaje y representación a una instancia trascendental, universal y absoluta. En tal sentido, las figuras fundacionales quedan subsumidas a las ideas de pluralidad y contingencia, nociones inmanentes al concepto de *juegos de lenguaje*. Con esto queremos decir que el Wittgenstein de las *Investigaciones* se aleja de una posición fundacional, pero no la abandona por completo; hay, en sus últimos trabajos filosóficos, algunos indicios que nos permite ver cierta jerarquía genérica entre los juegos del lenguaje: no todos tienen el mismo nivel de certeza, sino más bien hay algunos que, de acuerdo a las evidencias ponderables que nos suministran, son capaces de generar “conocimientos” –en tanto que pueden ser sometidos a criterios de verdad– en el propio sentido de la palabra. Esto también nos lleva a reevaluar la “tópica” wittgensteiniana, basada en la afirmación de que existen dos etapas del desarrollo de su pensamiento completamente irreconciliables una con otra. En este sentido, me parece sumamente útil la lectura sobre la obra de Wittgenstein en “clave” fundacional que hemos desplegado aquí, puesto que resalta de mejor manera los puntos de encuentro entre ambos periodos –el del *Tractatus* y el de las *Investigaciones*– más que las diferencias.

¿Relativismo? Una alternativa wittgensteiniana al pensamiento fundacional

Un problema generado por el concepto de *juegos de lenguaje* presente en el último Wittgenstein es el carácter relativista que al parecer tal planteamiento contraería. Esto

justamente debido al abandono –aparente, como veremos luego– de todo fundamento epistémico: el lenguaje (subsumido en las formas lógicas) no sería una herramienta figurativa fundacional del mundo, sino más bien pasaría a representar las *formas de vida* de las colectividades que hacen uso de él.

Al parecer, las semejanzas entre Wittgenstein y Kant no se circunscriben al *Tractatus*: la cuestión del *pluralismo* de los juegos de lenguaje (y los ámbitos que el uso de cada uno de ellos configura) se encuentra presentes en el propio Kant, tal como señala Putnam: “Kant (...), ha sostenido en todo momento que sólo la imagen científica del mundo contiene aquello que, en sentido estricto, podemos llamar ‘conocimiento’”.¹⁰ Sin duda alguna, esta afirmación kantiana guarda una estrecha sintonía con la posición wittgensteiniana de una *jerarquía de género* de los juegos de lenguaje: tan solo el lenguaje científico tendría el nivel de certeza. Esto podría intuirse de la siguiente afirmación de Wittgenstein en sus *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología* (II): “La duda en los distintos casos tiene, por así decirlo, distinta coloración. Se podría decir ‘diferente valor de verdad’”.¹¹ Luis Valdés –en su estudio preliminar sobre la mencionada obra–, complementa la afirmación anterior citando un párrafo de las *Investigaciones*, en el cual habría una clara distinción entre las afirmaciones provenientes de los juegos de lenguaje-no científicos y las de los que si lo son, como la química, señalando:

(...) que el tipo de conocimiento que tenemos en el juego del lenguaje de la química (y en el de las ciencias exactas y naturales) es distinto del conocimiento que tenemos sobre los conte-

10. PUTNAM, H., *op. cit.* p. 51.

11. WITTGENSTEIN, L., *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología* (vol. I-II). Tecnos, Madrid, 1996, p. 326/57.

nidos mentales de otras personas. O, dicho de otra manera: que el género de certeza depende del género del juego de lenguaje.¹²

En suma, cualquier lectura acerca del pensamiento del último Wittgenstein que obvie su posición sobre la certeza estaría tentada a afirmar en su sistema filosófico la valía de cualquier juego de lenguaje. Efectivamente, si bien estos no tienen forma de ser “validados” (tal ejercicio lógico carecería de fundamento puesto que en el último Wittgenstein el lenguaje ya no tiene la función de figurar el mundo, sino más bien de representar una forma de vida, es decir, un contexto cultural determinado, y es solamente dentro de ella donde se pueden encontrar reglas de validación de sus propios juicios), las afirmaciones que provienen de la ciencias si estarían en la capacidad de serlo, puesto que ellas suministran evidencias ponderables, o capaces de mostrar su certeza.

Al respecto, Putnam señala que, en el último Wittgenstein, la cuestión acerca de la validez o no de “otros” juegos de lenguaje –es decir, de los no-científicos– es, más que un problema metafísico –que contraería apelar nuevamente a las figuras metafísicas de lo absoluto, lo universal y lo trascendente–, un problema moral: “(...)

el valor de una forma de vida no es, en general, algo que se pueda expresar en los juegos de lenguaje de aquellos que no están en condiciones de compartir sus intereses evaluativos”.¹³ Es decir, juzgar la “certeza” de un juego de lenguaje *desde fuera* contrae a tomar partido por un pensamiento fundacional, el cual arroba la cualidad del juicio verdadero (absoluto, universal y trascendente) sobre el mundo al juego de lenguaje desde el cual se emite el juicio. En conclusión, los juicios provenientes de los juegos de lenguaje no-científicos no están sujetos a validación o certeza, sino más bien ellos encuentran su razón de ser en tanto su practicidad (en tanto prácticas circunscritas a una forma de vida).

Sin embargo, esta afirmación entraña una contradicción evidente: si Wittgenstein afirma una jerarquía de juegos de lenguaje en cuanto géneros, ¿esta no seguiría una lectura epistemológica fundacional? Al parecer, lo que Wittgenstein pone en juego en esta crítica al pensamiento fundacional de la metafísica es un objetivo moral: comprender que todo punto de vista *externo* es limitado y, por tanto, plantear la necesidad de nuevas formas de pensar la *diferencia* a partir de los presupuestos de que tales juegos de lenguaje son usos y, por tanto, remiten a una funcionalidad *particular*.

En 1918 Wittgenstein había terminado su *Tractatus logicus-philosophicus* (1921), una obra que según él, suministraba la “solución definitiva” a los problemas filosóficos. Más tarde, se apartó de la filosofía y durante años enseñó a los escolares de un pueblo de Austria. En 1929 regresó a Cambridge para reanudar su trabajo en filosofía y fue designado al Trinity College. Pronto empezó a rechazar ciertas conclusiones del *Tractatus* y a desarrollar otras opiniones reflejadas en sus *Investigaciones filosóficas* publicadas con carácter póstumo en 1953.

12. *Ibid.* p. 229.

13. PUTNAM, H., *op. cit.* p. 74.



LA LIBERTAD DE PENSAMIENTO

Eneyda Suárez Rivas*

* Licenciada en Filosofía por la UPAEP (Puebla), doctora en filosofía por el ITESO (Guadalajara), fue profesora en el Instituto de Filosofía A. C. durante 15 años y actualmente es académica e investigadora del ITESO. Es profesora desde hace 26 años.

El movimiento intelectual que despliega el hombre poseído por la verdad y que no solamente está en posesión de unas cuantas verdades, es justamente lo que constituye la vida intelectual

Xavier Zubiri

Resumen: el presente artículo propone la libertad de pensamiento, como uno de los rasgos fundamentales de todo intelectual. Para probarlo, analiza las relaciones entre el pensar y el conocer, lo que significa ser un intelectual y lo que se entiende por libertad de pensamiento y las responsabilidades que el ejercicio del pensamiento demanda de los profesionales del mismo.

Palabras clave: pensar, conocer, profesionales del pensar, académicos, no-académicos, intelectual, libertad, libertad de pensamiento.

Al plantearse la revista *Piezas* en este número, la cuestión respecto a las diversas modalidades filosóficas y cómo se entretienen éstas en la vida diaria, yo decidí enfocar el tema desde la libertad, la libertad de pensamiento de las personas, pero no de todas, sino de aquellas que se supone que nos dedicamos “profesionalmente” a pensar: llamémoslas, por el momento *intelectuales* y no exclusivamente *filósofos*. Para abordar el problema lo he desglosado en 6 cuestiones, que son las siguientes: 1. Qué es pensar 2. Qué es conocimiento 3. Por qué del término de “profesionales” del pensar 4. Qué es ser

intelectual 5. Qué es libertad 6. Cómo se va a entender la libertad de pensamiento.

Qué es pensar

Voy a partir de lo que coloquialmente entendemos por pensar, para explicitar a partir de ahí algunas características que nos ayuden a delimitar con mayor precisión el término.

Por *pensar* entendemos comúnmente esa actividad interior por la que las personas juzgamos, razonamos, tenemos ideas, sacamos conclusiones, argumentamos, reflexionamos, y todo esto con una cierta

lógica —es decir un orden— elemental que, de no darse, tendríamos entonces un pensamiento mal hecho. El pensar es una actividad, no es una mera capacidad, sino una actividad. El que piensa está actuando,

está realizando una acción, y toda acción significa movimiento y significa transformación. El que actúa realiza un movimiento con el cual algo transforma, algo cambia.

Este movimiento que es la acción de pensar, hemos dicho además que es interior, el que está pensando y nada más, no está aparentemente haciendo nada. Correr, hablar, cantar, crecer, son acciones que se manifiestan externamente. En cambio el *pensar* es un movimiento interno que no necesariamente se manifiesta hacia afuera, de hecho, cuando alguien no está externamente haciendo nada, decimos que no está haciendo nada, o por lo menos, nada importante. El pensar

es entonces un movimiento interior, lo voy a llamar de aquí en adelante inmanente, in-maneo, que significa literalmente que permanece (*maneo*) dentro (*in*), por sus raíces latinas.

“EL QUE PIENSA DESARROLLA UNA TRAMA, UN TEJIDO MÁS O MENOS ORDENADO, A PARTIR DE IDEAS PREVIAMENTE CONOCIDAS. PENSAMOS A PARTIR DE IDEAS, LOS JUICIOS SON RELACIONES ENTRE IDEAS, LOS RAZONAMIENTOS SON RELACIONES QUE ESTABLECEMOS ENTRE JUICIOS, LA ARGUMENTACIÓN CONSISTE EN DAR CUENTA DE LOS JUICIOS EN LOS QUE SE SOSTIENE UNA CONCLUSIÓN Y DEL MODO EN QUE ESTOS SE RELACIONAN. LA RE-FLEXIÓN, ES UN VOLVER A REPASAR UNA ACCIÓN, UN HECHO O UN RAZONAMIENTO ANTERIOR, PERO TODO ESTO SE HACE A PARTIR DE IDEAS, Y TAMBIÉN —A PARTIR DE UNAS CIERTAS IDEAS BÁSICAS—.”

El que piensa desarrolla una trama, un tejido más o menos ordenado, a partir de ideas previamente conocidas. Pensamos a partir de ideas, los juicios son relaciones entre ideas, los razonamientos son relaciones que establecemos entre juicios, la argumentación consiste en dar cuenta de los juicios en los que se sostiene una conclusión y del modo en que estos se relacionan. La re-flexión, es un volver a repasar una acción, un hecho o un razonamiento anterior, pero todo esto se hace a partir de ideas, y también —a partir de unas ciertas ideas básicas—.

Pensar supone un cierto orden elemental. Se puede pensar bien o mal, con independencia de lo que se esté pensando, se pueden sacar conclusiones que no vienen al caso, hacer juicios precipitados, y demás. En este sentido bien podríamos decir que el pensar es una actividad y como toda actividad tiene ciertas reglas mínimas. El pensar es entonces un movimiento interior en el que a partir de ideas básicas ya conocidas, que uno entreteje con un cierto orden, se puede llegar a nuevas ideas.

Habíamos dicho también que como en toda actividad, en el pensar algo se transformaba, y ya estamos ahora en condiciones de señalar qué es lo que se transforma con el pensamiento, al ser una actividad interior, el pensamiento transforma primeramente al pensante. El que cambia, crece, o decrece cuando piensa, es el sujeto pensante, y cambia porque acrecienta o se abre la posibilidad de acrecentar su conocimiento, o por el contrario se lo entorpece o lo desvía. Pero si además, el contenido del pensamiento son las ideas que internamente se tienen, resulta que el pensante está volcado hacia sí mismo, mientras piensa está, por decirlo de algún modo, *en-sí-mismado*, y entre más profundamente piense, más dentro de sí se encontrará.

Dejemos hasta aquí este punto y pasemos al siguiente.

Qué es conocimiento

Pensar y conocer no son lo mismo. Hemos señalado ya que el pensar es un movimiento inmanente cuyo punto de partida y de llegada son las ideas, el pensar puede ser sobre cualquier cosa. El conocer en cambio supone algo diferente del sujeto pensante, supone al sujeto capaz de conocer, al cognoscente desde luego, pero también supone aquello sobre lo que versa el conocimiento, lo llamaré el objeto de conocimiento. Dice Aristóteles en su tratado *Sobre el Alma*, que conocer es hacerse otro en cuanto otro. No entraré en los detalles de la gnoseología aristotélica, señalo solamente lo que me interesa, el conocer es, de alguna manera, hacerse otro, hay un algo otro, una alteridad que se me presenta, y el conocer es precisamente el acto de dejarme empapar por lo otro.

Si el pensar es una actividad, el conocer es primariamente una cierta pasividad. El objeto de conocimiento de alguna manera me informa, desde luego que yo soy activo en el acto de conocer, pero mi actividad consiste primariamente en atención, en estar atento, dispuesto, de alguna manera abierto al objeto. En el acto de conocimiento hay un cognoscente y hay lo conocido, he llamado *sujeto cognoscente* al primero y *objeto conocido* al segundo.¹ Al hablar de conocimiento hablamos de un *sujeto*, de un

objeto y de una relación entre ambos en la que hay una primacía del *objeto* sobre el *sujeto* en el acto cognoscitivo. No me importa si el *sujeto* está en el *objeto* y/o viceversa, lo que me interesa aquí resaltar es la necesidad que tenemos de referirnos al menos a tres elementos en el conocimiento. Y como ya he sido demasiado atrevida para cualquier puntilloso de la gnoseología, me voy a atrever a enunciar una irreverencia más: el acto de conocimiento es una actividad, con una fuerte carga de pasividad que además es trascendente y, permítaseme explicitar éste término. Por acto trascendente, estoy entendiendo un acto que desborda, que supera, que va más allá del cognoscente mismo. Por el acto de conocimiento, el cognoscente va más allá de sus límites o los ensancha, o tal vez suceda que esos límites no son cerrados y rígidos y que conocer es apertura, pero apertura a algo que no es un *yo*. El *sujeto* resulta determinado entonces por el *objeto*, es el *objeto* el que cambia al *sujeto* en el momento del conocimiento y no viceversa, aun cuando resulta indiscutible que el cognoscente puede modificar, transformar, y reinventar lo conocido, una vez que lo ha conocido, pero esto es posterior al conocimiento e incluso se hace de modo mejor cuanto mejor es el conocimiento primario.

El conocimiento es entonces un acto, un movimiento, del cual hasta ahora, se ha resaltado su aspecto pasivo, sin embargo, no deja de ser un movimiento, una actividad del cognoscente y, en este sentido,

1. No pretendo hacer una reflexión estrictamente gnoseológica porque nos saldríamos del tema, me parece que hablar de *sujeto* y *objeto* con estas precisiones, no nos caza forzosamente con ninguna gnoseología particular. En un realismo ingenuo, el *sujeto* sería casi totalmente pasivo y la voz cantante la llevaría el *objeto*, que generalmente se entendería como algo ajeno y fuera del sujeto. En un idealismo el *sujeto* pensante o el absoluto, sería totalmente activo y él mismo pondría –o sería– el contenido de su pensamiento, pero al deponerse para ponerse como *objeto* de pensamiento, el pensamiento que se piensa a sí mismo, tiene que, de algún modo, ser activo y pasivo al mismo tiempo bajo diferentes aspectos. En una fenomenología en cambio, el *sujeto*, en el momento analítico, es activo para preparar el terreno del conocimiento, delimitando con la mayor precisión posible el fenómeno a describir, pero ante el fenómeno mismo en la conciencia, el *sujeto* sólo describe –con una metodología muy especial– los rasgos del *fenómeno-objeto* como le aparecen a la conciencia.

cargada de subjetividad y humanidad. El cognoscente conoce desde su perspectiva, lee lo conocido desde su historia particular y su cultura, lo hace desde los lentes que le da su formación particular, trae a cuestras su momento histórico, su temperamento, las problemáticas que de modo personal le interesan, su lenguaje, y su buena o mala lógica, por mencionar sólo algunos elementos de lo que Ortega y Gasset sintetiza como la circunstancia, el cognoscente conoce desde su muy particular circunstancia, y esto, en buena medida, determina su conocer. El conocer depende de la cosa conocida pero también del cognoscente, ningún conocimiento es absoluta objetividad, en todo conocer hay una fuerte carga de subjetividad, aunque no necesariamente de subjetivismo, esto es normal, el peor de los prejuicios es creer que se conoce sin prejuicios².

Podemos ahora sintetizar y contrastar las características que encontramos en el pensar y el conocer según los he presentado brevemente. El pensar es un movimiento inmanente por el que a partir de unas ideas básicas realizo diferentes combinaciones a las que he denominado pensamiento, que es el contenido del pensar; como resultado de este tejer ideas, el sujeto pensante se va transformando a sí mismo. Por otra parte, el conocer es también una actividad, pero es una actividad con mayor carga de pasividad, en el sentido de que es trascendente, conocer es conocer algo, a lo que nos subordinamos. Entre menos yo le ponga al acto de conocimiento, más me podré empapar de lo conocido. Por el conocimiento, me abro a lo otro y, al igual que en el pensar, el conocimiento primariamente es un acto por el que él que se transforma soy yo, o mejor dicho, soy transformado, porque lo conocido me va configurando de algún modo.

Ahora bien, bajo un aspecto el conocer es más amplio que el pensar y bajo otro aspecto el pensar es más amplio que el conocer. Uno no conoce sólo con la razón, se conoce con los sentidos, con los sentimientos, con las intuiciones y prácticamente con todo con lo que el hombre es, aunque, un elemento fundamental en el conocimiento sea la razón y, si se quieren compartir las experiencias y universalizar lo que se conoce, un camino privilegiado para esto será el tratar de ponerlo en palabras, para lo cual se tiene que pensar, enjuiciar, argumentar, reflexionar, y todas aquellas actividades que ya se han señalado como específicas del *pensar*, es en este sentido como el *conocer* es más amplio que el *pensar*.

Pero en otro sentido, el *pensar* es más amplio. Aunque el *pensar* se apoya en lo conocido (recuérdese que se ha señalado que hay un mínimo de ideas básicas a partir de las cuales se piensa), el *conocer* se subordina –aun con toda la carga de subjetividad ya señalada-- a lo conocido, y en ese sentido depende de lo conocido. En cambio el *pensar*, una vez que se ha conocido, sólo depende del *yo*, no tiene límites, se pueden aventurar hipótesis sobre lo conocido, se pueden inventar, se puede jugar, ser creativo, imaginar otras perspectivas, replantearse los hechos, generar nuevas ideas y, de este modo, se puede ensanchar el camino del conocimiento. El pensar se apoya en el conocer, pero puede a su vez ampliar al conocer (a través de hacer hipótesis, deducir, inferir), pero ¡Mucho ojo! puede también reducirlo, el sujeto se puede confundir y precipitar a juzgar sobre lo que no tiene suficientes conocimientos, puede autoengañarse y distorsionar lo que conoce como un mecanismo de defensa, y puede también falsear los datos, distorsionar lo conocido para

2. Cfr. GADAMER, HANS-GEORG, *Verdad y Método II*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2004, p. 69.



engañar, y todo esto lo puede hacer mejor --si es la intención-- entre mejor se conoce. Así que este *movimiento inmanente* que es el pensamiento, puede ser un arma de dos filos, puede ayudar al hombre a conocer mejor, o confundirlo y/o confundir, y entorpecer el conocimiento.

Pasemos ahora a explicitar la tercera cuestión:

3. Los “profesionales” del pensar

Se entrecomilló *profesionales* por dos razones. Todos los seres humanos en general, tenemos la capacidad de pensar y la ejercemos, sin embargo llamamos profesionales a los que hacen --en este caso del *pensar*-- su trabajo principal, su oficio, a los que *profesan el pensar*. Una de las razones por las cuales se ha entrecomillado el término de *profesionales*, es debido a que, el dedicarse al pensamiento no es necesariamente una profesión tan fácilmente reconocible como las comunes (abogado, profesor, médico, arquitecto, académico, investigador científico). La otra, se refiere a que el término de *profesional*, se vincula exclusivamente a los que pretenden dedicar su vida al pensamiento.

No me extendiendo más en este punto porque el que sigue está íntimamente relacionado con éste, al grado de que los podemos tomar como sinónimos, sin embargo yo he preferido dejar el término de *intelectuales* para trabajar con detalle algunas de las variantes más paradigmáticas que encontramos entre los *profesionales del pensar*.

4. Qué entiendo por intelectuales

Me voy a permitir apoyarme en un texto de Zygmunt Bauman *Legisladores e intérpre-*

tes, para tomar su definición de intelectual. Bauman hace un análisis sociológico sobre el surgimiento del término en el siglo XIX, su contexto, lo que delimitaba, y la evolución del mismo hasta nuestros días, aquí sólo se va a recurrir a la definición del término enunciada por él en un principio, porque que sigue siendo válida, además de que las funciones que se adjudica y se le adjudican al intelectual en nuestro país, son las que él plantea en la primera parte de su texto.

Bauman dice³ que el término engloba a toda una serie de personas de muy variadas condiciones sociales, que antes del surgimiento del término raramente se verían relacionados entre sí. El término incluye a científicos, políticos, escritores, artistas, filósofos, abogados, arquitectos, ingenieros y un largo etcétera en los cuales:

El elemento unificador era el papel central desempeñado por el intelecto en todas sus ocupaciones. La intimidad compartida por el intelecto no sólo ponía a estos hombres y mujeres aparte del resto de la población, sino que también determinaba cierta semejanza en sus derechos y deberes. Lo más importante era que daba a quienes desempeñaban funciones intelectuales el derecho (y el deber) de dirigirse a la Nación en nombre de la Razón, que se erguía por encima de las divisiones partidarias y los pedestres intereses sectarios. También asociaba a su pronunciamiento la veracidad y autoridad moral exclusivas que sólo podía conferir el hecho de ser voceros de esa razón.⁴

Hasta la fecha, el concepto de intelectual sigue manteniendo la mayoría de estos ingredientes: nuestros intelectuales siguen

3. Cfr. BAUMAN, ZYGMUNT, *Legisladores e Intérpretes*, Editado por la Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1997.

4. *Ídem*, p. 35.

siendo considerados personas dedicadas de una u otra manera al pensamiento, personas de quienes se espera el conocimiento fundado y el pronunciamiento sobre diferentes problemáticas, y personas que se sienten con el deber de hablar a la sociedad aureolados por la autoridad que les da su conocimiento y apoyados en razones que pretenden ser objetivas y no interesadas (esto con independencia de que sus razones en la práctica puedan ser totalmente interesadas, parciales, y subjetivas). El ropaje de *intelectual* protege o intenta proteger de sospechas, se habla a nombre de *la razón* y de *los hechos*, a nombre del *conocimiento especializado*, y de tener “bajo la manga los ases” que da el estar —aparentemente— mejor informado.

Ahora bien, me permitiré introducir en este concepto una distinción que hace Carlos Pereda, en su libro *Crítica de la Razón Arrogante*, en él se distingue entre académicos e intelectuales, yo los voy a llamar académicos y no académicos porque ambos los estoy englobando en la categoría más general de *intelectuales*, aunque es importante aclarar que estos dos tipos representan ante todo los aspectos negativos y la tentaciones en que a veces se incurre en la vida intelectual, en ese sentido son deformaciones de lo que debiera ser un *profesional* del pensamiento. Ahora bien, Carlos Pereda se refiere en concreto a los intelectuales dedicados a las humanidades en América Latina. Tenemos por un lado a los *intelectuales académicos*. Los académicos son aquellos que tienen una educación formal, son especialistas en algo o en alguien, y normalmente trabajan en alguna Institución académica, tienen uno o varios posgrados generalmente en el extranjero. Los académicos se caracterizan por los tecnicismos al hablar, son especialistas y muestran su especialización utilizando una

jerigonza que sólo otros especialistas pueden entender. Hablan y escriben para los entendidos, otros académicos como ellos que publican en revistas tan especializadas que nadie lee y en libros tan “serios” que casi nadie entiende.

Carlos Pereda está criticando las arrogancias de la academia y en este sentido se detiene en lo más criticable de la misma, sin embargo yo me voy a permitir defender a los académicos porque me parece que cumplen una función muy importante. Los académicos son generalmente investigadores y profesores universitarios, no son divulgadores y, en ese sentido, la profundización en su especialidad les va requiriendo un lenguaje técnico cada vez más especializado. Pueden ser también muy puntillosos respecto a su temática y exigir la mayor precisión en los conceptos utilizados y en los matices de los mismos, porque eso es fundamental para entender los vericuetos y evoluciones de su propia ciencia.

Lo que sí es criticable y en lo que Pereda tiene toda la razón, es el hecho de que en algunas ocasiones las actitudes académicas no tienen nada que ver con la profundización en un área del conocimiento, sino con el afán de lucimiento y de exclusión. El pensador circunspecto que constantemente habla ante auditorios selectos en un lenguaje ininteligible, muchas veces lo único que busca es un club de admiradores de su mucha “ciencia”, y el excluir a los que no lo entienden. Y en muchas ocasiones se publica lo que nadie o casi nadie va a leer o entender, sólo con el afán de hacerse de un *curriculum* impresionante y “así, cumpliendo con todos los requisitos de la razón arrogante se obtienen honores, becas, cargos e incluso múltiples beneficios económicos”.⁵ Otra tentación constante de los académicos es el *sectarismo*, muchos

5. PEREDA CARLOS, *Crítica de La Razón Arrogante*, Editorial Taurus, México D. F. 1999, p. 29.



académicos se especializan en un solo tema o autor y todo lo quieren leer bajo esa luz, forman capillitas con sus propios altares, y son incapaces de mostrarse ecuménicos o dialógicos.

A este tipo de arrogancia de los *académicos*, que se da muchas veces, pero afortunadamente no siempre, Pereda la denomina *analfabetismo disciplinario*, el que sólo sabe pensar en los términos de su disciplina o autor, pero es incapaz de hacerlo fuera de ahí. Y a este problema le agregaría el que he llamado la *especialización discapacitante o arqueológica*, que consiste en pasarse el resto de la vida discutiendo el uso exacto que los términos tienen en un autor, o que los términos debieran tener en una disciplina, en lugar de que los conceptos sean una herramienta que fecunde y catapulte el propio pensamiento. Desde esa lógica es imposible la renovación del pensamiento, éste se convierte en mera erudición como dice Kant en sus *Prolegómenos* hablando de la filosofía: “hay sabios para quienes la historia de la filosofía es ya la filosofía misma”.⁶

En contraste con los académicos, que “cuando se comunican en castellano suelen usar algo que se parece vagamente al castellano pero que se entiende con extrema dificultad”⁷, los *anti-académicos* “a menudo hilan las palabras no sólo con soltura sino a menudo con humor y hasta con brillo”⁸, son fáciles de entender, no se dirigen a círculos cerrados, suelen despreciar los límites de las disciplinas, y generalmente no se casan con un solo autor o línea de pensamiento. Ellos se dirigen al gran público, no escriben en revistas especializadas sino en revistas de divulgación, no escriben libros densos, sino ligeros, y son normalmente

muy solicitados en ambientes muy variados, porque hacen digerible lo complicado, y porque son amenos y ligeros.

Desde luego que estos personajes son despreciados por los que los consideran superficiales, sin embargo, la labor de divulgación es necesaria, académicamente también es necesario un maestro con suficiente vocación pedagógica como para introducir a los estudiantes paulatinamente en temas cada vez más complicados como dice Tomás de Aquino hablando de los teólogos: “El doctor de la verdad católica tiene por misión no sólo ampliar y profundizar los conocimientos de los iniciados, sino también enseñar y poner las bases de los que son incipientes”⁹.

Sobre éstos también Pereda nos advierte. Dice que padecen de “vértigo simplificador”¹⁰, tienen unas cuantas categorías superficiales a la luz de las cuales quieren explicarlo todo, el problema es que “este obsesivo aspirar al *best seller* acarrea el ardor por los ruidosos premios y el desdén por promover bibliotecas que, como se sabe, exigen silencio y constancia”¹¹. El pensar en serio es demandante, nos exige tiempo y soledad; y el intelectual que vive para el incienso no tiene tiempo para ello.

Sintetizando, he dividido a los *intelectuales* en *académicos* y *antiacadémicos*, he señalado que ambos son necesarios pero que muchas veces se ven tentados a caer en lo que Pereda denomina *Razón Arrogante*, que termina por hacerlos una caricatura de pensador. El *académico* se vuelve ininteligible y sectario y el *anti académico* superficial y vanidoso.

No quisiera cerrar este apartado sin señalar antes la importancia que veo en los *intelectuales*. Los *intelectuales* son gen-

6. KANT, IMMANUEL, *Prolegómenos*, Editorial Sarpe, Madrid 1984, p. 27.

7. PEREDA, CARLOS, *Ídem*, p. 29.

8. *Ibidem*

9. AQUINO, TOMÁS, *S.Th. I, Prólogo*.

10. PEREDA, *Óp. Cit.*

11. PEREDA, CARLOS, *Óp. Cit.* p. 30.

te que se supone se dedica a *pensar*, que se supone además que tiene conocimientos bien fundados en algún área; lo cual inevitablemente les da *poder* porque el conocimiento ayuda a las personas a encontrar certezas, y esto significa seguridades, a encontrar respuestas a muchos de sus problemas, y por lo mismo suele ser demandado. El conocimiento es además clave para un país porque del conocimiento depende la educación de las nuevas generaciones, el conocimiento avala además con razones las decisiones de los gobernantes que suelen buscar el apoyo de “los que saben” para justificar sus políticas.

Pero como se señaló al principio, el conocimiento a pesar de su poder, es éticamente neutral, puede ser un arma muy poderosa, pero es un arma de doble filo, puede utilizarse responsablemente o como herramienta para acrecentar el status, el poder y los intereses personales o de grupo. Pero esto se retomará mejor al final de este artículo.

5. La libertad

Me encuentro en este punto con el mismo problema con el que me encontré cuando traté el punto sobre el conocimiento, donde no se trataba de hacer una presentación estrictamente gnoseológica, sino algo más

“LA LIBERTAD SE PUEDE ENFOCAR DESDE AL MENOS TRES ÁNGULOS: POR UN LADO ES LA CAPACIDAD DE TOMAR DECISIONES. POR OTRO LADO, LA CONTRAPARTE DE ESTO –CUANDO SE DA ES LA DECISIÓN MISMA A LA QUE LLAMAMOS POR ESO DECISIÓN LIBRE, POR ÚLTIMO, PODRÍAMOS HABLAR DE UN ESTADO DE LA PERSONA, DEL ESTADO EN QUE VA QUEDANDO CUANDO TOMA DECISIONES LIBRES. A LA PERSONA QUE TOMA ESTA CLASE DE DECISIONES CON REGULARIDAD Y A PESAR DE LAS DIFICULTADES, LA CONSIDERAMOS, UNA PERSONA LIBRE.”

sencillo. En este punto no voy a intentar hacer una presentación rigurosamente antropológica, ni mucho menos ética, voy a intentar simplemente pulir algunos conceptos que mínimamente nos permitan la reflexión sobre el tema que nos interesa.

La libertad se puede enfocar desde al menos tres ángulos: por un lado es *la capacidad de tomar decisiones*. Por otro lado, la contraparte de esto --cuando se da-- es *la decisión misma* a la que llamamos por eso *decisión libre*, por último, podríamos hablar de un *estado de la persona*, del estado en que va quedando cuando toma decisiones libres. A la persona que toma esta clase de decisiones con regularidad y a

pesar de las dificultades, la consideramos, una persona libre.

A la capacidad de tomar decisiones, la voy a llamar --tomando prestados los conceptos de Aristóteles-- *libertad en potencia*, y a las decisiones en cuanto tales, las llamaré *libertad en acto*. La *libertad en potencia* se deriva de varias cosas, supone en el que la tiene, conocimiento sobre aquello de lo que versará la decisión, pues el que no sabe en lo que se mete o se puede meter no está capacitado para decidir. Supone también *voluntad*, es decir la *capacidad de querer*, la que a su vez requiere una cierta indeterminación por parte del sujeto. Esta indeterminación es una especie de

espacio --no necesariamente físico-- que permite el movimiento de la voluntad, si uno no se puede mover, si uno tiene que actuar así, ahí no hay ni la posibilidad de decidir, por poner un ejemplo: a uno ni se le ocurre pensar en determinar el sentido de la circulación de la sangre en el cuerpo, es absurdo, y lo es, porque en ese sentido estamos determinados por la biología, no hay a dónde pueda moverse el querer, *velis nolis* decían los latinos, queriendo o no queriendo, así es y se acabó. La libertad por el contrario supone un espacio donde la voluntad pueda moverse, es decir, supone *opciones*.

Esta *libertad en potencia* es lo más famoso de la libertad, o por lo menos, lo más publicitado. Mientras no decida --si es que quiero decidir-- pondero, sopeso, de alguna manera disfruto de mis opciones; porque son mías todas las opciones que tengo mientras no decida, las tengo todas y no tengo que responder por ninguna. La contraparte de esto es la *decisión, el acto libre*, en él yo opto, yo detengo el movimiento de la voluntad y de alguna manera --siguiendo con la analogía-- reduzco el espacio al quedarme con una opción, en este momento yo --si de verdad he elegido-- renuncio también a las otras opciones; el grado de renuncia dependerá del tipo de exigencia de la opción elegida, pero en cualquier caso --si de verdad se opta-- también se renuncia. El que no renuncia a las otras opciones al elegir una, realmente no se ha decidido aunque parezca que sí. Y todo esto que ya de por sí resulta difícil, trae consigo una consecuencia más, es aquí donde entra la *responsabilidad*. El que decide, tiene que responder por su opción, el que toma una decisión, hace o debería hacer eso, la toma a cuestras, y de él se espera una respuesta al respecto en caso necesario. Es por esto que la *libertad en potencia* tiene mejor fama, y la *libertad en acto* a veces se rehúye. Todos queremos

tener opciones y que nadie ose reducirnoslas, pero pocos queremos renunciar y responder, porque eso es más difícil.

Sin embargo la *decisión* no es sólo sobre cosas, hechos, o actividades, al optar me opto, y al decidir sobre una cosa cualquiera me estoy decidiendo a mí mismo; lo que nos lleva al tercer aspecto de la libertad: sólo el que va decidiendo, tomando seriamente sus propias opciones --bien o mal en la medida de sus posibilidades-- sólo ése se va haciendo una *persona libre*. Con sus decisiones se va abriendo cada vez más espacios de libertad, se va potenciando a sí mismo, o --incluyo un término zubiriano-- se va *empoderando*. Por otra parte cada opción abre nuevas opciones y cada nueva opción otras, con lo que la persona se va construyendo, se va encaminando y forjando.

Ahora bien, no todas las decisiones son buenas, hay opciones que me abren posibilidades y otras que me las van cerrando. Pero lo que de todo esto a mí me interesa resaltar, es que los actos libres me van constituyendo, yo me voy haciendo a través de mis opciones; opciones reiteradas en el mismo sentido me van forjando un rostro, una catadura. Por eso uno tiene el deber de responder por sus decisiones, porque éstas son nuestras, nos forjan, nos hacen. No se trata sólo de una decisión que uno toma, ni de un acto que uno realiza, se trata de lo que uno es con esas decisiones y actos, amén de los efectos que los mismos tienen en lo que nos rodea, de lo que les hacemos a los otros o a lo otro con lo que decidimos. Pasemos ahora al último punto propuesto, en el que retomo todos los conceptos que he venido presentando, los entretrejo, y concluyo.

6. La libertad de pensamiento

Este apartado tiene mucho de auto reflexión ¿Qué se requiere para tener libertad de

pensamiento? ¿En qué consiste ésta? Tanto la *libertad* como el *pensamiento* suponen *conocimiento*, así que desde luego éste será lo primero, pero no sólo conocimiento fundado y sólido sobre la propia área de estudio --esto desde luego le aportará mucho material al pensamiento--, sino que además, para poder hablar de *libertad*, se requiere *conocimiento* sobre las opciones que el pensador tiene para su propia actividad. Porque recordemos que *la libertad en potencia* requiere opciones y conocimiento sobre las mismas. ¿Somos conscientes que las instituciones en que trabajamos sean éstas académicas, de gobierno, de comunicación, empresas o las que sea, defienden de modo explícito ciertos intereses y de modo implícito muchos otros? ¿Los conocemos? ¿Los compartimos? ¿Nos damos cuenta que el conocimiento que generamos es utilizado en un sentido o en otro? ¿Estamos de acuerdo o no con el uso que se da a nuestro trabajo? ¿Protegemos y defendemos nuestra libertad de pensamiento, y nuestra libertad de expresión donde realizamos esta actividad?

Preguntas como éstas suponen del *pensador profesional* salir de sí mismo, quitar los ojos del microscopio de su disciplina y pensar de modo más abarcante, hacerse cargo, no sólo de la calidad de su conocimiento especializado, sino de la suya propia como ser humano, como pensador con responsabilidades hacia los demás. Hannah Arendt observó que “la incapacidad para pensar no es estupidez, puede encontrarse en gente muy inteligente”¹², y por incapacidad para pensar, ella se refería a ese hábito de algunos de no ver más allá de su pequeño objeto de estudio, y no ser capaces de reflexionar sobre el contexto en el cual sus conocimientos son requeridos y los fines que a estos se les dará.

El pensador puede, por decirlo de modo coloquial “fingir demencia”, evitar lo que le incomode, concentrarse en su estudio y hacer abstracción del hecho de que puede estar prestado a mantener privilegios de otros, a que se desvíen recursos, a que se manipulen presupuestos y personas, por decir lo menos.

Tzvetan Todorov en una reflexión que hace sobre el mal, nos comparte las reflexiones de un nazi que trabajó en los Institutos de eutanasia y luego en los campos de exterminio, y que era un profesional dedicado y un amoroso esposo y padre: “No podía vivir si no compartimentaba mi pensamiento [...] había centenares de medios de pensar en otra cosa. Los he utilizado todos. Me he concentrado sobre el trabajo, el trabajo, y siempre el trabajo”.¹³ Pongo un ejemplo tan radical porque esta misma fragmentación la podemos llevar a cabo sin darnos cuenta en situaciones menos extremas, pero a la larga esta fragmentación nos genera un hábito que puede inmunizarnos ante situaciones más graves, este hábito puede convertirse en una especie de esquizofrenia moral, porque “estar en posición de saber y evitar saber, te hace directamente responsable de las consecuencias”.¹⁴

Hasta aquí venimos planteando algunas pistas para interrogarnos sobre las opciones que uno tiene para ejercer su libertad. Ahora bien, si uno efectivamente conoce sus opciones, ha reflexionado seriamente sobre los intereses, los grupos de poder, y todo aquello que rodea su trabajo, ya está en condiciones reales de decidir y con esto de realizar un acto libre. No quiero que se me malentienda, no estoy diciendo que el *intelectual* sea aséptico respecto a todo interés, esto es imposible, lo que estoy diciendo simplemente es que no debe

12. ARENDT, HANNAH, *La Vida del Espíritu*, Editorial Paidós, Barcelona 2002, p. 40.

13. TZVETAN, TODOROV, *Frente al Límite*, Editorial Siglo XXI, México 1993, p. 174.

14. Speer, citado por TZVETAN, TODOROV, *op. cit.* p.144.

fragmentarse y fingir demencia ante los intereses que verdaderamente lo mueven a él o a las instituciones en las que trabaja, sino que debe plantearse seriamente si está dispuesto a jugar el rol que se le asigna en y ante determinadas instituciones y grupos de poder. Esto lo planteo como deber en aras de la *libertad de pensamiento* que es de lo que se trata. Porque sólo en esas condiciones se puede realizar un acto libre, y es el acto libre en cuanto tal del que puedo a su vez esperar renuncia y responsabilidad.

Como ya se ha señalado, al elegir me elijo, cada acto libre me va forjando un rostro, un carácter, cada acción libre me hace a su vez más o menos libre. Así que cuando el *intelectual* vende su ciencia al mejor postor, se va haciendo a sí mismo *mercenario del pensamiento*, cuando enuncia verdades a medias con dolo, se va haciendo ambiguo y mentiroso. En cambio, cuando defiende intereses que considera legítimos y pone sus conocimientos al servicio de sus contemporáneos en la medida de sus posibilidades, se va haciendo un *auténtico intelectual*, no sólo un hombre que piensa, sino un hombre responsable de su pensamiento, y en este sentido podemos quitarle las comillas al *profesional del pensamiento*. Los *intelectuales* que hacen de su actividad una caricatura en aras de intereses egoístas, terminan por hacer una caricatura de sí mismos, y pierden aquello que los definía. En este sentido Platón se pregunta en el *Filebo* “¿No es acerca de la sabiduría donde la mayoría pretendiendo poseerla

por completo, está llena de rivalidades y de una falsa apariencia de sabiduría?”¹⁵

He hecho en un principio la distinción entre *pensar* y *conocer*, porque el conocimiento sólido, amplio y profundo sobre nuestra especialidad, no nos garantiza un pensamiento con las mismas características. Por el contrario, un conocimiento de este tipo nos puede volver ciegos para otras cosas, egoístas y fragmentados --como ya lo señalamos-- o se puede volver un arma muy peligrosa en manos de un pensador que venda su ciencia al mejor postor, o en manos de un grupo de interés de cualquier tipo, que manipule la información y el conocimiento para manipular a las personas o --por el contrario--, puede ser una herramienta excelente en manos de personas que vean más allá de sí mismas, sobre todo en países como el nuestro, en los que, para subsistir se tienen que hacer este tipo de cosas en cantidad a costa de la calidad --con lo que el ejercicio de ver más allá de sí mismo requiere del intelectual un talante casi heroico--. Quisiera cerrar esta reflexión con una cita de Todorov:

Saber, y hacer saber, es una manera de seguir siendo humano. Esta acción tiene pues una dimensión moral. ¿En qué consiste? No en que el individuo se mejore a sí mismo dándose una actividad espiritual, sino en que el mundo al hacerse más inteligible sea un mundo más perfecto. Contribuir a ello es tender hacia el bien de la humanidad.¹⁶

15. PLATÓN, *Filebo*, Editorial Gredos, Madrid 2008, p. 91.

16. TZVETAN, TODOROV, *Óp. Cit.* p. 104.



EL ORDEN DEL PENSAMIENTO. ENSEÑANZAS DE DOS MAESTROS ANTITÉTICOS

Luis Armando Aguilar Sahagún*

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

Resumen: Uno de los objetivos que se plantea la enseñanza de la filosofía es la de contribuir a que los estudiantes pongan un orden no sólo a lo que aprenden, a los contenidos de lo que enseñan los filósofos, sino a alcanzar un “orden mental”. Se trata de una tarea nada fácil. La cantidad de información, su heterogeneidad, la diversidad de vocabulario, por una parte; el significado, la centralidad de unas ideas respecto de otras que lo son menos, por otra y la relación que esto guarda con sus vidas, en el tráfigo cotidiano son algunos aspectos que caracterizan la envergadura de este propósito. En este escenario podemos preguntar: ¿Por qué un pensamiento “sistemático”? ¿Qué significa “pensar”? ¿Qué pasaría si el pensamiento no es sistemático? Como ilustración de dos modos de pensar y entender el pensamiento y los modos de aprender a ordenarlo, nos ha parecido ilustrativo mostrar la perspectiva de dos grandes maestros, uno de la Edad Media, y el otro del Siglo XX. Se trata de Tomás de Aquino y de Gabriel Marcel, cuyo estilo no podía ser más contrastante.

Palabras clave: orden, pensamiento, enseñanza de la filosofía, Gabriel Marcel, Tomás de Aquino.

No al sistema: Gabriel Marcel

En el caso de Marcel el rechazo del sistema y de la forma sistemática fue deliberado. Este pensador prefiere la investigación a la construcción armónica de los pensamientos. La investigación es entendida como una marcha incesante, de carácter más eurístico que demostrativo. La construcción armónica de un “sistema” le parecía contrario a esta vocación. La búsqueda lleva consigo la

precaución y la minuciosidad y la circunspección, mientras que la construcción armónica es, justamente, “construcción” y fácilmente cae en la satisfacción de sí misma.¹

[...] en filosofía aquel que expone en su encadenamiento dialéctico o sistemático las verdades que previamente ha descubierto, se arriesga siempre a alterar profundamente el carácter de esas mismas verdades.²

1. Cfr. TILLIETTE, XAVIER; *Philosophes contemporains*, Desclée de Brouwer, París 1962.

2. Cfr. MARCEL, GABRIEL; *El misterio del ser*, en *Obras Selectas I*, B.A.C., Madrid, 2002, p. 13.

Gabriel Marcel: nació en París el 7 de diciembre del año 1889. De origen hebreo, creció agnóstico, aunque más tarde en el año 1929, se convirtió al catolicismo. Entre sus obras filosóficas principales, destaca: *Diario metafísico*, escrito entre los años 1913 y 1922, y publicado en el 1927 (el mismo año en que fue publicado *Ser y tiempo* de Heidegger), en el que Marcel documenta su descubrimiento del sentido de la existencia.

La palabra “sistema” había quedado ligada al pensamiento de Hegel que, en su construcción, parecía insuperable. El pensamiento de este autor representa como la apoteosis de la búsqueda de un orden que responda tanto al pensamiento como a la realidad. El sistema de la lógica es el sistema de la realidad.

Marcel, cuyo pensamiento se desarrolló a base de anotaciones en “diarios”, de reflexión sobre experiencias musicales, de encuentro en este mundo con el misterio del más allá, sentía terror a los sistemas. Refiriéndose a su propia obra Marcel rechaza el tener un “sistema”.

Lo que siempre he encontrado inaceptable es la idea de tener un sistema, insistiendo en la palabra *tener*; la idea de presentarme como poseedor de un sistema “mío”, que sería como el mostrador de ventas de calidad detrás del cual me situaría, provisto, desde luego, de un letrero con mi nombre por debajo, con letras grandes [...].³

No se trata sólo de una modestia, sino de algo más de fondo: la diferencia entre ser y tener, sobre la que reflexionó durante muchos años, y lo llevó a profundizar en “el misterio del ser” como la tarea ineludible no sólo del filósofo, sino de cualquier persona que busque responder por lo que permanece, por encima de los datos objetivo de nuestra propia realidad, incluso, por encima de nuestro morir.

El ejemplo de Marcel resulta iluminador, pues pese a su repulsa del sistema, accede a retomar su obra bajo una nueva luz “mostrando sus articulaciones y, sobre todo señalando su orientación general.” La tarea se le presenta bajo la imagen de un

camino recorrido en trazos discontinuos en un país casi desconocido, siguiendo una serie de pistas que busca, por así decir, reconstruir como una especie de itinerario. Su esbozo autobiográfico es toda una revelación de la manera en que se entendió a sí mismo este “homo viator”: “Un camino hacia cuál amanecer”⁴.

Lo que confiere “dignidad filosófica” a los pensamientos es la universalidad de sus observaciones, en el entendido de que el tipo de universalidad que aquí se trata es algo intermedio entre el yo subjetivo y el pensamiento en general.⁵

El pensamiento es para este autor ante todo “circulación”, búsqueda continua por traducir la experiencia en pensamiento, y el lenguaje puede presentar obstáculos para la naturaleza de la reflexión y su alcance metafísico, en la medida en que presenta “palabras-coágulos” que obstaculizan el libre discurrir del pensamiento, palabras cargadas de pasión que llegan a convertirse en tabú o conceptos abstractos, que en la manía de la universalidad se desprenden de su arraigo en lo concreto.

Si el pensamiento filosófico es pensamiento libre, se debe ante todo, cree Marcel, a que no quiere dejarse influir por ningún prejuicio, no sólo los de carácter social, político o ideológico, sino los que son como secretados por el pensamiento mismo. Cuando el pensamiento lucha por avanzar libremente, es como si al hacerlo se despojase de su propia piel, quedando como una carne y sangre desprotegida.⁶ El pensamiento debe temer traicionar su propia naturaleza, ser infiel a sus propias exigencias.

A propósito de Marcel, escribe Emmanuel Lévinas que en él encontramos el ejemplo de una nueva racionalidad, frente

3. *Cfr. Ibid.* p. 14, nota 5.

4. En Ed. Sígueme, 2010, 1ª Ed.

5. *Íd.*, p. 23.

6. *Íd.* p. 25.

a la “ruina del mundo”, de un mundo que continúa aún su marcha, y entre cuyas ruinas Marcel ha pensado su fin y sus comienzos. Marcel está marcado por la huella de su maestro Henri Bergson, para quien en todo desorden hay otro orden. Hay una distancia entre la Enciclopedia de Hegel y el Diario metafísico. En este tipo de pensamiento late una denuncia de los rigores de la proposición lógica y del veredicto represivo del juicio. Es el fin de una racionalidad “adherida exclusivamente, en las palabras, al ser, a lo Dicho del Decir, al Dicho que transporta saberes”.⁷

La nueva racionalidad no es sistema, porque éste es pretensión de perfección, de *autarkía*, auto-suficiencia, escribe Marcel en su *Diario metafísico* (19 de Octubre de 1919). No hay que olvidar que el centro de la búsqueda filosófica de Marcel es el ser, el “misterio del ser” como él prefiere llamarlo. A él dedico prácticamente toda su vida, y buscó aproximarse a él por las vías de la música, del teatro y del pensamiento. Pero sobre todo, lo encontró en la relación con los demás, al punto de preferir referirse al ser, al *Esse*, como “co-esse”. Ser es ser-con. Todas las experiencias humanas están arraigadas en él y a él remiten. El ser es misterio porque estamos envueltos por él, porque en él participamos. Pero hemos de advertirlo. Y esto lo logramos cuando volvemos sobre nuestra propia reflexión y nos involucramos vitalmente con los interrogantes que la vida nos plantea, renunciado al mero planteamiento de problemas en términos de mera objetivación de los datos que se nos presentan. El misterio del

ser es, en consecuencia, irreductible a un sistema. A él no se accede directamente, sino como por espiral.

Basten estas notas para ilustrar los peligros de un pensamiento que se quiera sistemático a toda costa. Lo que aquí interesa destacar es la posibilidad de encontrar articulaciones y de descubrir o de dar una orientación general al conjunto de los pensamientos.

En el caso de los estudiantes de filosofía la articulación general puede provenir de ese conjunto de trazos discontinuos que se le presentan, los que él comprende de ellos, y los del propio camino, en la medida en que es andado bajo una intención, bajo una luz. Decimos “puede” y no “proviene” sin más, ni “debe”. Es tarea de la institución, de los maestros y de los alumnos el buscar que eso sea así, tanto más, cuanto se busque que el aprendizaje se dé en comunidad.

Desde la perspectiva de Marcel el “orden” del pensamiento se logra, en primer

“CUANDO EL PENSAMIENTO LUCHA POR AVANZAR LIBREMENTE, ES COMO SI AL HACERLO SE DESPOJASE DE SU PROPIA PIEL, QUEDANDO COMO UNA CARNE Y SANGRE DESPROTEGIDA”.

lugar, al detenernos ante las cosas que nos pasan cotidianamente y al plasmar esas experiencias de alguna manera. Para profundizar en su sentido habrá que reflexionar sobre la reflexión. Resulta iluminador que, lo que fueron sus apuntes de un “Diario” cobraron

el carácter de un nuevo género filosófico-literario: el Diario metafísico. Cuando se vio en necesidad de descubrir si había hilos conductores, descubrió los grandes ejes temáticos de años de búsqueda (“Tener y Ser”), y logró exponerlos “con un orden” biográfico-intelectual en una síntesis.⁸ En obras y escritos posteriores –como *El mis-*

De 1935 es *Ser y tener*, en la que Marcel desarrolla el tema de la existencia humana en el contexto de la distinción que le hizo famoso entre “problema” y “misterio”; esta obra fue precedida por una obra breve de importancia fundamental llamada *Posiciones y aproximaciones concretas al misterio ontológico* publicada en el año 1933.

7. Cfr. LÉVINAS, E., *Entre nosotros*, Pretextos, Valencia, 2001 p. 82.

8. Aproximaciones concretas al misterio ontológico.

terio del Ser y Del rechazo a la invocación- se vio en la necesidad de “estructurar” de alguna manera su pensamiento, con el propósito de lograr la comunicación con un público que así se lo requería. Un estudiante ordenado de filosofía podrá hacer algo semejante con sus “notas”, de acuerdo con su talento, inquietudes y temas recurrentes. Quizá, de este modo, aun para quien no tenga pretensiones de llegar a ser filósofo, se gesta uno, que podrá advertirlo o no y, en su momento, optar por hacer de ello una profesión.

“El orden dibujado del mundo”: Tomás de Aquino

Se ha convertido en lugar común el que “orden” represente una categoría fundamental del pensar medieval, sobre todo del “sistema” de Santo Tomás de Aquino. Este fraile dominico, por su parte, hombre formado en la escuela de Aristóteles y en orden a la predicación, pensaba que la tarea de la filosofía consiste en “dejar que se dibuje en alma el orden del cosmos.”

Con “Ordo” se hace referencia a lo claro y estructurado, ante todo de la realidad y, en cuanto el dinamismo del conocimiento logra su propósito, de la doctrina o pensamiento que lo refleja; Ordo también dice el carácter sorprendente y transparente de la estructura o forma del ser; “los caminos del mundo” andados y transitables por nuestro pensamiento y reconocidos en su intrínseca inteligibilidad. Frente a las “Summas” de Tomás de Aquino puede ser reconocida la limpieza audaz con la que tal fuerza maestra de construcción esclarece el mundo con la razón que anhela la claridad.

En una carta ficticia dirigida por Tomás de Aquino al teólogo Karl Rahner, Yves Congar, gran teólogo dominico, pone en la pluma del Doctor universal la siguiente afirmación: “En mi estilo siempre me esforcé en formular mis proposiciones, hasta donde me fue posible, de acuerdo con la medida del pensamiento que deberían expresar, así como del carácter de los pensamientos, según su lógica cristalina [...] De mis artículos en la suma no se puede extraer una sola palabra [...]”.⁹

Esta aparente transparencia completa en la que se interpreta el mundo está tocada en todas sus aristas por lo ineludible del misterio. En él encuentra la transparencia del ser su límite. Además, el ordo mismo está afectado y cruzado por el misterio. No se trata, como señala Joseph Pieper, uno de los grandes representantes del tomismo en el Siglo XX, del misterio en el sentido teológico, que, fluyendo igualmente sobre la totalidad de las cosas, se sustrae a nuestro pensamiento ordenador, y con ello al dominio racional. La línea fronteriza atraviesa justo el “más acá” del mundo mismo. “Ni una sola partícula de ser- dice el Aquinate- ha sido dado capaz de rozar el esfuerzo humano por pensar.”¹⁰

Pieper señala que la *Summa Theologica* quedó como un fragmento, no como se suele creer, a causa de su temprana muerte. La razón auténtica fueron experiencias internas que lo llevaron expresamente a concluir su obra: “No puedo más. Todo lo que he escrito me parece paja”. Esto significa que el carácter fragmentario forma parte de la Summa. Podríamos decir, que “el orden del universo” que se había dibujado en el alma de Santo Tomás y que había plasmado en su obra, le pareció una

9. CONGAR, YVES; “Die Offenheit lieben gegenüber jegliche Wahrheit. Brief des Thomas von Aquin an Karl Rahner” en: RAHNER K. Y WELTE, BERNARD; *Mut zur Tugend*, Herder, Friburgo de Brisgovia, 1979, p. 124.

10. Cfr. (Tomás, Symb. Apost). Citado por Pieper, *Ordnung und Geheimnis*, Arche, Zürich, 1956, p. 11.



La Suma Teológica es un tratado de teología y filosofía del siglo XIII, escrito por Santo Tomás de Aquino durante los últimos años de su vida. Es la obra más famosa del filósofo cristiano. El método filológico es la parte más acabada del estilo intelectual de la escolástica debido a la estructura de sus artículos.

mala caricatura. Quien no considere este aspecto, quien buscara en Tomás de Aquino un precursor de la filosofía sistemática que caracterizó al racionalismo de la Edad moderna, se sorprenderá al toparse con la sentencia de Santo Tomás: *Rerum essentialia sunt nobis ignotae*. La esencia de las cosas nos es desconocida.¹¹ Esta frase respalda una idea de filosofía que excluye un sistema demasiado formal. La razón última de ello estriba en que, ante todo, las cosas son “pensadas” por el Creador y por ello por cognoscibles para el hombre. Al mismo tiempo, todas las cosas, por el mismo hecho de ser creadas, participan del misterio insondable de su autor. Tanto más el hombre, su “imagen y semejanza”. La “filosofía” de Santo Tomás tiene así un marcado carácter negativo.¹²

Mientras que el espíritu cartesiano se orientaba hacia el único ideal de inteligibilidad, la doctrina tomista se funda sobre la diversidad radical de los métodos y se acopla a la autonomía estructural de cada una de las ramas del saber. Esta teoría no responde solo a una experiencia epistemológica clarividente sino, como señala M. D. Chenu, a los principios categóricos de una metafísica que concibe el ser como radicalmente análogo y no equívoco.¹³ Dicho de otro modo, hay seres que se desarrollan por naturaleza según planos diferentes y de acuerdo a su propia estructura y “grado de ser y de perfección” y que, por eso, exigen proporcionalidad, diversidad y originalidad en la aplicación de las correspondientes disciplinas que las estudian. Entre todos ellos la metafísica establece un lazo de unión, para tratar el ser precisamente como ser.

Esto es lo que tendría que ocurrir con la Ontología. Explicitar ese vínculo

analógico. Sería tarea de las materias del área sistemática hacer lo propio. Traducir el espíritu tomista, fundamentalmente pluralista, implica apertura a la infinidad de las cosas particulares: la filosofía de la naturaleza tendría que mostrar y ponderar la teoría de la individuación, la afirmación de la contingencia; así mismo, junto con la teoría del conocimiento, tendría que insistir en el carácter inteligible de la realidad, en que la ciencia no puede agotar la realidad y en que las esencias y principios últimos han de ser comprendidas en el trasfondo de su misterio luminoso; la filosofía de la historia, por su parte, tendría que enfatizar que antes de ocurrir (ante evento) los hechos accidentales no poseen verdad, dejando abierto así el hacerse de la historia a la libertad, a lo imprevisible y a lo contingente; la antropología filosófica tendría que mostrar, como uno de sus ideas centrales, la conexión real, un lazo objetivo del hombre con todos los seres, en continuidad y discontinuidad con ellos. Esto no se opondría, sino que sería confirmado en una visión evolutiva del cosmos; así mismo, sería importante indicar que el individuo es inefable y por qué; que el misterio del hombre participa de la irradiación misteriosa de su Creador; afirmar la autonomía de todo ser humano en sus funciones cognitivas y volitivas; Sería necesario oponerse, como insiste A. Sertillanges, a todo determinismo y a la visión de la unidad del intelecto, como ya intentaron en su tiempo los averroístas, contra la pretensión de una visión directa de Dios, y la teoría que hacía de Él el intelecto agente del hombre.¹⁴ Sería necesario, por supuesto, tomar en cuenta el nuevo horizonte en que vive el hombre actual, que no es ya el

11. Cfr. PIEPER, JOSEPH, *Unastrahlbares Licht. Das negative Element in der Weltsicht des Thomas von Aquin*, Kösel, München, 1963 (2ª), p. 67.

12. PIEPER, *op. cit.*, p. 28-31.

13. Cfr. CHENU M.D., *Une école de théologie*, Le Sauchoir, p. 42, citado por SERTILLANGES, A.D., *El cristianismo y las filosofías*, Gredos, Madrid, 1966, p. 305.

14. Cfr. SERTILLANGES, A.D., *El cristianismo y las filosofías*, Gredos, Madrid, 1966, p. 305.

horizonte, como le llama Xavier Zubiri, de la “nihilidad”, del asombro del paso del no ser al ser en virtud del acto creador, como lo pudo ser para el hombre del Medioevo.

Algunas enseñanzas

1. En todas estas cuestiones, se trata de principios que tocan a la realidad del ser, del hombre y del mundo. La diversidad de métodos, tendría que ayudar a comprender cómo este pluralismo responde a la riqueza inagotable de lo real. En este contexto se hace evidente la importancia del orden, del sistema, como algo vivo y dinámico.
2. Ordenar, disponer los elementos del modo que les corresponda, supone que ese orden existe. Si la filosofía busca ese orden, ha de ser fiel a lo dado, a lo real. Pero esto supone una dosis de ingenuidad. En la medida en que el pensamiento interroga críticamente, e indaga por las condiciones de posibilidad, ya no es evidente qué es lo dado y qué lo puesto. El orden, será una “arquitectónica” del pensamiento que habrá que “construir”, establecer.
3. Sistematizar es ordenar, organizar, jerarquizar, temas capitales y temas periféricos; dar unidad, cierta unidad a los hallazgos, a los resultados. Cada una de estas operaciones requiere de un análisis detenido. La manera de pensar, el modo, la “plataforma” es una “columna vertebral” que no puede ser una mera construcción de nuestra mente, o bien, una especie de “mapa”, pero siempre sobre el terreno de lo real, hasta donde nos es dado aprehenderlo y dotarlo de sentido verdadero, según su verdad, al ritmo de la experiencia histórica en la que se esté revelando. El estudio de
4. la filosofía sería una especie de cartografía intelectual, “mapología”, “ubicación” de los autores, de las corrientes, de sus “supuestos” e “implicaciones”. No podrá ser un recetario de filosofemas, ni un conjunto de respuestas de escuela.
4. Todo esto, en la exposición de clase y de acuerdo con los programas, es la obra maestra que el profesor espera que ocurra en los alumnos. Sería un error pensar que esto ocurrirá como por ensalmo. Sin la participación activa de los profesores en el proceso de aprendizaje, si ellos mismos no se conciben como sujetos en necesidad de aprender bien lo que quieren enseñar, difícilmente se alcanzarán los propósitos educativos.¹⁵
5. Aprender a ordenar el pensamiento supone una apertura al misterio de las cosas y una inquietud por dar con su razón de ser y su sentido. Sentido de lo esencial, lo medular, a diferencia de lo secundario o periférico. Captación de lo valioso, guiados por la propia luz de la inteligencia. Visión de conjunto y captación capacidad de descubrir relaciones esenciales. Sentido del misterio no equivale a una escapada en lo irracional; es más bien penetrar el Logos de las cosas y tocar su límite, vislumbrando así su “ser pensado” por Otro. Esta ha sido una experiencia de grandes intelectos racionalistas como es el caso de Tomas de Aquino, y también de Platón, de Kant o de Hegel.
6. El sentido del misterio no renuncia a determinar la esencia de las cosas; pero ayuda a relativizar nuestras respuestas y nos mueve a una dosis de sano escepticismo, sin renunciar a la verdad que busca nuestro entendimiento,

15. La palabra “filósofo” es multívoca. Los docentes de filosofía fácilmente pueden caer en la pretensión de pensar serlo sólo por dominar una jerga o conocer muchos datos históricos y autores.

todo nuestro ser, como a tientas en un mundo cuyo orden y unidad es negada una y otra vez por la multiplicidad de las informaciones, por el espíritu de contradicción, pero también por los nuevos datos y hallazgos valiosos, las nuevas concepciones, que es necesario saber captar, discriminar e incorporar nuestro propio orden mental, en lo que ya creemos saber y comprender; un mundo cuya bondad es contradicha hasta la oposición por actos sin justificación alguna; cuya belleza resplandece por todas partes, como un resplandor prestado.

7. El “dibujo en el alma” que se imprima en nosotros podrá borrarse alguna vez.

Pero de él quedarán asentados los que sean cimientos más sólidos, el puñado de convicciones con el que logremos hacer frente a los embates de la vida.

Hay grandes lecciones que aprender todavía del a-sistematismo de Marcel, como del orden cristalino de los vasos de agua fresca que nos ofrece Santo Tomás en cada artículo de las summas. La andadura filosófica es, últimamente, personal. Pero poder aprender a hacerlo en comunidad es una experiencia de enorme riqueza. Pues la verdad, más que posesión es, como pensaba Marcel, un espíritu compartido por compañeros en una búsqueda común.

“EL MISTERIO DE LOS SANTOS INOCENTES”



Mandamos a los niños a la escuela, dice dios.
Creo que para olvidar lo poco que saben.
Mejor haríamos en mandar a la escuela a los padres.
Ellos sí que lo necesitan.
Pero, naturalmente, haría falta una escuela mía.
Y no una escuela de hombres.



Creemos que los niños no saben
nada.

Y que los padres y los adultos
saben algo.

Pues yo os digo que es al
contrario.

(Siempre al contrario).

Son los padres, los adultos los que
no saben nada.

Y los niños los que lo saben
Todo.

Pues saben la inocencia primera.
Que lo es todo.

El mundo está siempre al revés, dice dios.
Y en sentido contrario.
Dichoso aquel que se conserva como un niño.
Y aquel que como un niño conserva
Esa inocencia primera.





Mi hijo se lo ha dicho ya
suficientes veces.
Sin ningún disimulo y sin
ninguna atenuación.
Pues él hablaba limpio y firme.
Y claro.
Dichoso, incluso, no aquel, no
solo aquel
Que sea como un niño, que
se conserve como un niño.
Sino más propiamente
dichoso aquel que sea (un)

niño, que
Se mantenga niño.
Propiamente, precisamente el
mismo niño que fue.
Puesto que justamente le ha
sido dado a todo hombre el
Haber sido
Un día un bebé lactante.
Puesto que a todo hombre le
ha sido dada esta bendición.
Esta gracia única.

De Charles Peguy (1873-1914), “El misterio de los santos inocentes”

Fotografías de Oscar Fernández Pardo (derechos reservados) generosamente prestadas para la presente edición.

Oscar Fernández Pardo (Guadalajara, 1963). Estudios profesionales: Ingeniería Electrónica (ITESO, 1982-1986). Maestría en Administración de Empresas (ITESM, 1992-1995). Diplomado en Fotografía Profesional (ITESO, 1998).

Desde 1998 realiza fotografía independiente. Ha cursado diversos talleres y

diplomados para especializarse en fotografía. Ha participado en exposiciones en nuestro país y ha publicado desde 1999 en diferentes proyectos editoriales tanto nacionales como internacionales. Desde 2007 imparte talleres de fotografía en *Rendija Taller Visual* y *Los Ojos del Tiempo*. Finalista del Premio de Fotografía Luz de Plata en 2009. Imparte la materia de Sistemas Digitales en la Maestría en Diseño Fotográfico de la Universidad Iberoamericana León. Fotógrafo oficial para la visita a México de S.S. Dalai Lama, septiembre de 2011.

FELIPE DE JESÚS VICENCIO ÁLVAREZ

(26 de diciembre de 1959- 12 de octubre de 2012)

• Qué nos dejas de ti, Vicencio? ¿Qué dejas a quienes te tratamos largo tiempo como amigo y supimos de tu proceder? ¿Acaso, te reirás un poco al oír la pregunta? Dirás con cierta ironía y sonriendo que solo nos fijamos en las personas cuando las perdemos... Con todo y que hay algo de cierto, no me quedo con las ganas de compartir algo sobre tu herencia espiritual.

El 12 de octubre concluyó la existencia terrena de Felipe de Jesús Vicencio Álvarez. Tuve la oportunidad de compartir su amistad en diferentes momentos y circunstancias a lo largo de años; y buscando, desde mi trato con él, un hilo conductor que uniese las distintas etapas de su paso por la vida; un tejido invisible que una las partes, encuentro lo que yo llamaría *integridad*. Vicencio fue *íntegro* en el sentido de *entero*, es decir, uno que no perdió sus certezas en medio de la incertidumbre. Entiendo que las



convicciones más hondas que animaban a Felipe permanecieron en distintos escenarios, tareas y posiciones, desde la juventud hasta el ocaso de la existencia.

Los primeros años de juventud los pasó entre los Misioneros del Espíritu Santo. En la etapa inicial de la vida profesional fue educador de la conciencia y del espíritu de generaciones de jóvenes y servidores de la vida eclesial, al tiempo que formó su propia familia en el afecto y la rectitud. Pronto abrió su corazón e inteligencia a una vocación más honda, el empeño de construir la sociedad desde la política.

Lo hizo con inteligencia y con, ese ahora infrecuente, sentido del bien común y la veracidad como norte de la acción política. Sirvió a la nación y al estado de Jalisco en el Congreso de la Unión, primero como Diputado en la LVII Legislatura y después como Senador de la República hasta el 2006. Volvió a la política en Jalisco, sirviendo

estos años al desarrollo social de los empobrecidos. Mientras en el Congreso, no dejó las materias de Filosofía latinoamericana y mexicana y de Filosofía Política en nuestro Instituto de Filosofía. Profesor recordado por muchos con gratitud.

Su *integridad pública*, al lado de vida personal, tuvo que ver en la política en momentos cruciales para la democracia mexicana no se escondieran en la simulación. Asumió una postura por la congruencia ante nudos que todavía duelen al país; y así contribuyó a que la COCOPA fuera un hito de dignidad ante la postura ambigua que se asumía frente al zapatismo y su reclamo histórico. Lo mismo que para oponerse a la tristemente célebre ley de medios,

llamada *Ley Televisa*. Su palabra siempre fue para acicatear a su partido Acción Nacional para que se condujera conforme a principios en estos últimos años donde se perdió tanto de aquéllos. ¡Haces falta, Vicencio!

Quizás estas palabras solo resuenen con intensidad para quienes te conocieron y vieron como conjuntabas la agudeza con la sencillez, la crudeza con la esperanza; el realismo con el apego a la verdad, el ser creyente con el respeto efectivo a la laicidad. Desearía que quienes no te conocieron pensarán que en la vida pública en el país aun alberga lugar para la *integridad*.



Instituto de Filosofía

Dialogar para construir... **una filosofía para la vida**

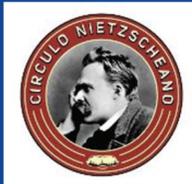


ME GUSTA

filosofía



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



El Círculo Nietzscheano es un colectivo de jóvenes originariamente compuesto por estudiantes de Psicología y Filosofía dispuestos a producir espacios de debate, reflexión, crítica, difusión y producción de contenidos relacionados con la filosofía nietzscheana y autores post-nietzscheanos



Revista dedicada a la revisión de clásicos de la filosofía y a todas las vertientes del pensamiento contemporáneo



Instituto de Filosofía, A.C.

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

www.if.edu.mx