

Sentidos

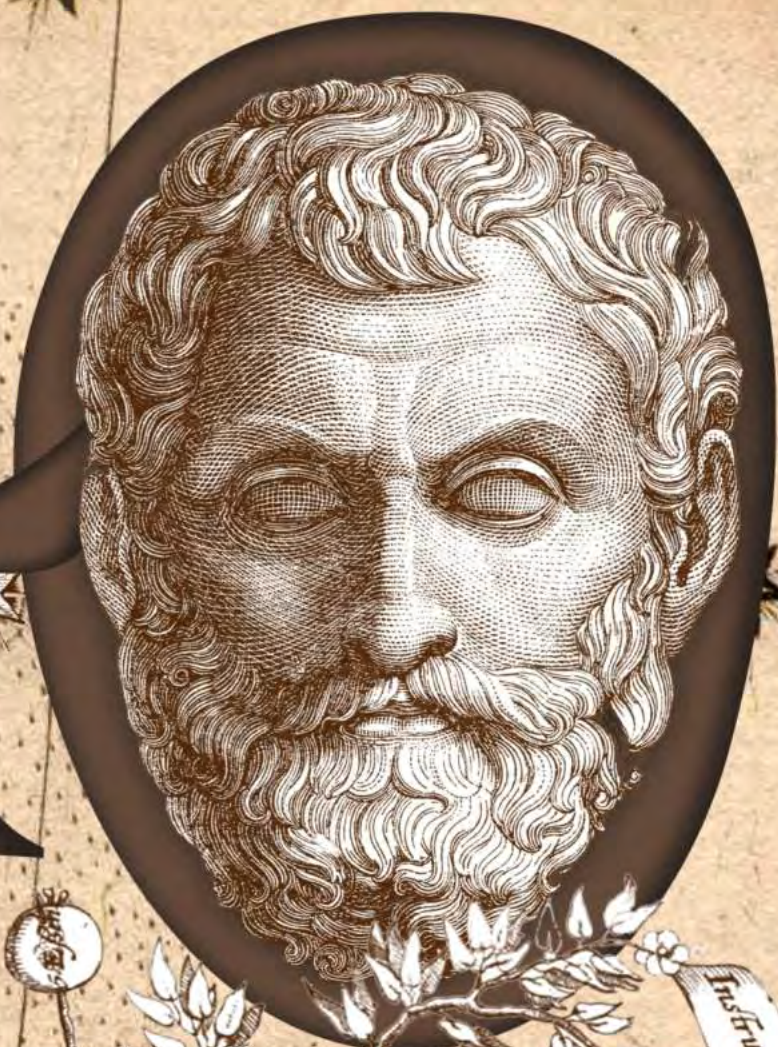
REVISTA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA



40 aniversario

FACULTAD DE FILOSOFÍA
"DR. SAMUEL RAMOS MAGAÑA"

4



Núm. 18 julio-diciembre 2013



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

*Universidad Michoacana
de San Nicolás de Hidalgo*

Dr. Salvador Jara Guerrero

Rector

Dr. José Egberto Bedolla Becerril

Secretario General

Dr. José Gerardo Tinoco Ruiz

Secretario Académico

M. en D. Carlos Salvador Rodríguez Camarena

Secretario Administrativo

Mtro. Teodoro Barajas Rodríguez

Secretario de Difusión Cultural

y Extensión Universitaria

C.P. Horacio Guillermo Díaz Mora

Tesorero General

Dr. Luis Manuel Villaseñor Cendejas

Coord. de la Investigación Científica

*Facultad de Filosofía
"Dr. Samuel Ramos Magaña"*

Dr. José Jaime Vieyra García

Director

Prof. Roberto Briceño Figueras

Decano

Lic. Elena María Mejía Paniagua

Secretaria Académica

C.P. Teresa Ruiz Martínez

Secretaria Administrativa

Dra. Ana Cristina Ramírez Barreto

Coordinadora de Posgrado

Dr. Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo

Dr. Oliver Kozlarek

Coordinadores de Publicaciones

Lic. Esperanza Fernández

Coordinadora Editorial

Consejo Editorial Sentidos

Dra. Ana Cristina Ramírez Barreto

Dr. Víctor Manuel Pineda Santoyo

Dr. Eduardo González Di Piero

Lic. Raúl Garcés Noblecía

Sentidos

Lic. Mario Alberto Cortez Rodríguez

Coordinador

Olga Libia Santana

Formación

Cristina Barragán Hernández

Cuidado de la edición

Lizzette Sánchez Ortiz

Diseño de portada

Boris Andréi García Amaya

Tomás Torres Ibarra

Noé Guillermo Martínez Lezama

Fotografías en interiores

Sentidos, núm. 18, julio-diciembre 2013, es una publicación semestral editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Santiago Tapia núm. 403, Col. Centro. C.P. 58000. Tel. 312-68-16, a través de la Facultad de Filosofía "Dr. Samuel Ramos Magaña", Avenida Francisco J. Múgica s/n, Edificio C-4, colonia Felcitas del Río, Morelia, Michoacán, C.P. 58030. Tel. 327-17-99. Correspondencia dirigida al coordinador de la Revista *Sentidos* de la Facultad de Filosofía.

www.ramos.filos.umich.mx e-mail: publicaciones.filos.umich@gmail.com

ÍNDICE

Presentación	3
Reflexiones en torno a la noción de bien común en el estoicismo temprano FEDERICO MARULANDA	5
Diacronía y narrativa MAURICIO CORONADO MARTÍNEZ	11
Edmund Husserl y San Agustín: hacia una fenomenología de la conciencia interna del tiempo EDGAR SALVADOR SANABRIA	19
León Olivé y el pluralismo epistemológico: el giro histórico de la filosofía de la ciencia y el enfoque relativista ALONSO JACUINDE VILLA	30
La fenomenología en la epistemología de Luis Villoro GERARDO R. FLORES PEÑA	39
Trazos para la función social del filósofo ATZIMBA ERANDENI HERNÁNDEZ BONILLA	59
Los nuevos esclavos modernos del trabajo, del capital y de la producción de autómatas JOXIM GALLEGOS PÉREZ	68

Presentación

La reflexión filosófica nos ha acompañado desde hace mucho tiempo en nuestra región. Alonso de la Vera Cruz, en Tiripetío, daba inicio al cultivo de la filosofía académica pocos años después del inequitativo encontronazo entre las culturas nativas y la que se gestaba como la cultura imperial en España. Fundó la primera biblioteca y la primera universidad en América y fue autor del primer libro de filosofía que se escribió en tierras americanas. Es indudable la importancia que tuvieron las ideas filosóficas de la Ilustración en el pensamiento y las acciones de personajes fundamentales para nuestro país como Miguel Hidalgo y José María Morelos, quienes las cultivaban y las difundían entre todos aquellos que pasaban por sus aulas o con los que tenían contacto cercano. Esto ha hecho que ahora se considere a Morelia como la “cuna ideológica” de la Independencia. Deseamos que esta valoración de la generación y difusión de las ideas filosóficas vaya más allá de ser una mera estrategia mediática oficial sino que sea un reconocimiento y apoyo a la labor intelectual, a la crítica de las creencias anquilosadas que fomentan la dominación y la exclusión, y a la actividad creativa que genera ideas (no sólo patentes o artefactos) que nos permitan construir un futuro menos violento, menos injusto, donde podamos convivir con ciertos mínimos éticos necesarios que posibiliten no sólo nuestra supervivencia como personas y como sociedad sino como especie.

La filosofía es una disciplina y una actividad necesaria. Este mes de octubre celebramos el 40 aniversario de la reaparición de la filosofía en nuestra universidad, ahora como una dependencia universitaria que tendría como misión continuar con esa tradición filosófica de nuestra región y de nuestra misma universidad. Es difícil hacer un balance objetivo de los logros que se han obtenido en estas cuatro décadas cuando hemos sido parte de esta labor. Queda a la sociedad hacerlo. Lo que sí podemos hacer nosotros, los que de una manera u otra conformamos la actual Comunidad de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, es poner en claro las tareas urgentes a las que debemos enfrentarnos y los desafíos que tendremos que superar.

En un momento complejo como el que vivimos en nuestra región, y en todo el país, pensamos que la labor reflexiva sería y comprometida puede y debe aportar elementos que nos permitan generar una luz de esperanza de que las cosas no seguirán por la misma vía de descomposición y desasosiego. Es cierto que el aporte de la razón, la luz que puede generar, es siempre tenue y no puede imponerse, pero es una luz constante que puede permitirnos una adecuada orientación.

Felicidades a todos los que han integrado, integran actualmente e integrarán en un futuro próximo este gran y necesario proyecto que es la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

REFLEXIONES EN TORNO A LA NOCIÓN DE BIEN COMÚN EN EL ESTOICISMO TEMPRANO

Federico Marulanda

La noción de bien común ha sido objeto de grandes desacuerdos en la historia de las ideas: mientras que juega un papel central en algunas teorías políticas –pensemos en el *Contrato Social* de Rousseau–, existen vertientes del pensamiento político en las que su inteligibilidad misma ha sido cuestionada.¹ En este breve texto exploro de qué maneras los pensadores del estoicismo temprano concibieron y se valieron de la noción de bien común. Mi propósito principal es esclarecer qué noción de bien común está en juego en la concepción estoica de la política, y cómo se basa y se justifica esta noción en el marco de la doctrina estoica. Un propósito secundario es acceder a una perspectiva desde la cual evaluar la importancia que tiene la teoría política dentro de la filosofía estoica en general.

1. Perfeccionismo ético y utopismo político

Puede decirse que, en general, los autores del periodo helenístico no trataron a profundidad temas de filosofía política. Ni escépticos ni epicúreos abordaron directamente temas políticos, y aunque algunos filósofos estoicos sí lo hicieron, de acuerdo con la doctrina estoica ortodoxa, la teoría política no hace parte de los sujetos cardinales de la filosofía.² De hecho, como veremos, el

principal autor estoico, Crisipo de Soli (c. 280-c. 207 AEC), llega a decir que las teorías estoicas no tienen relevancia social alguna. A pesar de lo anterior, la política parece haber sido el tema principal de la *República* de Zenón de Citio (334-262 AEC), el fundador del estoicismo. Aunque este texto no ha sobrevivido, tradicionalmente se pensó que en él se delineaba una comunidad ideal a ser contrastada con la que Platón ofrece en su propia *República*.³ Pero la reconstrucción tradicional del texto de Zenón ha sido puesta en duda. Por ejemplo, Finley (1975) aduce que el escrito tuvo un carácter puramente negativo: el objetivo de su autor no habría sido imaginar una comunidad ideal, sino criticar convenciones sociales e instituciones políticas por su capacidad de apartarse del objetivo estoico primordial de vivir en pos de la virtud moral.⁴ Sin entrar en la controversia acerca del carácter idealizador o crítico de la propuesta política de Zenón, reproduzco aquí el testimonio antiguo más completo que sobrevive de su *República*, a saber, la sinopsis que encontramos en Diógenes Laercio, 7.32-33:

[Zenón de Citio] afirmaba... que la educación era inservible, que todos los que no son virtuosos son hostiles, son enemigos, son esclavos, se desconocen entre sí, padres a hijos y hermanos a hermanos y parientes a parientes; que los únicos hombres virtuosos son los ciudadanos y los amigos y los pa-

rientes de los hombres libres, de tal forma que, a los ojos de los estoicos, los padres y los hijos son enemigos, en la medida en que no son sabios. De manera similar Zenón... toma la posición de que las mujeres han de ser propiedad común, y que los estoicos no construyen templos o cortes de justicia o gimnasios en sus ciudades. Acerca de la moneda dice: "los estoicos no creen que se debe acuñar moneda ni para el intercambio, ni para los viajes al extranjero". También ordena que los hombres y las mujeres deben usar las mismas ropas, y que ninguna parte del cuerpo ha de ser cubierta.

Si bien es remota la posibilidad de reconstruir un esbozo de teoría política con base en este superficial recuento, la de extraer de él una concepción de bien común parece nula. Afortunadamente para mis propósitos la importancia de la

República de Zenón no se limita a las propuestas políticas concretas que pudo haber contenido, puesto que más bien fueron las ideas éticas allí expuestas las que tuvieron una influencia decisiva en el desarrollo del estoicismo. Es por esto que un repaso de los bien conocidos preceptos de la ética estoica permite entrar a discutir el papel que la noción de bien común juega en la teoría política de Zenón y de sus sucesores.

En realidad es relativamente sencillo extraer una noción de bien común a partir de la ética estoica. Empecemos por recordar que para los estoicos la virtud consiste en vivir en acuerdo con la naturaleza; comprender en qué consiste dicho acuerdo es algo que está al alcance de la razón, que es universal.⁵ Dicha razón universal guía a cada persona en la búsqueda de la virtud, y la aleja del vicio.⁶ De lo anterior no se sigue que para los estoicos la razón permite identificar un único modo de vida como moralmente aceptable o deseable: las diversas circunstancias externas de cada individuo ocasionan distintas elecciones prácticas, y por consiguiente vidas material y moralmente distintas. De esta manera, para los estoicos, mediante la razón y en relación con las habilidades y recursos de cada persona, se infiere si es o no moralmente aceptable llevar a cabo cierta acción o tipo de acción, como contraer matrimonio o participar en la vida pública.⁷ Mediante un proceso similar, el estoico infiere que es usualmente preferible tener posesión de ciertos supuestos bienes, como la riqueza, la salud o la gloria. Sin embargo, el estoico sabe que estos supuestos bienes no son siempre beneficiosos. Por ejemplo, aunque usualmente sea preferible tener riqueza material que ser pobre, la riqueza puede tener efectos indeseables, como hacer dudar a quien la posee de la sinceridad de los demás. La conclusión que extraen los estoicos es que la razón demuestra que estar en posesión de supuestos bienes como los recién mencionados es, en el análisis final, irrelevante, pues en el mejor de los casos son meramente instrumentales para el esfuerzo de vivir virtuosamente. Es por esto que, siguiendo el uso de Zenón, los estoicos no



Foto: Boris Andréi García Amaya

los llaman ‘bienes’, sino que reservan para ellos el nombre de ‘cosas indiferentes pero preferibles’. ¿Qué es, entonces, un bien propiamente dicho de acuerdo con la ética estoica?, únicamente algo que es intrínsecamente bueno, y no simplemente algo que es preferido por su valor instrumental para la consecución de algún otro objetivo.⁸

Hemos visto que para discernir lo que es intrínsecamente bueno y necesariamente beneficioso, los estoicos se guían por el dictamen de la razón. Pero como la razón es, según la concepción estoica, universal, los seres racionales deben coincidir acerca de cuáles son los verdaderos bienes (a diferencia de las cosas indiferentes pero preferibles), y acerca de aquello en lo cual consiste su búsqueda. Eso que para un individuo racional es un verdadero bien —un bien en sí mismo— debe al mismo tiempo ser un verdadero bien para cualquier otro individuo racional. Es decir, para los estoicos, cualquier cosa que sea un verdadero bien es *eo ipso* un bien para todos, es un bien común.

La anterior observación ilumina la relación entre la ética y la política estoicas. Puesto que para Zenón de Citio y sus discípulos el progreso moral del individuo es dictado por la razón, que hace parte de una naturaleza humana compartida, lo que comienza como la preocupación de una persona por su perfeccionamiento moral eventualmente cobra un valor supremo en sus relaciones interpersonales. Puesto que los sabios estoicos forzosamente están en total acuerdo sobre lo que es verdaderamente bueno, se encuentran en una posición de perfecto entendimiento mutuo. Como dice un pasaje derivado de la *República* de Zenón, atribuido a Ario Didimo: “La concordia es el conocimiento de los bienes comunes, y ésta es la razón por la cual los que son moralmente buenos están de acuerdo entre sí mismos: porque están en armonía con los asuntos de la vida”.⁹ Las consecuencias políticas de esta posición son obvias: en principio, no existe posibilidad que haya antagonismo o desacuerdo entre los miembros de una comunidad estoica. Así, el perfeccionismo ético del estoico conlleva directamente a un utopismo político.

2. Del utopismo a la vida pública

Pero difícilmente puede el pensamiento político estoico limitarse a idear excelsas comunidades de individuos moralmente virtuosos. En una comunidad compuesta únicamente por sabios estoicos no habría necesidad de instituciones y normas que permitieran dirimir los intereses divergentes de sus miembros, pues no habría intereses divergentes. En contraste, en una comunidad que incluye una multitud de individuos que no solamente persiguen lo intrínsecamente bueno, necesariamente reinan el desacuerdo y la enemistad. Esta observación, que como vimos más arriba está presente en la *República* de Zenón, es retomada por Estobaeo:¹⁰

Todos los bienes son comunes a los virtuosos, y todo lo malo a los que son inferiores. En consecuencia un hombre que beneficia a otro también se beneficia a sí mismo, y uno que hace daño a otro también se hace daño a sí mismo. Todos los hombres virtuosos se benefician mutuamente, mientras que los escasos de juicio están en la situación opuesta.

Así pues, sólo aquellos que tienen conocimiento del bien común son capaces de conformar un compacto social cuyos miembros no estén en constante oposición y desacuerdo. El problema, por supuesto, es que los propios estoicos admiten que aquella perfección moral que su doctrina les insta a perseguir es raramente lograda, de tal forma que la constitución de una comunidad de sabios es virtualmente inalcanzable, y por eso mismo, aparentemente, teóricamente irrelevante. Podría tal vez decirse, en consecuencia, que la omisión de una reflexión política profunda en la teoría estoica es una carencia grave, en la medida en que, según los preceptos de la propia teoría, cualquier comunidad humana existente tenderá a ser un foco de discordia y disputa.

Pero la anterior objeción es apresurada. Aunque para los estoicos la comunidad ideal sería una comunidad de individuos moralmente virtuosos,

en donde toda norma y convención social resultaría superflua, no es necesario pensar que los estoicos supusieran o esperaran que tal comunidad vería eventualmente la luz del día. Para comprender por qué no es éste el caso, es importante observar, primero, que el individuo moralmente virtuoso no se ve afectado negativamente por entrar en contacto con personas del común. El sabio estoico no busca separarse de las personas moralmente imperfectas, pues

vivir entre ellas le es indiferente, ya que sus creencias o conductas son incapaces de afectarlo. En otras palabras, el sabio estoico no necesita vivir en una ciudad ideal. De hecho, el sabio estoico no puede de manera consistente objetar a vivir en una comunidad imperfecta pues, sin importar cuán moral o inmoralmente los demás se comporten, de qué tanto confundan lo intrínsecamente bueno con lo que en el fondo es indiferente, “el hombre excelente

siempre actúa correctamente en todas sus empresas”.¹¹ Entender lo anterior nos permite ver por qué los estoicos insistieron en que el sabio puede y debe “mantener las relaciones naturales que se dan entre ciudadanos”.¹²

No sólo no se ve afectado el sabio estoico por su contacto con personas moralmente imperfectas, sino que está en su poder el influenciarlas positivamente, sugiriéndoles, explícitamente o gracias al ejemplo, avenidas de progreso moral. Más aún, el sabio estoico puede tener un impacto positivo sobre sus conciudadanos a través de su participación desinteresada en la vida pública, guiada por su conocimiento del bien común. Como dice Diógenes Laercio, el estoico tiene el deber de “participar en la política a menos de que algo se lo impida... pues por ese medio puede limitar el vicio y promover la virtud”.¹³ Al mismo tiempo, cumplir con el deber de promulgar la moralidad en el vulgo representa riesgos para el estoico, o al menos para la comprensión de sus doctrinas, pues sus intenciones corren el riesgo de ser malinterpretadas. Como apunta Crisipo, “el sabio hará discursos públicos y participará en la política como si tuviera por buenos la riqueza y la reputación y la salud”,¹⁴ pareciendo así dar valor a cosas que no lo tienen. Conversamente, bajo el pretexto de influenciar positivamente a la sociedad gracias a la ejecución de acciones supuestamente virtuosas, un



Foto: Boris Andréi García Amaya

hombre moralmente defectuoso puede entrar en la política con el objetivo de ganar riqueza, poder y reputación. El riesgo de que las intervenciones políticas del estoico tuvieran la fuerza expresiva opuesta de lo pretendido, o que su voluntad de contribuir al progreso moral de sus conciudadanos pudiera ser imitada para (supuesta) ganancia personal por inescrupulosos, llevó al mismo Crisipo a apuntar que “las teorías de los estoicos no son para el consumo público y no tienen relevancia social”.¹⁵

En suma, es incorrecto pensar que los estoicos no se interesan teórica o prácticamente por la vida política en sociedades reales e imperfectas. Lo anterior no afecta el punto de que si existiera una comunidad de sabios estoicos, las instituciones políticas y las convenciones sociales serían superfluas. No habría necesidad de tribunales, pues no habría qué juzgar, y no habría necesidad de moneda, pues no existiría el deseo de acumular riqueza. La ciudad ideal sería la realización concreta del ideal estoico, tanto ético como político.

3. La ciudad universal

A pesar de convivir con individuos moralmente imperfectos, y a pesar de reconocer que la comunidad de sabios no es más que un límite idealizado, los estoicos no pierden el sentido de pertenecer a una sociedad en donde se vela por el bien común. Para el estoico, pertenecer a esta o aquella comunidad depende de hechos históricos contingentes. La lealtad a una sociedad particular, con sus instituciones y convenciones particulares, es desde el punto de vista estoico un asunto de conveniencia, indispensable en lo práctico pero en el fondo arbitrario. Lo que sí merece lealtad es la comunidad de los seres humanos, en la medida en que lo que es verdaderamente bueno para uno de ellos, es bueno para todos, es un bien común. Aquí se vislumbra, finalmente, la ciudad universal. La ciudad universal es aquella ciudad existente –ilimitada en su geografía, pero no idealizada– en donde impera

la moralidad y rige la razón. El sabio estoico, al saber que es ciudadano universal, puede entender su búsqueda de perfeccionamiento moral no como un proyecto egoísta, sino como su participación en la consecución del bien común. Como lo expresa el estoico tardío, Epicteto:¹⁶

Considera primero quién eres: en primer lugar un ser humano, es decir, alguien que no encuentra autoridad más alta que el propósito moral, y todo lo subordina a esto... Además de lo anterior eres un ciudadano del mundo y parte de él..., uno de sus constituyentes principales. Y ¿cuál es la profesión del ciudadano? No concebir nada como si fuera de interés privado, no deliberar acerca de nada como si estuviera separado de la totalidad.

La idea de la ciudad universal conduce, a su vez, a dos nociones políticas contempladas por el estoicismo tardío: la de cosmopolitismo y la de ley natural. Aunque estas nociones no parecen



Foto: Boris Andréi García Amaya

haber sido planteadas por los primeros autores estoicos, van creciendo en importancia a medida que avanza el periodo helenístico, y su eco resuena hasta nuestros días. Este desarrollo parece estar directamente relacionado con los cambios involucrados con la transición de la ciudad-estado griega al imperio romano. En un estudio más profundo, resultaría interesante rastrear cómo, al entrar en juego estos nuevos conceptos y esta nueva realidad política, se va transformando progresivamente la noción que los estoicos tempranos tuvieron del bien común. Me limitaré a mencionar que para Cicerón –heredero, dos siglos después, de la tradición estoica que iniciara Zenón– la búsqueda del bien común se centra en la protección de la propiedad privada.¹⁷

Bibliografía

- FINLEY, M.I. "Utopianism ancient and modern". In *The Use and Abuse of History*. Londres: Routledge & Keegan Paul, 1975.
- LONG, A.A. "Cicero's politics in *De Officiis*". In Laks and Schofield, editors, *Justice and Generosity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- SCHOEFIELD, Malcom. *The Stoic Idea of the City*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- SCHUMPETER, Joseph. *Capitalismo, socialismo y democracia*. Madrid: Ediciones Aguilar, 1952.

Notas

¹ Véase por ejemplo Schumpeter (1952).

² Diógenes Laercio 7.39-41.

³ Véase Plutarco, *Sobre la fortuna o las virtudes de Alejandro el Grande* 329^a-B; *Las contradicciones de los estoicos* 1034E.

⁴ Para mayor discusión, véase Schoefield (1991), p. 22 ss.

⁵ La doctrina estoica va más lejos, y afirma que la naturaleza misma es racional (Diógenes Laercio, 7.32-33). No es mi propósito defender, por supuesto, los preceptos del estoicismo, sino describirlos de manera concisa, y –espero– no incorrecta.

⁶ Plutarco, *Las contradicciones de los estoicos*, 1042A.

⁷ Véase Estobaeo 2.110.3.

⁸ Por esta ruta, los estoicos llegarán a una concepción de lo bueno que no dista demasiado de la platónica: actuar en aras de lo bueno es actuar de manera virtuosa, es decir, con prudencia, o justicia, o valor, o autocontrol. Ver Diógenes Laercio 7.101-103; Estobaeo 2.58.5-15, 2.71.15-2.72.6.

⁹ Estobaeo 2.93.19-94.6.

¹⁰ Estobaeo 2.101.21-102.3.

¹¹ Estobaeo 2.99, 3-8.

¹² Epicteto, *Discursos* 3.2.6.

¹³ Diógenes Laercio 7.121.

¹⁴ Plutarco, *Las contradicciones de los estoicos*, 1034B.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Discursos* 2.10.3-4.

¹⁷ A este respecto véase Long (1995).



DIACRONÍA Y NARRATIVA

Mauricio Coronado Martínez

Introducción

Existe una relación orgánica entre el lenguaje, la lengua y el habla. El primero consolida su carácter entitativo como un registro cultural de constitución sistemática y simbólica, mientras que el último es la manera como la persona dispone y gestiona los elementos de aquél. Lo hace desde su modo de ver y comprender el mundo, desde sus condicionantes y sus posibilidades. La persona asume el habla con la peculiaridad que la hace diferente frente a los otros, con el carácter único, distintivo y diferenciador.

Si, *grosso modo*, el lenguaje es un registro cultural por excelencia, el habla es una manera de asumir la institución que representa el conjunto sistemático, complejo y organizado de ese registro. Cuando la persona se arroga el habla, adquiere su propia responsabilidad ante sí y ante los demás; la persona habla y se manifiesta. Lo que aquí sostenemos es que en la narrativa también reside una manifestación del habla donde subsisten propiedades que adscriben sus bondades efectivas, pragmáticas y éticas. El narrador es el hablante que



Foto: Boris Andréi García Amaya

expone una situación determinada por múltiples condicionantes para que asumamos una posición y para que encarnemos en el otro a través de la empatía, la sensibilidad, la comprensión solidaria.

En este trabajo nos proponemos analizar el enfoque lingüístico de la diacronía con el fin de subrayar sus bondades, entre las que se encuentra el ámbito del habla en la vertiente de la adscripción narrativa como una forma de proximidad entre el narrador-hablante y su identificación con el lector. La identidad entre lector y mundo de la ficción posibilita una apertura a formas de autoevaluación dinámica con las que se persigue trascender el entorno, en aras de lograr un despliegue de la realización de la persona.

1. La diacronía como actualización de un sistema

Desde el punto de vista de la teoría clásica de la lingüística, hay un espacio de desenvolvimiento para las capacidades expresivas de la persona. El lenguaje, como un propio de los individuos, se inserta en un sistema complejo amplio y desbordante, cuyo objetivo último instaura la racionalización de lo comunitario y lo comunicable. El desequilibrio entre el área de ejercicio expresivo de la persona y el sistema complejo de la comunicabilidad deja en desventaja al sujeto enunciante, si es que no fuera posible abrir un dintel desde el que se otee la posibilidad de sus incursiones y su instauración reivindicatoria como sujeto que habla, que se afirma, que se expresa.

La tradición lingüística denomina como diacronía¹ (De Saussure, 1989) al espacio donde ocurre la actualización que la persona asume en relación con el aparato multiorgánico del lenguaje. La sistematización del lenguaje enfrenta el holismo de un registro cultural que va no solamente desde la complejidad de los dominios que lo integran, sino también a la fisiología que da acceso a las funciones que lo ensamblan y le impregnan movilidad y dinamismo. El todo siste-

mático del lenguaje cede espacios de asunción al individuo en tanto hablante y en tanto persona.

El sentido de la diacronía reviste su preponderancia en cuanto que funciona en la actualización de un sistema; ahí la palabra se vuelve significante activo donde confluye la suma de los significantes atados por voluntad de quien se expresa, que es lo mismo a decir de quien compone una unidad propositiva, hila el conjunto de elementos con los que intenta decir y hacerse decir, construye la manifestación de su pensamiento, sensibiliza la trascendencia de sus emisiones racionales y reinventa el curso sobre el que gira su capacidad creativa.

El ámbito de la diacronía es el de inserción de la acción activa de quienes se sujetan al habla para asumir su papel de personas; la especificidad de la persona reside en su capacidad de dar cuenta de sí a través, ya no del lenguaje en su conjunto abrumador e inalcanzable, sino de los mecanismos necesarios para asumir una posición específica en un momento dado. Lo diacrónico, desde esta perspectiva, deviene en instante orgánico donde la persona desdobra su matiz deliberativo y selectivo, donde se descubre desvelando y revelando cuanto vive en la intimidad de sus propósitos y de su tarea vital.

Lo personal que se hace compartible, lo interno que deviene discurso, lo particular del sí mismo formulado en sentencias y periodos, y el yo como mundo expresivo frente a la otredad, constituyen la vivacidad diacrónica que da cuenta de la capacidad del enunciante, de su ejercicio personal y único en la esfera de su potencialidad comunicativa.

2. Leer para reconstruir un universo

Si, como hemos convenido hasta este momento, el habla libera del monolito impactante de la sincronía, como de una penumbra fantasmagórica, para instalarse en la luz direccional desde donde se patentiza la persona en acto, en el del habla, en el del sentido, en el del encaramiento de la propia realidad y lo que envuelve a la existencia misma,

entonces hay más de un nivel comunicante y más de un compromiso por vérselas con lo social, lo actual, lo real, con el otro y los otros.

El salto modal, dentro de la diacronía, tiene lugar en la trascendencia del tráfago ancilar que se eleva por los intersticios vestibulares de la dimensión conceptual, por la ficción y la narrativa. La lectura obliga incursionar en los registros de saberes organizados y sistematizados, insta al acercamiento radicular que vincula con ideas de conjunto, elabora el amplio margen donde se desenvuelven sus potencias más fértiles y fecundas.

El escritor es el primer hablante, el que asume la viabilidad creadora y constructora; en él reside la capacidad inicial que insta las articulaciones del universo donde tiene lugar la obra como artificio terminado y concluido. Más allá de la visión de conjunto que originalmente nos ofrece la obra, se abren los dispositivos que permiten distinguir ulteriormente las vegas y remansos donde habitan los soportes estructurales que le adjudican cohesión y sostén. El escritor decide y planifica la marejada del conjunto final, explora la suma de problemas a tratar y a resolver, esquematiza el orden formal de la presentación, el seguimiento discursivo, el trato de los componentes, el nivel de la complejidad, el suspenso secuencial.

El escritor es el hablante que asume su ejercicio único en cuanto unidad y en tanto que emisor distinto y distinguible; es el que adquiere autonomía dentro del sistema diacrónico al apropiarse de rasgos que lo harán irrepetible y le darán el sesgo de su particularidad, de su individualidad, de su modo específico de tratar la problemática, de articularla, de nombrarla (Violi, 1990).

El mundo del lenguaje, el mundo del habla, el mundo de la escritura y el mundo del escritor convergen desde diferentes planos a fin de situarse en un espacio comunicante y simbólico. El habla del lenguaje gira por la ruta de tránsito donde ya lo íntimo y lo interno migra hacia lo público y lo abierto (Brand, 1981). La esfera narrativa, donde el escritor se manifiesta como un hablante, apela a la primera instancia de recrea-

ción hacia el otro; ese otro que es lector de la obra escrita, escucha de un decir propio de la narrativa, hermeneuta de los sentidos que la pieza de conjunto embona, decodificador de un demiurgo de imágenes, razonador que conceptualiza los referentes empíricos, esteta cuyo entendimiento aprehende cuanto ahí queda exhibido.

Hemos afirmado que el escritor despliega su capacidad hablante en la obra y hace que dentro de ella viva un universo de claves que concitan formulaciones imaginativas. El habla refiere a su objeto y en la narración el autor se diluye para que la ficción gire enhiesta con identidad propia.

3. El habla, apertura al mundo conceptual

La tarea amplia del lenguaje es apertura a un horizonte conceptual en el que giran los contenidos y se reasigna el sentido; los significados direccionan su movilidad hacia la articulación del pensamiento y a la enunciación de las cosas que acaecen como una formación de realidad. El



Foto: Boris Andréi García Amaya

carácter sígnico del lenguaje evidencia formas conceptuales de la comprensión y las lleva a un nuevo estamento territorial en el que se visibilizan, se hacen presentes y devienen objetos de consideración, de contemplación, de discusión.

El carácter nominativo del habla rescata tanto lo sedimentado en la sincronía, como lo no visto de la realidad diacrónica. Ya se trate de lo olvidado o de lo que precisa miradas de confluencia y reconocimiento. Decir algo, hablar de algo, dialogar sobre algo es verlo, visibilizarlo, corporalizarlo (Michel Foucault, 2010). Nombrar lo que no tenía nombre, o cuyo nombre se había olvidado, renueva el compromiso con la palabra y los eventos a los que alude, inserta realidad, infunde vitalidad, reconstruye su vivacidad y se hace fuerza vibrante.



Foto: Boris Andréi García Amaya

El reconocimiento nominativo en el habla insta a nuevos acercamientos en el ejercicio de la concepción de lo real, en la transversalidad que sacude sus sentidos, en las revalorizaciones intersubjetivas, en la afectación que recae sobre el entorno donde se localiza, en las nuevas áreas simbólicas que toca o los puntos reflexivos a que incoa. El habla y la realidad se encuentran en el celaje insoluble donde lo intransferible y lo irrenunciable se alían y se complejizan, se hacen presentes, se vierten infundidos de lo propio, de lo que los distingue y de lo que los hace confluencia del espacio y del tiempo.

Acercarse al habla de la narración, al yo del escritor, a la realidad del texto y a la duplicidad de esferas simbólicas, ofrece una apertura de tesitura novel donde lo inusitado es la regla, o debería serlo, pues ahí radica su sentido de acercamiento a un mundo recién develado y descubierto. Se trata del pensamiento del otro, de la otredad mediada entre la circunstancia de la racionalidad y el valor del sentimiento.

La narrativa literaria pone en adyacencia los dos mundos que, al hacer concierto de encuentro simbiótico, posibilitan también una suerte de mimesis empática, de ejercicio comprometido que va del campo del significante, pasa por la alusión de lo significado, toca la realidad sensorial, se exhibe en el entendimiento, moviliza un todo de espejos donde levitan en agitación imparable el narrador, la obra, el lector, los sentidos, las interpretaciones.

El lector y la narración, objeto éste del registro lingüístico y cultural como pieza de un arte especial, concita no únicamente al arduo tránsito de la comprensión, sino al de la apropiación del discurso narrativo reconstruido, imaginado, articulado, racionalizado.

4. Narrativa como experiencia

La lectura obliga necesariamente, en el proceso de su reconstrucción imaginativa, al ejercicio de la experiencia. Leer no es, de ningún modo, una

actividad pasiva y meramente absorbente; se trata de una injerencia infundida en motricidades de incidencia. El lector experimenta un cambio de posturas que van desde el plano de las meras emociones hasta la recreación sustantiva de los ejes narrativos, tamiza los significantes, descubre sus valores, se reta a sí mismo en la criba de los nuevos contenidos, racionaliza las relaciones y los planos descriptivos, enriquece su juicio con las situaciones, fortalece el ejercicio del entendimiento.

Comprender el texto trasciende la capa meramente evenemencial y rompe con la regularidad lineal del tiempo; sitúa al lector de cara a un horizonte por venir, pero también a la analepsis que no solamente es encrucijada, sino circularidad, confluencia de ubicuidad y de temporalidad. Entonces, la comprensión es acercamiento con el otro, pero ya no con el escritor en sí mismo o en cuanto tal; es proximidad hacia el mundo que puebla la narración, sus héroes y sus víctimas; es identificación de quien se ejercita para insuflar vida en los personajes y llevarlos a la cercanía de sus afectos, del sentimentalismo que provocan, de la transiti-vidad vívida que nos instala en sus escenarios y en su frisar la existencia.

Una vez situados en la otredad, en la red de sus afecciones, en las difusas composiciones de momentos nodales y sutiles, en el trasluz de sus grandes eventos y sus mínimas sorpresas, el lector deviene uno con el otro, o deviene otro; el otro que no es ya un yo y que en el ejercicio narrativo cede su sí mismo en una abdicación sincera y entrañable.

La mayor relevancia de este esquema de asunción de proximidad con el otro ficticio de la narración estética ocurre en el reconocimiento de su diferencia fronteriza, en la demarcación que le otorga identidad y pluralidad, y es relevante en cuanto que se reconocen en el otro sus condiciones limitativas y derogativas, pero también la realización de sus posibles, el catálogo de sus sueños, la fragilidad de sus ensueños, su forma de ser y de proyectarse.

La vertiente que abre la diacronía reconstruida, a partir del habla de la narrativa, impone metas

de vía ardua en las que el tráfigo de conquista se da desde el establecimiento de ejes disciplinarios. Ésta se concibe primeramente en la égida de su mala reputación, en el margen de los constreñimientos, en el ensayo de técnicas básicas y limitantes, pero su segundo momento es el del dominio de las áreas de composición, acaece en el recorrido superado de lo establecido y lo fundamental para trascender los jalones de los marcos conocidos y los muros que circunscriben lo aún no superado. Se trata de la disciplina como acceso a la libertad.

Aventurarse en esta suerte de tránsito, hacia el descubrimiento de la dimensión de la narrativa, obliga a la interiorización en un tiempo específico y de dedicación íntima, ejercita las capacidades de identificación de las estructuras del discurso, tiende a que el lector asuma visiones más abiertas y críticas en las vertientes que abre el sentido, moviliza la imaginación e intensifica la actividad de orden espiritual y racional, trastoca la sensibilidad y el sentimiento.

Conclusiones

El ámbito de la palabra, que es el de lo diacrónico en definitiva, entrena conceptualmente al lector y lo familiariza con los nombres justos y apropiados de las cosas del mundo, trasciende la inmunidad limitante de condensar en un término la pobreza de lo prolijo y tosco, de lo grosero, lo vulgar y lo inculto, para dejar de señalar las cosas con el dedo, como cuando recién se funda la civilización (García Márquez *dixit*). El momento sublime del habla deviene cuando se aborda asertivamente lo que se desea. Entonces, el hablante dice con puntualidad lo que quiere decir. El hablante como poeta, como artífice de universos precisos.

La palabra se torna no en un singular que la describe, sino en un mundo espiritual y conceptual dinámico, pues se vuelve palabra activa, asumida, agenciada, ejercida. La palabra que habla y que se exhibe en su actualización, que se prueba



Foto: Boris Andréi García Amaya

para decir lo que se impone decir y que nos prueba en nuestras capacidades expresivas; capacidades de prueba que nos evalúan para identificar qué tan precisos y asertivos somos en el decir, qué tan exactos en la manera de abordar lo que queremos y el cómo lo hacemos.

La exposición del eje diacrónico incide en la evaluación de mayor envergadura, la que se logra sobre sí mismo para probarse a sí antes que a los demás. Regularmente se piensa que hay un agente externo que nos pone a prueba y nos evalúa con los fines que se direccionan desde el exterior. Esas evaluaciones se hacen por un mero cumplir, pero no se satisface el deseo personal, sino la imposición de un afuera ajeno a nuestra volición y a nuestra realización. La verdadera evaluación existencial es la que uno se plantea, la autoevaluación de la sinceridad en la competitividad de la palabra y su efervescencia diacrónica. Se trata de autoevaluarse en los límites personales.

Notas

¹ Diacronía: el uso más amplio y general del término se refiere a la sucesión de hechos a lo largo del tiempo, a la relevancia histórica de los eventos y las fases de que se compone; su sentido etimológico deriva de la voz griega *dia*, a través de, y *kronos*, tiempo; Saussure se ocupa de su estudio bajo una vertiente lingüística y origina el dua-

lismo sincronía-diacronía; luego, la antropología, desde la perspectiva de Lévi-Strauss, quien incorpora el concepto a sus reflexiones, lo instrumenta como una parte de la estructura humana. En el escrito que aquí presentamos partimos de la diáda lingüística y lo orientamos hacia una pragmática pedagógica con sentido ético.

Bibliografía

- BRAND, Gerd (1981). *Los textos fundamentales de Ludwig Wittgenstein*. Madrid: Alianza Editorial.
- DE SAUSSURE, Ferdinand (1989). *Curso de Lingüística General*. Argentina: Losada.
- FOUCAULT, Michel (2010). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI Editores.
- VIOLI, Patrizia (1990). *Sujeto lingüístico y sujeto femenino*. Madrid: Cátedra.



GANADORES DEL CONCURSO
ENSAYO FILOSÓFICO
2012

PRIMER LUGAR

EDMUND HUSSERL Y SAN AGUSTÍN: HACIA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA CONCIENCIA INTERNA DEL TIEMPO

Edgar Salvador Sanabría

En el presente ensayo abordaremos principalmente a dos grandes pensadores de la historia de la filosofía: San Agustín y Edmund Husserl. Empezaremos con el primero, retomando sus meditaciones sobre el tiempo y luego analizaremos al segundo para constatar la gran influencia del obispo de Hipona en el fundador de la fenomenología. El propósito principal de este ensayo es mostrar de manera breve, clara y concisa las generalidades del pensamiento de San Agustín y su influencia en el pensamiento de Husserl para ver cómo el santo es pieza fundamental para las investigaciones que siglos más tarde reformulará, completará y desarrollará la fenomenología, influyendo por ejemplo a Conrad-Martius, Edith Stein, Heidegger y, como veremos en este ensayo, Edmund Husserl.

Es más que sabido que Husserl otorga el crédito merecido a San Agustín en cuanto a las investigaciones sobre el tiempo se refiere, no sólo por ser uno de los pensadores que ha introducido con firmeza y mesura en tal temática, sino porque es fundamento, punto de partida del pensamiento husserliano sobre la conciencia interna del tiempo, además de postular problemáticas en germen que el mismo Husserl desarrollará quince siglos después.¹ Darse cuenta de ello es fácil si revisamos el comienzo de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, donde

primero que nada Husserl alude a San Agustín de la siguiente manera:

Naturalmente que todos sabemos qué sea el tiempo; es lo más consabido de todo. Pero tan pronto como intentamos dar cuenta de la conciencia del tiempo, poner el tiempo objetivo y la conciencia subjetiva del tiempo en relación correcta y hacernos comprensible cómo la objetividad temporal, es decir, la objetividad individual en general puede constituirse en la conciencia subjetiva del tiempo, incluso cuando lo que intentemos es sólo someter a análisis la conciencia puramente subjetiva del tiempo, o sea, el contenido fenomenológico de tiempo, nos enredamos en las más extrañas dificultades, contradicciones, confusiones.²

Si bien es cierto que San Agustín no expone una fenomenología de la conciencia interna del tiempo como tal, sí da ideas sugestivas de lo que Husserl completará y reformulará para una investigación fenomenológica sobre el tiempo.

Comencemos pues con una rápida revisión de las cuestiones que San Agustín se hace sobre el tiempo en sus *Confesiones*.³ En dicha obra aparece su multicitada frase y, en general, su exposición sobre la problemática del tiempo. “¿Qué es entonces, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé, si quiero explicárselo a quien me lo pregunta, no lo sé”,⁴ nos dice el obispo, y por simple o paradójica que pareciese la frase célebre de Agustín,

ésta contiene la idea central de la aparente imposibilidad no de medir el tiempo sino de poder explicarlo, decir qué es.

Haremos la prudente división tradicional del tiempo objetivo en pasado, presente y futuro. La preocupación agustiniana es por la medición del tiempo, pues por más cotidiano que parezca, medimos el tiempo a partir del momento mismo, que sin embargo no existe. En palabras de San Agustín: “Pero es el momento en que pasan cuando medimos los tiempos, cuando los medimos al percibirlos. Que los tiempos pasados, que ya no son, y los tiempos futuros, que todavía no son ¿quién los puede medir?”⁵ Más bien habría tres tiempos presentes, pues sólo el presente puede ser medido, a saber, el presente de lo pasado, presente del presente y el presente del futuro, tiempos que a su vez existen en el alma; el presente del pasado

corresponde la memoria, el presente del presente es la visión y el presente del futuro es la espera.⁶

Hay que detenernos un poco en esta reflexión: en la medición del tiempo, en la que se descarta el pasado y el futuro por su nula existencia, se privilegia al presente por ser lo que sí existe, pero que es de igual forma fugaz, además, “¿cómo medimos el tiempo presente, si no tiene espacio? Se le mide precisamente cuando está pasando, que, una vez pasado, ya no se le mide, porque ya no habrá qué medir”.⁷ Notemos que se asoma, por la anterior afirmación de que el tiempo subjetivo no tiene espacio, la intuición del tiempo subjetivo, del inmanente (de la conciencia interna del tiempo en Husserl) que pasa en el alma; se diferencia pues un tiempo objetivo-espacial (medible) de uno subjetivo-inmanente (a la conciencia, alma o espíritu). Habría aquí una gran similitud, pues el tiempo subjetivo, el inmanente, se viviría en el alma en San Agustín o en la conciencia trascendental en Husserl.

Para San Agustín, el tiempo no es el movimiento de un cuerpo sino más bien un cuerpo que efectivamente se mueve en el tiempo y este último sirve para la medir la duración del movimiento de un cuerpo; una cosa es pues el movimiento de un cuerpo y otra el tiempo, que nos sirve para medir su duración.⁸ El tiempo no es algo que sea objetivo, es más bien una distensión del alma, pues la medición del tiempo acontece en el alma; es la cuestión subjetiva la medición del tiempo, pero aun así no está claro cómo medimos el tiempo. Aunque anteriormente el obispo de Hipona postula un presente en tres modalidades, de hecho en el alma o en la conciencia ninguno existe, pues el pasado ya no es, el futuro no ha sido y el presente, en cuanto nos queremos dirigir a él, ya es pasado.

Y a pesar de tener cuenta de la existencia actual del presente “medimos los tiempos. No aquellos que todavía no son, ni aquellos que ya no son, ni aquellos que no se extienden sobre duración alguna, ni aquellos que no han alcanzado su término. No medimos, pues, ni los tiempos futuros, ni los pasados, ni los presentes, ni los que están pasando.



Foto: Tomás Torres Ibarra

Y, no obstante, medimos los tiempos”.⁹ Parece que a lo que apunta San Agustín es a la imposibilidad de medir el tiempo inmanente, no se diga pues el trascendente, pero es aquí donde, acudiendo a su genialidad, el santo postula lo que en el futuro Husserl desarrollará notable y admirablemente, esto es, el tiempo inmanente, y por tanto su medición, pende del espíritu:

En ti, espíritu mío, es donde mido los tiempos. No me obstruyas lo que es; no te obstruyas con el tropel de tus impresiones. En ti, repito, es donde mido los tiempos. La impresión que de las cosas, al pasar, marcan en ti, permanece ahí cuando han pasado y esa es la que mido mientras está presente, no las cosas que pasaron para producirla.¹⁰

De aquí que San Agustín acuda a la memoria y a la espera, pues el espíritu espera, atiende y recuerda; de suerte que lo que espera, pasando por lo que atiende, pasa a lo que recuerda.¹¹ Este esperar, recordar y atender del espíritu, que tranquilamente podemos llamar conciencia, se acerca por demás a lo que Husserl llamará en sus investigaciones sobre la conciencia interna del tiempo, retención, protención, proto-impresión, aunque él postula además de las ya vistas la rememoración y la prememoración; cabe destacar que el análisis de Husserl es más fino en cuanto que hay una diferenciación entre dos momentos en el pasado y en el futuro, hay tanto rememoración como retención, así como prememoración y protención.¹² Vemos una vez más como San Agustín ya postula, en la problemática del tiempo objetivo, la intuición de una división de la conciencia interna del tiempo.

Es pertinente detallar puntos de encuentro entre el obispo de Hipona y Husserl, ya que en aspectos como los señalados concuerdan, pues el primero formula una teoría sobre el tiempo que servirá de punto de partida al desarrollo husserliano. Para San Agustín el pasado y el futuro no están presentes de facto, solamente en las representaciones de nuestra mente.

Por lo demás, cuando se cuentan cosas verdaderas como pasadas, sácense de la memoria, no las cosas mismas que pasaron, sino las palabras concebidas partiendo de las imágenes que ellas grabaron en el espíritu, como huellas, al pasar por los sentidos. Así, mi infancia, que ya no existe, está en el tiempo pasado, que ya no existe, pero su imagen, cuando la evoco y la cuento, la contemplo en el tiempo presente, porque está todavía en mi memoria.¹³

Y pasa algo similar con las cosas futuras, pues siguiendo a San Agustín, “generalmente premeditamos nuestras acciones futuras, y esta premeditación está presente, pero no existe todavía la acción que premeditamos, porque es futura”.¹⁴ Es posible medir el tiempo pero en el espíritu, no en las cosas externas, objetivas. En este punto concuerda Husserl al desconectar de las investigaciones el tiempo objetivo:

Nuestro propósito es un análisis fenomenológico de la conciencia interna del tiempo. Como todo análisis de esta índole, ello implica la completa exclusión de cualesquiera asunciones, estipulaciones y convicciones a propósito del tiempo objetivo [...] Lo que nosotros no admitimos no es, sin embargo, la existencia de un tiempo del mundo, la existencia de una duración de las cosas, etc., sino el tiempo que aparece, la duración que aparece como tal. Ciertamente que con ello asumimos también un tiempo que existe pero que no es el tiempo del mundo de la experiencia, sino el *tiempo inmanente* del curso de la conciencia.¹⁵

Husserl se desentiende del tiempo experiencial, del objetivo al igual que lo hace San Agustín, aunque es claro que Husserl no niega el tiempo percibido, o sea, el objetivo, solamente que para las investigaciones de la fenomenología no es tema de interés; el tiempo sentido, a diferencia, es el tema de las investigaciones de Husserl y la fenomenología. Ahora que habrá que aclarar que, a juicio propio, Husserl, partiendo básicamente de San Agustín, desarrolla y propone teorías más sutiles, y no es que se demerite al obispo de Hipona, pero una aclaración como la que hace Husserl no está de más. Éste nos dice: “hemos de distinguir

entre un tiempo ‘sentido’ y un tiempo percibido. Este último alude al tiempo objetivo. El primero [...] el dato fenomenológico por cuya aperccepción empírica se constituye la referencia al tiempo objetivo. Los *datos temporales*, o, si se prefiere, los signos temporales, no son *tempora* ellos mismos”.¹⁶

El tiempo que le interesa a la fenomenología son las vivencias del tiempo, no un tiempo del mundo objetivo, ni siquiera un tiempo psicológico; se interesa por vivencias que mienten datos objetivamente temporales, el que los actos en cuestión mientan este o aquel rasgo objetivo, la mostración de verdades aprióricas que pertenecen a los distintos modos constructivos de la objetividad.¹⁷ La sutil mención que Husserl nos da aclara un poco la densidad del problema, pues no es que al deshacerse del tiempo objetivo se prescindiera también de todo lo objetivo,

más bien lo que se busca es el análisis de vivencias que ofrecen datos temporales de la objetividad; se deja fuera la presuntuosa medición del tiempo, del movimiento, del espacio, etc.

En Husserl, en palabras de Klaus Held, “la demostración consiste en la tentativa de mostrar cómo se ‘constituye’ el tiempo objetivo en la conciencia del tiempo”.¹⁸ Siguiendo al autor citado, encontramos que, efectivamente, hay una gran similitud intencional (no en sentido fenomenológico) entre la protención husserliana y la intención agustiniana; las dos comparten una tendencia al cumplimiento,¹⁹ en San Agustín encontramos que “generalmente premeditamos nuestras acciones futuras, y esta premeditación está presente, pero no existe todavía la acción que premeditamos, porque es futura”.²⁰ En Husserl hallamos que “Todo recuerdo contiene intenciones de expectativa cuyo cum-

plimiento conduce al presente. Todo proceso originariamente constituyente está animado por protenciones que constituyen vaciamente lo por venir como tal, y que lo atrapan, lo traen a cumplimiento”.²¹ Vemos, por el mero ejemplo de protención que Husserl implementa, la gran influencia del obispo de Hipona.

Habría que aclarar más puntos para entrar en un análisis breve de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo. Por ejemplo, para Husserl la vivencia vivida primeramente debe estudiarse en una percepción interna, o sea, después de la reducción fenomenológica donde queda puesto entre paréntesis el mundo objetivo como su tiempo, entonces podemos ir a la corriente de vivencias en la conciencia, para dirigirnos a las vivencias trascendentalmente purificadas de nuestra conciencia necesitamos de la reflexión fenomenológica, donde podemos dar cuenta genuina de la conciencia interna del tiempo. Resumidamente se puede decir que somos conscientes del tiempo, en percepción interna, por medio de las vivencias mismas, que no son vacías, sino que tienen una dación originaria de un objeto temporal constituido; son pues necesarios tanto la conciencia intencional como el objeto que se da. Dicha dupla constitutiva se da en una corriente de vivencias, es ahí donde damos cuenta del tiempo inmanente.²² En palabras de Illescas:



Foto: Tomás Torres Ibarra



Foto: Tomás Torres Ibarra

Sin unidad no hay presencia como tampoco hay objeto que presenciar: la unidad de conciencia que se refiere a un objeto en su aparecer es indubitablemente correlativa de la unidad del objeto, pero esta unidad se constituye “en” el transcurso de una vivencia o serie de vivencias que siempre podemos reconocer como temporales, como inmersas en el flujo o “corriente” de la conciencia. De manera que el “estar dado” originario sólo es posible en y con la forma de una duración temporal.²³

En la vivencia de la conciencia purificada se vive como ahora, pero también como habiendo sido hace un momento, sólo por medio de la retención damos cuenta o traemos a la mirada la vivencia que hemos vivido, igualmente por medio de la rememoración traemos a dación vivencias pasadas que eran irreflejadas hasta el momento mismo en que las traemos al ahora, presentándose como si fueran otra vez. Surge aquí otra paradoja: la reflexión por la cual se trajo a dación la vivencia en rememoración es ella misma una vivencia; es sabido pues que toda vivencia pertenece a una corriente de vivencias, y el darse de la vivencia de manera temporal en la reflexión

de la vivencia es una nueva vivencia diferente, nueva y con otra dimensión.

Ahora acudamos a un ejemplo para clarificar lo mayor posible la situación de una vivencia donde hay conciencia interna-inmanente del tiempo. Supongamos que oímos una pieza musical, la que ustedes quieran; mientras suena una nota, estando en el ahora, se va hundiendo, va desapareciendo del ahora conforme nuevas notas se van dando a la conciencia, pero no es que oigamos la nota inicial o una intermedia una vez y ya, vamos reteniendo no sólo la nota inicial, sino las notas en su conjunto, la canción entera en su conjunto; y la conciencia puede dirigirse a los datos de la retención, o a la retención misma. En palabras de Husserl:

Quando la conciencia del sonido-ahora, la impresión originaria, pasa a retención, esta misma retención viene por su parte a ser un ahora, algo en existencia actual. Mientras la retención misma es actual (aunque no es sonido actual), ella es retención del sonido que ha sido. Un rayo de mención intencional puede dirigirse al ahora: a la retención; mas puede dirigirse también a lo que es consciente en la retención: al sonido pasado. Cada ahora actual

de la conciencia sufre, empero, la ley de la modificación. Muda en retención de la retención, y ello de manera incesante.²⁴

Asimismo, podemos prefigurar que la melodía (tal vez) siga, qué notas pueden seguir, pareciera que nos adelantamos a lo que proviene de la canción, de las notas que vendrán a dación; tenemos pues una protención de las notas, de la canción. Pues en el tema de la protención, quedamos propensos al destino, al porvenir, aunque Husserl en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* no dedica mucho a la protención, sí lo hace en los *Manuscritos de Bernau*. Siguiendo a László Tengelyi, “Husserl subraya que un acontecimiento ‘puede emerger sin anunciarse por anticipado, es decir, sin despertar previamente una expectativa específica [...]’”. Además resulta claro que las expectativas específicas no sólo pueden ser cumplidas, sino también *decepcionadas*.²⁵ Los temas tanto de la expectativa como de la protención serían otro gran cúmulo de pensamientos, especulaciones y teorías.

A esto súmesele que las sutiles problematizaciones en las retenciones, las cuales son recuerdos primarios, una vez hundidos en el olvido tienen la potencialidad de ser recordados²⁶ (recuerdos secundarios), al igual que podemos prememorar qué haremos en unos cuantos minutos, qué haremos en unas horas, días o incluso años. A la retención y protención habría que añadir necesariamente un presente, o como lo llama Klaus Held un “núcleo presente”, donde en el campo del núcleo-ahora “debe acontecer, para la conciencia, el presente originario impresional de la *hyle*. Teniendo en mente tal manera de donación de los ‘datos’ sensibles, Husserl habla de proto-impresión”.²⁷

Habría que diferenciar en los estudios sobre la conciencia interna del tiempo en Husserl, tres aspectos, pues éste

Realiza un descubrimiento revolucionario de que el ahora experimentado concretamente no es un límite inextenso, sino campo de presencia (Präsenzfeld): mediante la ‘protención’ (Protention) y la ‘retención’ (Retention) la conciencia del presente se

extiende un cierto trecho, dependiendo del grado de atención respectiva. A decir verdad la ‘proto-impresión’, la captación de presente de un contenido de experiencia, conforma el ‘núcleo’ (Kern) de la percepción. Pero a la proto-impresión pertenecen, a título de entorno de horizonte (horizonthafte Umgebung) tanto el futuro próximo en su arribo, como el pasado en su ida.²⁸

Vemos que la estructuración husserliana para la investigación de la conciencia del tiempo inmanente es más que dificultosa, de ahí el señalamiento de que, aunque parte de San Agustín, Husserl lleva el análisis agustiniano a los extremos. Las investigaciones husserlianas se tornan propiamente a la corriente de vivencias, a la retención más que a la protención, a este núcleo-ahora-presente que, sin embargo, como pasa con San Agustín, es fugaz, y la única manera de captarlo es en la retención; de aquí surge la proliferación de retenciones, ya sea la retención de la vivencia anterior (una nota sonora) o la conciencia que se concentra reflexivamente en la retención misma, además de que pudiera hacerlo de sus contenidos de vivencia.

En general, y para complementar, se puede decir que Husserl se propone esclarecer aquellos caracteres aprehensivos que permiten la constitución de lo temporal objetivo, orientándose a los datos fenomenológicos originarios o primarios; se aspira a mostrar cómo la unidad de la conciencia que se refiere al objeto en su aparecer puede ser correlativa de la unidad de tal objeto.²⁹

Somos conscientes de que el pensamiento agustiniano no sólo impregnó a Husserl, también lo hizo con Heidegger, con Hedwig Conrad-Martius,³⁰ con quien nos detendremos un poco, pues esta filósofa alemana, alumna de Husserl y parte del movimiento fenomenológico, elaboró estudios referentes a la temática del tiempo, además que ayuda a dilucidar un poco más la problemática del tiempo en Husserl.

Iniciando nuevamente por San Agustín, partimos de un punto que Conrad-Martius retomará en sus postulados, a saber, el paso del yo entre el ser y el no ser; el santo dice que “En cuanto al

presente, si fuese siempre presente y no pasase a pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. Si, pues, al presente, lo que le hace que sea tiempo es que va a dar al pasado, ¿cómo decimos que también él es, si la razón por la que es, es que no será, de modo que, en realidad, no podemos decir en verdad que el tiempo es, sino porque tiende a no ser?”.³¹ Para Conrad-Martius “la vida del yo es una vida fluida, un incesante devenir heracliteano que se pierde en el pasado y avanza sin detenerse hacia el futuro; el ser finito, mi ser dado en el tiempo, mis propias vivencias y con ello el conjunto de mi vida, se desvanecen en el tiempo de manera irreversible”.³²

Asimismo este yo se postra en el instante, donde el tiempo inmanente encuentra su fundamento ontológico efectivo; se manifiesta la dificultad ontológica del ser finito que le hace estar suspendido entre el ser y el no ser. Este yo es lo que hace posible la división entre pasado, presente y futuro; como en San Agustín, hay un presente que se dirige al pasado y uno que se dirige al futuro. El

pasado y el futuro existen con relación al presente. Es aquí donde surge lo que Conrad-Martius llama el movimiento primitivo existencial, que es el dirigirse hacia el interior del ser y hacia la nada, identificándose con Agustín en cuanto a que el presente, y en él el yo (alma o conciencia), se dirige al no ser, a la nada; pero esto es porque el yo cae en varios puntos existenciales de los cuales no puede dar representación de uno solo.³³

Pero el tiempo presente no es posible sin un pasado y sin un porvenir, la conciencia del tiempo requiere aquí también de la memoria y de la esperanza (que bien podría ser espera, expectativa), más la existencia del mundo físico como tal; para Conrad-Martius en el presente percibimos lo que se está dando ahora por medio de la percepción, entra en juego aquí la extensión de la existencia fenomenológica al considerar que desde el presente reconstruimos lo que pasó y se dio en otro momento a través de la memoria, imaginamos el futuro desde el presente en el cual existimos (toca aquí nuestra autora con Agustín



Foto: Tomás Torres Ibarra

y con Husserl puntos en común). El tiempo es, pues, el presente que pasa por el punto de contacto existencial (el yo postrado en el presente) en el que tenemos un encuentro originario con el ser, pero al mismo tiempo mi existencia se efectúa en un punto del ser en el movimiento primitivo existencial, que se mueve, como lo preveía San Agustín (tengamos en cuenta que en el alma sucedía este presente que terminaba por no ser) entre el ser y el no ser.³⁴

¿Por qué nos detuvimos en Conrad-Martius? ¿No nos enredamos más, nos problematizamos más, al introducir una perspectiva nueva en las dos antes vistas, o sea, comparándola con la postura agustiniana y husserliana? A estos cuestionamientos contestamos un rotundo no. La intención de introducir a Conrad-Martius es que su teoría puede dar una idea de lo que es el tránsito de Agustín a Husserl; todavía en ella hallamos un yo que se mueve en el tiempo inmanente con tres tiempos presentes, que como San Agustín se mueve entre

el ser finito y el no ser de la temporalidad; es más fácil compaginar a Conrad-Martius con San Agustín y, al mismo tiempo, nos sirve para adentrarnos y clarificarnos el pensamiento husserliano.

Husserl, a diferencia de Conrad-Martius y San Agustín, multiplica las directrices de la problemática del tiempo, no sólo postula un núcleo-ahora-presente, una retención y una protención, sino una rememoración y una prememoración; además matiza una y otra vez cómo estos momentos de la conciencia interna del tiempo se efectúan en la corriente de vivencias del yo puro. Lo que pasa con San Agustín y Conrad-Martius es que no dejan absolutamente de lado el tiempo objetivo. Para el obispo de Hipona la medición del tiempo es problema del tiempo subjetivo, y aunque sugiere dejar de lado el tiempo objetivo, nunca lo hace. Conrad-Martius, por su empeño en una fenomenología realista radical, sigue presuponiendo la existencia del mundo. Les hace falta, pues, a estos dos autores la famosa reducción fenomenológica,



Foto: Tomás Torres Ibarra

el poner entre paréntesis lo trascendente a la conciencia, el mundo objetivo, el cuerpo, Dios, con ello el tiempo psicológico y objetivo.

Sólo con la epojé metódica se asegura un estudio de la conciencia interna del tiempo en la corriente de vivencias, donde el tiempo objetivo no tiene cabida. Así podremos estudiar las vivencias en su pureza, la duración de éstas y los datos de objetos temporales que en ellas se dan. Pero, ¿no hay nada que reprocharle a Husserl? Después de la epojé metódica, ¿qué tanto desapego del mundo exterior hay? Para culminar este ensayo daremos una de las críticas a la teoría del tiempo inmanente husserliano.

Dicha crítica es retomada de Souche-Dagues y expuesta por Dolores Illescas, al señalar el conflicto interno entre el querer mantenerse en la esfera inmanente y, además, describir, comprender la constitución del tiempo objetivo externo. La tentativa de la comprensión del tiempo objetivo entra en discrepancia con la suspensión propia de la epojé. Illescas sigue a Souche-Dagues, para quien la pretensión de Husserl de quedarse en la esfera inmanente no es más que pretensión formal. Según el autor citado por Illescas, la descripción (en la conciencia inmanente) hace estallar el marco en el cual ésta se inició (epojé principalmente de lo trascendente); la epojé no es pues decisiva.

Habría que aceptar, en todo caso, dos tipos de retenciones, una sobre vivencias internas y otro tipo de retención externa de los datos objetivos que se constituyen en la conciencia inmanente;³⁵ nótese, pues, la dificultad que señala Illescas; al ejercer la epojé, no se deja totalmente suspendido lo objetual-trascendente, como se supone, formalmente, debiera ser. Pero no hay otra manera de postular un análisis de la conciencia interna del tiempo sin caer en un idealismo de corte kantiano, es necesario que lo trascendente siga efectuando y tomando partido en las investigaciones fenomenológicas, aunque sea para succumbir a la reducción.³⁶

Hasta aquí Dolores Illescas y hasta aquí este breve ensayo que, si bien trató temas bastantes

densos, harán falta libros enteros que no serían espacio suficiente para exponer siquiera el problema de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo en Husserl. Hemos recorrido el pensamiento agustiniano sobre el tiempo, siendo éste un punto de partida para Husserl como para muchos otros. Hemos pasado a Husserl con su novedoso y complicado análisis de la conciencia interna del tiempo, a su vez y de manera breve, hemos dado un pequeño vistazo a Conrad-Martius, quien nos sirvió como coyuntura entre el obispo de Hipona y su maestro. Es el problema de la conciencia interna del tiempo, un tema por demás complicado, trabado, difícil en su apertura y a través de su recorrido, pero que en última instancia apasiona a todo lector que se interesa por la fenomenología, husserliana o no, en general.

Notas

¹ No dejamos de lado las investigaciones que Franz Brentano, maestro de Husserl, realizó con base igualmente en el pensamiento de San Agustín.

² Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trad., introducción y notas de Agustín Serrano de Haro, Trotta, Madrid, 2002, p. 25.

³ San Agustín, *Confesiones*, Porrúa, México, 2007.

⁴ San Agustín, *Confesiones*, Libro XI, cap. XIV, p. 17.

⁵ *Ibid.*, Libro XI, cap. XIV, p. 21.

⁶ *Cfr.* Libro XI, cap. XX p. 26.

⁷ *Ibid.*, Libro XI, cap. XXI, p. 27.

⁸ *Cfr.*, *Ibid.*, Libro XI, cap. XXIV p. 31.

⁹ *Ibid.*, Libro XI, cap. XXVII, p. 34.

¹⁰ Libro XI, cap. XXVII, p. 36.

¹¹ *Cfr.* Libro XI, cap. XXVIII, p. 37.

¹² Debe tenerse en cuenta que la protención y retención husserlianas son pasivas. En cambio en la prememoración (o expectativa) y la rememoración (o recuerdo) se requiere de una actividad de la conciencia, no se dan en automático como las dos primeras, son, pues, activas.

¹³ Libro XI, cap. XVIII, p. 23.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ Edmund Husserl, *op. cit.* p. 26.

¹⁶ *Ibid.*, p. 29.

¹⁷ *Cfr. Ibid.*, p. 31.

¹⁸ Klaus Held, "Fenomenología del tiempo propio en Husserl y Heidegger", en *La lámpara de Diógenes, revista de filosofía*, (Puebla), núms. 18 y 19, vol. 10 (enero-junio

2009/julio-diciembre 2009), pp. 9-29. Disponible en: <http://www.ldiogenes.buap.mx/intro.htm> última revisión: 11 de julio de 2012.

¹⁹ Cfr. *Idem.*, p. 15. Habría que resaltar que lo que Held llama intención agustiniana, es la 'intención' husserliana aplicada a la premeditación agustiniana.

²⁰ San Agustín, *op. cit.*, Libro XI, cap. XXVIII, p. 23.

²¹ Edmund Husserl, *op. cit.*, p. 73.

²² La conciencia interna del tiempo (una conciencia en "segundo plano") es pues una conciencia de la corriente de vivencias del mundo objetual (conciencia de "primer plano"); la primera es una corriente de vivencias reflejada de la corriente de vivencias de la segunda (irreflejada), la cual es necesaria para la conciencia del tiempo de la corriente de vivencias.

²³ María Dolores Illescas Nájera, "Tras las huellas de la experiencia originaria del tiempo", en AAVV, *Fenomenología en América Latina*, Universidad de San Buenaventura, Bogotá, 2000, p. 57.

²⁴ Edmund Husserl, *op. cit.*, p. 51.

²⁵ László Tengelyi, "De la vida a la experiencia", en *Devenires. Revista de filosofía y filosofía de la cultura* (Morelia) núm. 16, año XIII (julio 2007), pp. 55-74. La cita de los *Manuscritos de Bernau* es parte de la presente cita.

²⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 55.

²⁷ Klaus Held, *op. cit.*, p. 13.

²⁸ *Ibid.*, p. 10.

²⁹ Cfr. María Dolores Illescas Nájera, *op. cit.*, pp. 59-61.

³⁰ Filósofa alemana, contemporánea de Edith Stein, postula, tras el llamado giro idealista de Husserl, una fenomenología realista, donde muy apresuradamente podemos hallar la conciencia intencional con sus datos que provienen de la realidad, pero para Conrad-Martius la realidad fuera de la conciencia existe "realmente". A diferencia de Husserl, para quien la realidad pensada sin una conciencia que la constituya es un contrasentido, para la filósofa es condición necesaria para no caer en un idealismo, de ahí su realismo radical, y su interpretación del lema husserliano "a las cosas mismas".

³¹ San Agustín, *op. cit.*, Libro XI, cap. XIV, p. 17.

³² Rubén Sánchez Muñoz, "Hedwig Conrad-Martius y Edith Stein: Reflexiones fenomenológicas sobre el tiempo", en *Devenires. Revista de filosofía y filosofía de la cultura* (Morelia) núm. 23, año XII (enero 2011), pp. 105-122.

³³ *Ibid.*, pp. 110-112.

³⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 115.

³⁵ María Dolores Illescas Nájera, *op. cit.*, p. 63. Atiéndase específicamente la cita 10.

³⁶ En todo caso, no sé hasta aquí cómo entiende Souche-Dagues la epojé, pareciera que por ella se alude a una negación de lo trascendente, por ello mismo el señalamiento de la paradoja entre la epojé y la descripción del tiempo objetivo constituido en la inmanencia. Pero en un pasaje

de *Ideas I*, Husserl mismo aclara y recalca que en la epojé metódica, reducción no es "borrar" de la pizarra los datos trascendentes, es únicamente ponerlos entre paréntesis, son revalorados, afectados apenas por un índice. Si atendemos a este sentido y significado de reducción, entonces la crítica que Illescas retoma, me parecería, es hasta cierto punto, infundada.

Bibliografía

HELD, Klaus, "Fenomenología del tiempo propio en Husserl y Heidegger", en *La lámpara de Diógenes, revista de filosofía*, (Puebla), núms. 18 y 19, vol. 10 (enero-junio 2009/julio-diciembre 2009), pp. 9-29. Disponible en: <http://www.ldiogenes.buap.mx/intro.htm> última revisión el 11 de julio de 2012.

HUSSERL, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad., introducción y notas de Agustín Serrano de Haro, Trotta, Madrid, 2002.

ILLESCAS Nájera, María Dolores, "Tras las huellas de la experiencia originaria del tiempo", en AAVV, *Fenomenología en América Latina*, Universidad de San Buenaventura, Bogotá, 2000.

SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Porrúa, México, 2007.

SÁNCHEZ MUÑOZ, Rubén, "Hedwig Conrad-Martius y Edith Stein: Reflexiones fenomenológicas sobre el tiempo", en *Devenires. Revista de filosofía y filosofía de la cultura* (Morelia), núm. 23, año XII (enero 2011), pp. 105-122.

TENGELYI, László, "De la vida a la experiencia", en *Devenires. Revista de filosofía y filosofía de la cultura* (Morelia), núm. 16, año XIII (julio 2007), pp. 55-74.



SEGUNDO LUGAR

LEÓN OLIVÉ Y EL PLURALISMO EPISTEMOLÓGICO: EL GIRO HISTÓRICO DE LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA Y EL ENFOQUE RELATIVISTA

Alonso Jacuinde Villa

Resumen

La superación del relativismo es una preocupación constante en la obra de León Olivé, especialmente del relativismo epistémico al que parece conducir su *teoría pluralista de la ciencia*. ¿Cómo es posible afirmar la diversidad de estándares epistémicos (e incluso no epistémicos) como base del desarrollo científico sin caer en un relativismo radical? En el presente trabajo llevo a cabo una aproximación a la respuesta que, en su artículo “Una teoría pluralista de la ciencia” (1999), Olivé propone a tal problemática. Del mismo modo Kuhn, Feyerabend y Laudan ocupan un lugar importante en el desarrollo de este trabajo, entre otras razones, porque las propuestas filosóficas de tales autores juegan un papel central en el desarrollo argumentativo de Olivé.

Introducción

El enfoque pluralista de la ciencia es el que permite comprender y fomentar el cambio científico, la diversidad epistémica y, por tanto, la relatividad de los fines y medios de la ciencia, sin por ello caer en un enfoque relativista radical. Esta es la tesis central que León Olivé sostiene en “Una teoría pluralista de la ciencia”, artículo que hace ya más de una década (en 1999) Olivé publicó por primera vez en el marco de un homenaje al pensamiento

de Larry Laudan coordinado por Ambrosio Velasco (1999). Más tarde fue retomado para conformar una obra de su misma autoría (Olivé, 2000), pero sin cambios significativos.

Recordemos que el enfoque según el cual los criterios racionales de la ciencia son relativos al contexto sociocultural o bien no juegan ningún papel en el desarrollo de la ciencia (crisis del enfoque racional universalista de la ciencia), encuentra una creciente aceptación gracias al giro historicista que da la filosofía de la ciencia hacia la mitad del siglo pasado, especialmente con Kuhn (1962/1975). A partir de este autor encontramos un creciente interés por explicar el cambio científico en función del contexto sociocultural en el que se desarrolla la ciencia. Esto es, explicar el desarrollo de la ciencia como un proceso determinado principalmente por las condiciones sociales, culturales e históricas, más que como un progreso lineal cuyo éxito se debe únicamente a la racionalidad del método científico. Sin embargo, esta apertura de perspectivas tiende a traducirse, en algunos casos, en un relajamiento de criterios a niveles indeseables: el relativismo epistémico radical.

Precisamente este relativismo es el que le preocupa a Olivé: el *relativismo epistémico radical* respecto a la racionalidad científica (fines-medios de la ciencia) y, por tanto, al progreso de la ciencia. Es

decir, el relativismo que sostiene que los criterios metodológicos de la ciencia responden a factores puramente históricos, sociales y culturales, y por ende no hay base racional alguna que nos permita evaluar objetivamente un efectivo progreso científico. En otros términos, la actitud relativista según la cual el quehacer científico se desarrolla como una actividad ciega y completamente irracional.

Para entender la postura de Olivé frente al relativismo, y para no ver a toda clase de relativismo como un mal rechazable sin más, pienso que es necesario no confundir el relativismo radical con el principio metodológico de la relatividad.¹ Este último alienta a considerar los objetos sobre los que se investiga (ideas o creencias científicas, por ejemplo) como parte de una relación compleja con otros objetos (podemos decir, como parte de un sistema). Bajo este principio podemos estudiar la ciencia y sus productos como parte de un comple-

jo sistema, por ejemplo, el sistema histórico-sociocultural, sin que ello se traduzca en una reducción de la ciencia a dicho sistema, como en última instancia sí lo hace el relativismo radical.

En este sentido podemos decir que el relativismo radical es una expresión “dogmática” del principio de la relatividad. Aunque ciertamente este tipo de relativismo epistémico no puede ser —como señala Luis Vega— “una consecuencia lógica de la relatividad y la diversidad sociocultural de las ideas o creencias, ni puede establecerse por implicación a partir de la plausibilidad de esta perspectiva, hoy familiar, sobre nuestras actitudes epistémicas” (Vega, 1995, p. 206). En otras palabras, sostener un enfoque relativista no implica aceptar un relativismo reduccionista. Un enfoque epistémicamente relativista sugiere, entre otras cosas, estudiar la diversidad epistémica y el dinamismo de los contextos socioculturales como base



Foto: Tomás Torres Ibarra

del desarrollo científico. Lo que sin duda constituye una ventaja siempre y cuando se traduzca en una ampliación de perspectivas y en una apertura a nuevos e interesantes problemas, y no en una justificación de la frívola actitud que hace de la diversidad epistémica la base de principios anárquicos y el medio argumentativo para ser inmune a toda crítica.

Es en esta línea que Olivé se ha preocupado por el tema del relativismo epistémico. Este filósofo mexicano propone superar dicho problema sin caer una vez más en los absolutismos de los programas fundamentalistas,² a partir de la conformación de una *teoría pluralista de la ciencia*. En el artículo “Una teoría pluralista de la ciencia”, Olivé expone las líneas generales de dicha teoría, cuyas bases conceptuales se encuentran en algunas de las tesis principales de la filosofía de la ciencia de Larry Laudan (1990, 1997, 1999a) que –según Olivé– admiten, precisamente, un pluralismo en cuanto a los métodos, fines y valores de la ciencia. En adelante, expongo a grandes rasgos de dónde se deriva el relativismo que objeta Olivé (aparta-

dos 1 y 2), las bases teóricas de su propuesta pluralista (apartado 3) y las razones que sostiene para afirmar que el pluralismo no es un relativismo a ultranza (apartado 4). Finalmente, las conclusiones constituyen una síntesis de las líneas generales del pluralismo epistemológico.

1. De la neutralidad de la observación y la elección racional al giro histórico

Hacia el primer cuarto del siglo anterior la filosofía de la ciencia recibe un gran impulso gracias al positivismo lógico. Entre las ideas que se supone defiende e identifica a dicha corriente se encuentra, de forma resumida, la siguiente: toda teoría científica alcanza su legitimidad en la medida que se respalda en observaciones precisas, reproducibles, verificables e independientes de toda consideración ideológica. De acuerdo con los defensores de esta postura, el progreso de la ciencia, la elección entre una teoría y otra, se da de forma neutral gracias a la acumulación de conocimiento por medio de principios y estándares metodológicos y racionales independientes de los intereses subjetivos, de las determinaciones históricas y de las condiciones sociales.³

En contra de esta supuesta neutralidad de la observación, de la elección racional de teorías verdaderas y de la noción de progreso científico como proceso acumulativo, tanto Kuhn como Feysabend juegan un papel fundamental.

Para Kuhn, la ciencia se desarrolla no necesariamente de forma progresiva a partir de ciertos marcos conceptuales que sugieren, incluso condicionan, los problemas a resolver, los criterios que se deben seguir en la evaluación de las teorías, etc., es decir, a partir de *paradigmas* (Kuhn, 1975, p. 80 ss y p. 268 ss). Según esta idea, no es posible aceptar la neutralidad defendida por la corriente neopositivista: los marcos conceptuales no son ni inmutables ni absolutos, al contrario, se desarrollan y cambian en el transcurso de la historia de la ciencia. Una vez que los paradigmas resultan

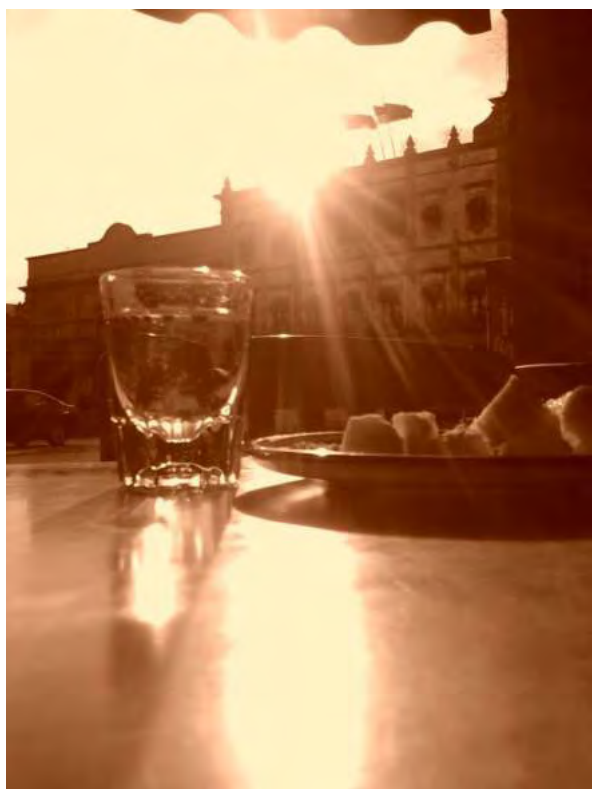


Foto: Tomás Torres Ibarra

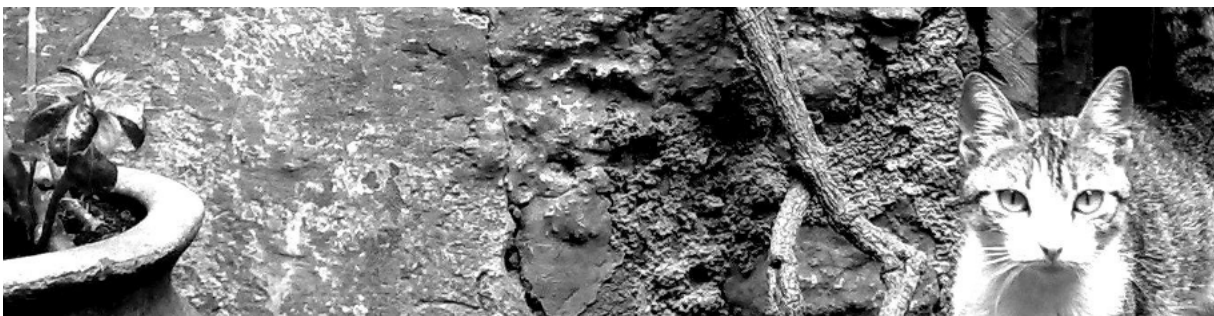


Foto: Tomás Torres Ibarra

obsoletos, al igual que en la vida política, surgen revoluciones, esto es, episodios donde los paradigmas son reemplazados por otros: *revoluciones científicas* (*Ibid*, p. 149 ss).

Aunque la definición precisa de “paradigma” que propone Kuhn ha sido muy discutida, aquí me centraré en la lectura que de esa noción propone León Olivé. Para este autor, el concepto de paradigma engloba aquel conjunto de reglas y principios basados en soluciones exitosas de ciertos problemas, reconocidos por una cierta comunidad científica, que sirven de guía en cada proceso de investigación durante cierto tiempo (Olivé, 1991, pp. 118-119). Resulta claro que esta idea kuhniana que gira en torno al concepto de paradigma influye en la propuesta de Olivé de conformar una teoría pluralista de la ciencia. Para Olivé no hay una sola epistemología válida universalmente sino una pluralidad de formas de conocimiento que pueden ser válidas de acuerdo con ciertos fines y contextos de investigación.

Otra propuesta que constituye una posición contraria a la filosofía positivista es la teoría de la ciencia de Feyerabend, que igualmente conforma un peldaño en la propuesta de Olivé. Feyerabend rechaza la idea de que la ciencia se encuentre solamente en manos de expertos. En una sociedad libre y democrática la ciencia debe estar al alcance de todos, debe ser una actividad abierta al público en general, fuera de todo elitismo. La ciencia, como cualquier otra manifestación cultural, forma parte de la estructura social y, por tanto, no hay razones para que haya un predominio de ésta por encima de los demás ámbitos que conforman las culturas (Feyerabend, 1988). Feyerabend va

aún más lejos al proponer que todas las tradiciones, teorías o ideas son igualmente válidas, que no hay razones para confiar en ningún método definido y estable y que, por tanto, metodológicamente todo está permitido (Feyerabend, 1974).

2. El enfoque histórico-social y el relativismo

Feyerabend es un relativista declarado. Parte del supuesto —que difícilmente puede ser negado— de que todas las tradiciones, culturas y productos culturales tienen el mismo valor y los mismos derechos. La aceptación efectiva de la diversidad cultural sugiere que debemos pensar en una diversidad de métodos, fines y criterios de la ciencia. Olivé acepta igualmente la diversidad cultural y, con ella, la diversidad de puntos de vista, de formas de conocer. Lo que no acepta es la idea de que todo esté permitido: rechaza el relativismo radical con el que se compromete la postura de Feyerabend.

Ahora bien, ¿la propuesta de Kuhn implica igualmente comprometerse con la postura radical del relativismo? De acuerdo con Larry Laudan hay tres tesis de Kuhn que implican un relativismo: 1. la tesis de la inconmensurabilidad: “un esquema conceptual nunca puede hacerse inteligible en el lenguaje de un esquema rival”, 2. la tesis de la subdeterminación de las teorías por la evidencia: “la evidencia disponible y los criterios de evaluación vigentes nunca permiten decidir entre teorías rivales”, y 3. la tesis del carácter convencional de los criterios de evaluación: “los métodos y objetivos de la ciencia son, en última instancia, cuestiones de gusto y preferencia subjetiva”. Estas



Foto: Tomás Torres Ibarra

tres tesis implican un relativismo lingüístico, epistémico y metodológico respectivamente (Pérez Ransanz, 1999, p. 170 ss).⁴

Pérez Ransanz rechaza, sin embargo, que la presencia de estas tres variantes relativistas reduzcan la teoría de Kuhn a un relativismo radical. Afirma que Kuhn es relativista sólo en un sentido, y que por cierto es en un sentido muy básico y casi trivial: al rechazar fundamentos últimos, universales y necesarios del conocimiento científico (*Ibid*, p. 163 ss). En efecto, en este sentido hay un gran número de teóricos de la ciencia que serían relativistas. León Olivé, por ejemplo, también está de acuerdo con la idea de que no hay tales fundamentos de la ciencia.

Una de las tareas actuales de la epistemología consiste, precisamente, en determinar cómo es posible el desarrollo de la ciencia a pesar de no contar con dichos fundamentos últimos, necesarios y universales. En ello radica superar el relativismo radical, y la obra de Kuhn es en gran medida un intento por responder a este problema. La confusión que generalmente nos

lleva a identificar el relativismo con la postura de Kuhn se debe al “hecho de que algunos de los enfoques más radicalmente relativistas, provenientes sobre todo del campo de la sociología del conocimiento, hayan utilizado tesis centrales de Kuhn como aval y punto de partida de su posición” (*Ibid*, p. 163).

Pero si bien Laudan encuentra fuertes elementos relativistas en la postura de Kuhn, Pérez Ransanz piensa que el mismo Laudan sigue conduciéndose dentro del marco general de la filosofía kuhniana. Lo que encuentra Ransanz es que hay grandes y significativos acuerdos entre estos dos autores que han quedado opacados por las diversas críticas que Laudan ha lanzado a las tesis de Kuhn.

Entre las ideas de corte kuhniano que defiende Laudan encontramos: 1. “la evaluación racional de teorías rivales no depende de la posibilidad de traducción completa”; 2. “la racionalidad científica no es codificable en algoritmos”; y 3. “las divergencias en los estándares epistémicos no son un síntoma de irracionalidad, sino un hecho constitutivo de la actividad científica, un hecho que en consecuencia tiene un fuerte peso explicativo en la reconstrucción de su desarrollo” (*Ibid*, p. 175 ss.). Así pues, además de encontrar coincidencias de fondo entre Kuhn y Laudan es importante no interpretar a estos dos autores como relativistas a ultranza.

3. Larry Laudan: bases para una teoría pluralista de la ciencia

De acuerdo con Olivé (1999, 2000) tanto en el pensamiento de Kuhn como en el de Laudan, especialmente, podemos encontrar elementos que en todo caso proponen una teoría pluralista de la ciencia antes que un relativismo dogmático e infecundo. Una de las preocupaciones centrales de tales autores ha sido la posibilidad de liberar a la ciencia de rígidos criterios fundamentalistas sin que, por otro lado, nos quedemos sin principio alguno, sin ninguna posibilidad de desarrollo científico. Al respecto, Olivé sostiene que el pluralismo epistemológico es la filosofía de la ciencia que puede lograr tal cosa. Esto es, el enfoque que permite comprender el cambio científico y la diversidad epistémica, así como aceptar una idea de progreso científico acorde a la racionalidad y proponer algunos criterios metodológicos para tal progreso, aunque acotados a contextos y finalidades específicos.

Olivé se apoya, para formular su teoría pluralista de la ciencia, en la obra de Larry Laudan, principalmente en cuatro tesis: 1. “El ‘progreso’ científico tiene que ser evaluado de acuerdo con un conjunto específico de estándares que son relativos a un contexto. Si ha habido progreso en la ciencia para nosotros, es algo que debemos evaluar de acuerdo con nuestros estándares”. 2. “No

hay ninguna esencia que sea constitutiva de la ciencia de una vez y para siempre”. 3. “Una adecuada teoría de la ciencia debería permitir un pluralismo metodológico sin otorgar licencia alguna al relativismo (‘es posible que los fines varíen y en tal situación distintos métodos serían adecuados para lograr su realización. Del mismo modo, aun con la misma familia de fines, puede haber metodologías alternativas para realizarlos’). Y 4. “No hay un conjunto fijo de fines de la ciencia. Ni siquiera la resolución de problemas puede considerarse como un fin permanente de la ciencia. Los fines de la ciencia varían de época en época” (Olivé, 1999, pp. 225-226).

No obstante que se apoya en estas tesis de Laudan, Olivé reprocha a éste el dar pie para una teoría pragmatista de la ciencia al afirmar que *el fin* de ésta consiste en asegurar teorías con una alta efectividad en la resolución de problemas. “Junto con los realistas y los positivistas, los pragmatistas *à la* Laudan siguen pensando que a ellos les corresponde, en tanto epistemólogos, decir cuáles deben ser los fines de la ciencia, bajo pena de ceder el terreno a los relativistas” (Olivé, 1999, p. 245). Así pues, para Olivé es un error pretender identificar un único fin de la actividad científica (Olivé, 1999, p. 227 ss.), y lo es precisamente en tanto que se sostienen las tesis de Laudan mencionadas en el párrafo anterior.⁵

4. El pluralismo epistemológico: superación del relativismo

Para Olivé, los fines de la ciencia pueden ser muy diversos e históricamente así han sido, por eso no hay razón para que un epistemólogo o un grupo de epistemólogos pretendan determinar cuál ha de ser la finalidad última de la ciencia. “Laudan ha preparado el terreno para una teoría de la ciencia consecuentemente pluralista, pero se detiene antes de aceptar todas sus consecuencias. Se detiene probablemente por su interés en mantener un papel normativo para la epistemología y por temor de caer en el relativismo” (Olivé, 1999, p. 245). Pero no hay razón para caer en el error de Laudan, sostiene Olivé. Es posible conceder al relativismo el hecho de que efectivamente no hay un único conjunto de fines universales sin por ello comprometerse con el relativismo epistémico radical, tal como Olivé sostiene que logra el pluralismo.

En efecto, de acuerdo con Olivé el pluralismo epistemológico no se traduce en un relativismo dogmático. En primer lugar, por su rechazo a la idea de Feyerabend de que metodológicamente todo está permitido. Al contrario, reconoce que la posibilidad de que los medios que se propongan según los fines que se intenten alcanzar dependerán de los límites impuestos por la *racionalidad*⁶ acerca de lo que es

admisible epistémica y metodológicamente, sin que ello implique dejar de reconocer que lo que se pretenda alcanzar resulta sumamente controvertible en tanto que dependerá de creencias acordes tanto a la base científica como a los presupuestos metafísicos, a las necesidades y a los intereses contextuales que orientan la investigación.

En segundo lugar, porque presupone una noción de progreso científico y una doble noción de *racionalidad* de la que depende tal progreso. Esa doble noción incluye, por un lado, a la *racionalidad instrumental amplia*, entendida como aquello que envuelve tanto la racionalidad de medios a fines como la racionalidad de fines. En este sentido se afirma que los científicos muchas veces han actuado racionalmente al corregir sus objetivos, lo que no quiere decir que siempre han hecho una elección racional de las teorías. Por otro lado, la *racionalidad del cambio científico*, que no es aplicable a



Foto: Tomás Torres Ibarra

agentes específicos sino a procesos (Olivé, 1999, 2000, p. 94 y p. 141 ss).

De acuerdo con esta *racionalidad del cambio científico* se puede reconocer al desarrollo científico como progresivo. Esto es, se puede explicar el cambio científico como un proceso racional en tanto que “se han removido inconsistencias y se han abandonado los fines que se han encontrado irrealizables, y en su lugar se han propuesto visiones coherentes y fines en relación con los cuales hay buenas razones para creer que se pueden alcanzar” (Olivé, 1999, p. 240).

Una tercera razón por la que es permisible afirmar que con el modelo pluralista que propone Olivé se supera el relativismo es que: “No tiene que negar la posibilidad de comunicación entre defensores de diferentes puntos de vista, aunque reconoce que pueden surgir diferencias que no se podrán resolver por medios puramente racionales” (*Ibid*, p. 244). Esto es, no hay razón para aceptar la tesis kuhniiana de la inconmensurabilidad total entre marcos conceptuales rivales. Los objetos de la ciencia se construyen mediante una determinante participación de los marcos conceptuales, pero eso no implica la imposibilidad de una intercomunicación.

Conclusiones

El pluralismo epistémico acepta que no hay esencia propia de la ciencia pero que en cambio sí es posible distinguir ciertos rasgos constitutivos; que aunque no hay un conjunto fijo de fines, valores y reglas metodológicas que sean los únicos legítimos en la ciencia, sí es posible señalar ciertos criterios como incorrectos para determinadas circunstancias. Acepta una noción de progreso científico como un proceso racional pero siempre de acuerdo con un conjunto específico de fines, valores y reglas relativos a algún contexto. Estos son, a grandes rasgos, los principios básicos de la teoría pluralista de la ciencia que Olivé sostiene (al menos en el mencionado artículo de 1999), los cuales

pretenden tener un impacto en la práctica científica al fomentar la comunicación, el diálogo, el debate y las acciones coordinadas entre defensores de diferentes puntos de vista.

En efecto, una de las consecuencias prácticas negativas que se derivan de la actitud relativista radical es el desánimo por la búsqueda de puntos de coincidencia, de acuerdos y de acciones coordinadas entre miembros de comunidades epistémicas distintas. En mi opinión, esto es lo que puede evitarse con la consolidación del enfoque pluralista de la ciencia, pues dentro de las virtudes que encuentro en la propuesta de Olivé destaco que, a la vez que pretende conformarse como una teoría coherente de la ciencia, intenta defender el valor del diálogo y la participación comunitaria. Esto es importante en tanto que, dentro de esta concepción pluralista de la ciencia, la racionalidad científica tiene como elemento indispensable la controversia entre la diversidad de puntos de vista.

No obstante, es clara la necesidad de llevar a cabo una mayor profundización en el análisis de dicho enfoque pluralista con la finalidad de determinar sus posibles debilidades y así contribuir a su fortalecimiento mediante la crítica. Ciertamente, un estudio crítico de mayor alcance sin duda nos llevaría a examinar al menos tres conceptos clave íntimamente interrelacionados en la propuesta de Olivé: racionalidad científica, progreso o cambio científico y, precisamente, pluralismo. Sin embargo, esto excedería los límites de este trabajo. Sírvanos lo expuesto hasta aquí como una mera aproximación al enfoque epistémico pluralista. Con dicha aproximación nos queda claro que Olivé sostiene que la mejor vía para estudiar la ciencia, sin establecerle fines *a priori* y sin negar toda posible concepción de la racionalidad científica, es viable mediante el enfoque pluralista, mediante el establecimiento de una teoría pluralista de la ciencia.

Notas

¹ Para un estudio clarificador sobre el principio de la relatividad y las diferentes variantes del relativismo epistémico véase Vega (1995).

² Por ejemplo: el empirismo lógico, que en general sostenía que la experiencia era el fundamento de todo conocimiento, y la fenomenología de Husserl, que pretendía ser el fundamento trascendental de todas las ciencias (Gregori, 1995, pp. 41-58).

³ En palabras de Ana Rosa Pérez Ransanz: “Hasta los años cincuenta, dentro de la tradición anglosajona, los filósofos de la ciencia compartieron la idea de que los sorprendentes logros científicos —especialmente los de la física— se alcanzaban gracias a la aplicación de un poderoso conjunto de principios o reglas, tanto de razonamiento como de procedimiento, que permitían evaluar objetivamente las hipótesis y las teorías que se proponen en la actividad científica” (Pérez Ransanz, 1999, p. 15).

⁴ Para efectos de este trabajo no me ha sido posible acceder a las principales fuentes originales de Laudan, pues no se encuentran traducidas al español.

⁵ Cabe señalar que a dicha crítica Laudan responde que la afirmación sobre que la ciencia es una actividad, como todo trabajo intelectual, de *resolver problemas*, debe ser entendida de forma muy general y abstracta: “Es más bien como decir que la investigación humana es una actividad de *responder preguntas*” (Laudan, 1999, p. 310). Pero esto en realidad no es —para Laudan— lo más importante, el que la ciencia sea una actividad de resolver problemas o contestar preguntas es sólo una fórmula sin contenido significativo. Hay preguntas mucho más serias que giran en torno a saber qué cuenta en la ciencia como un problema interesante y valioso y qué cuenta como una solución legítima y apropiada para un problema (Laudan, 1999).

⁶ Entendida, en general, como una capacidad que en su ejercicio no siempre lleva a las mismas conclusiones, pero que permite alcanzar un consenso racional situado y falible entre sujetos epistémicos en condiciones óptimas, esto es, en condiciones que permiten evaluar y contrastar una hipótesis, una ley, una teoría, etc. (Olivé, 2000, p. 151 ss.).

Bibliografía

- FEYERABEND, P. (1988). *La ciencia en una sociedad libre*. México: Siglo XXI.
- _____ (1974). *Tratado contra el método*. Barcelona: Ariel.
- GREGORI, M. C. D. (1995). “La fundamentación racional del conocimiento: programas fundamentalistas”, pp. 41-58, en Olivé, 1995.
- KUHN, T. (1962/1975). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE
- LAUDAN, L. (1999a). “Epistemología, realismo y evaluación racional de teorías”, pp. 27-40, en Velasco, 1999.
- _____ (1999b). “Respuesta a los críticos”, pp. 291-318, en Velasco, 1999.
- _____ (1997). “La teoría de la investigación considerada seriamente”, pp. 25-41, en Velasco, 1997.
- _____ (1990). *La ciencia y el relativismo*. Madrid: Alianza.
- OLIVÉ, L. (2000). *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y la tecnología*. (Colección Problemas Científicos y Filosóficos). México: Paidós-UNAM.
- _____ (1999). “Una teoría pluralista de la ciencia”, pp. 225-246, en Velasco, 1999.
- _____ (ed.) (1995). *Racionalidad epistémica. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Madrid: Trotta.
- _____ (1991). *Cómo acercarse a la filosofía*. México: Limsa.
- PÉREZ RANSANZ, A. R. (1999). *Kuhn y el cambio científico*. México: FCE
- Vega, L. (1995). “Racionalidad y relativismo”, pp. 203-222, en Olivé, 1995.
- VELASCO, A. (comp.) (1999). *Progreso, pluralismo y racionalidad en la ciencia. Homenaje a Larry Laudan*. México: UNAM.
- _____ (ed.) (1997). *Racionalidad y cambio científico*. (Colección de Problemas Científicos y Filosóficos). México: Paidós-UNAM.



TERCER LUGAR

LA FENOMENOLOGÍA EN LA EPISTEMOLOGÍA DE LUIS VILLORO

Gerardo R. Flores Peña

1. Una epistemología sin verdad

1.1 La fenomenología en la epistemología de Luis Villoro

El libro de *Creer, saber, conocer* de Luis Villoro publicado en 1982 fue la conclusión inicial del proyecto que Villoro comenzó para determinar aspectos acerca de la ‘verdad’ de la filosofía. Ya desde textos tempranos¹ Villoro problematizaba las metodologías de la filosofía de lo mexicano propuestas por Samuel Ramos y perfeccionadas por José Gaos. El interés del grupo Hiperión a Villoro se le planteó como la necesidad de introducir el rigor académico en la filosofía mexicana, rigor que buscó en un acercamiento crítico y profundo a la tradición europea de pensamiento. Esto no hizo que Villoro participara de un ‘eurocentrismo’ nostálgico o que descalificara otras formas de saber, al contrario, como José Vasconcelos antes que él, Villoro rescató otras tradiciones de pensamiento no-occidentales y les dio tratamiento filosófico, es el caso de *Una filosofía del silencio*, serie de ensayos fundamentales sobre el pensamiento hindú.

Es curioso que pocos ensayos² sobre el itinerario de este importante autor mexicano hayan insistido sobre el papel que esta etapa preparatoria jugó en el resto del desarrollo del pensamiento

de Villoro. En este ensayo trataremos de esbozar la influencia que el pensamiento fenomenológico de Edmund Husserl tuvo en los desarrollos posteriores de la filosofía de Villoro y que se encuentra en sus dos obras más reconocidas: *Creer, saber, conocer* y *El poder y el valor*. Esta influencia no es sólo capital en la etapa que Ramírez ha llamado “búsqueda de un concepto adecuado de filosofía”³ del pensamiento de Villoro, sino que genera un compromiso del autor con el método fenomenológico: no aceptar nada que no sea dado originariamente a la experiencia. Pero sin la comprensión cabal del concepto de ‘experiencia’ en la fenomenología, y la reinterpretación que hace Villoro del mismo después de su análisis del significado de la reducción y el concepto de inmanencia en su libro *Estudio sobre Husserl*, caemos en confusiones que oscurecen el método. El ejemplo más claro lo abordaremos en la segunda parte del presente trabajo cuando exploremos las críticas que Guillermo Hurtado y León Olivé hicieron a la epistemología de Luis Villoro. Explorar ambas críticas puede servirnos para despejar uno de



Foto: Noé Guillermo Martínez Lezama

los prejuicios que oscurecen el método de Villoro, aquel que dice que es un filósofo analítico. Precisamente ambas críticas muestran los límites del pensamiento de Villoro con respecto a la filosofía analítica y como el hilo conductor que sostiene su obra fundamental es la teoría de la verdad extraída del pensamiento husserliano. Es por este desconocimiento (consciente o inconsciente) que ambos autores no pueden aceptar la novedad que implican las reformas que nuestro autor hace a la epistemología clásica.

El texto de Mario Teodoro Ramírez, *Persistencia de la fenomenología en la filosofía de Luis Villoro*⁴ apoya la tesis que aquí esbozaremos. Ramírez divide su texto en cuatro partes para explicar esta ‘persistencia’: 1. La actitud filosófica adecuada, 2. La lectura de Husserl, 3. El retorno a Descartes, 4. la teoría de la Verdad. Sin embargo es complicado

concluir de este solo texto que haya efectivamente una persistencia de la fenomenología en el pensamiento de Villoro, a lo mucho podemos decir que la crítica contra Descartes es una crítica fenomenológica. El apartado sobre la teoría de la verdad toma más en cuenta un artículo que Villoro publicó en la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, pero mucho de eso ya no aparece en *Creer, saber, conocer*, hasta el punto de que se ha leído durante los últimos treinta años ese libro como parte de la tradición analítica. Inclusive con su heterodoxa manera de entender la verdad, esas problemáticas han sido remitidas al territorio familiar de la teoría consensualista que los filósofos analíticos discuten aún hoy.

El problema es que no queda claro que esta ‘persistencia’ no es sólo un hilo conductor sino un *leitmotiv* sin el cual la obra de Villoro cae en muchas ambigüedades. Cuando decimos que hay una persistencia del pensamiento fenomenológico estamos diciendo por lo menos dos cosas: 1. Que Villoro ha asumido, usado y asimilado ciertos conceptos de la fenomenología para argumentar y guiar su propio itinerario filosófico. 2. Que Villoro sigue utilizando el método fenomenológico. En el primer punto el texto citado de Ramírez y otro posterior que aparece en su libro *Humanismo para una nueva época*⁵ son bastante explícitos, podemos a partir de ellos

identificar cómo es que ‘realidad’, ‘experiencia’, ‘juicio’ y sobre todo ‘verdad’ son conceptos fenomenológicos. Lo que no es tan sencillo de demostrar es que frente a la lectura tradicional de la epistemología villoriana, es decir, la lectura que la entiende como un método analítico, hay de fondo en verdad un método fenomenológico.

Lo primero son las distinciones. A pesar de que la tradición concibe como radicalmente contrarios –incluso como irreconciliables– al método fenomenológico y al método analítico, la manera en que Villoro se acercó al pensamiento de Husserl fue a través de cierto método analítico. En el segundo y tercer ensayo de su *Estudio*, Villoro da seguimiento a los conceptos de “inmanencia” y de “subjetividad”. Desglosa los volúmenes primero y segundo de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* guiado por esta búsqueda. No se traba, como haría un filósofo husserliano, en inquisiciones acerca de las implicaciones ontológico-metafísicas.⁶ Antonio Ziri3n mismo ha sostenido que⁷ “la asimilación reflexiva de la fenomenología llega a su madurez en México sólo con los estudios de Villoro”. Esta asimilación reflexiva de la que habla Ziri3n es precisamente el interés de Villoro no sólo por los conceptos de la fenomenología sino por su método.

La distinción principal entre el método fenomenológico

y el método analítico es que el primero atiende al sentido antepredicativo que tienen las vivencias intencionales para de ahí poder derivar (constituir) el sentido propio de los conceptos. Mientras la analítica supone que este sentido ya se encuentra vigente todo el tiempo y basta sólo con clarificar el uso y sentido de las palabras en su existencia efectiva. La acusación de analíticos a fenomenólogos es de sostener un ‘realismo metafísico’ y la acusación de fenomenólogos a analíticos es de sostener un ‘objetivismo formalista ingenuo’. La disputa se resume así: ¿dónde se encuentra el auténtico sentido de lo que queremos decir cuando queremos dar noticia de algo? No olvidemos que la propia fenomenología se inauguró con esta problemática. Las *Investigaciones lógicas* de Husserl pretendían formular una teoría de la significación que no tuviera consecuencias ni logicistas, ni empiristas, ni psicologistas.

Villoro es bastante consciente de este problema, de hecho hace un primer esbozo para solucionar la aporía en su ensayo “Fenomenología y filosofía analítica”⁸ donde, a través de la crítica a un artículo de J. N. Mohanty, expone un posible hilo conductor que va de las *Investigaciones lógicas* a las problemáticas analíticas de su tiempo. En las propias investigaciones aparece una discusión con Frege y con Twardowski, y sobre todo un intento

de esbozo sobre la teoría de signo. Quizás lo más adecuado sea exponerla brevemente:

La Teoría del Signo en *Investigaciones lógicas*

Cuando Husserl trata de explicar la mecánica de la consciencia nos dice que se da en dos fases: la primera en la percepción cuando lo percibido es “dado” como un ahora originario de carne y hueso. La segunda son los “actos intencionales” mediante los cuales la consciencia crea “objetos intencionales”. Husserl dividirá estos últimos en *actos signitivos* y *actos puros del mentar*. La dualidad aparece cuando Husserl trata de explicar la diferencia entre el acto puro del mentar como significando y su objeto intencionado como representado. Husserl termina intuyendo que el “objeto intencional” nunca nos es dado como totalidad, de ahí que haya la necesidad de una *constitución* del objeto intencional en diversas fases. Al no darse como totalidad el signo que el objeto abre en la representación como lo “representado”, es un signo escorzado. No será signo como totalidad sino signo por escorzo que la consciencia va configurando de acuerdo con el tipo de objeto que se presente: objeto temporal u objeto ideal.

Esta grosera paráfrasis de la compleja significación de los objetos intencionales en la cons-



Foto: Noé Guillermo Martínez Lezama

ciencia sólo tiene por propósito enfatizar un asunto: que la intención del objeto dentro del signo, precisamente porque el signo es escorzado hasta su constitución, nos aparece como una intención vacía. Esta vacuidad de la intención en el proceso de la significación y por lo tanto en el de la representación (base de toda analítica) le abre a Husserl una peculiar teoría del signo que debatirá con Twardowski y con Frege,⁹ las dos grandes eminencias de la lógica simbólica de su época. Twardowski representa particularmente la postura “representacionista” que Husserl cuestiona a lo largo de las *Investigaciones lógicas* para después alimentarse de la distinción de signo de Frege. Procedemos primero a exponer la postura de Husserl ante el representacionismo de Twardowski para después matizar el aporte fregeano a esta discusión.

Twardowski sostenía que en la consciencia se elaboraban

(*unbild*) “objetos signitivos” que eran algo así como una calca exacta de la realidad o de los fragmentos de la realidad. La teoría de Twardowski tenía mucho en común con el psicologismo crítico de Brentano y del primer Husserl. Pero al separarse del psicologismo, Husserl descubre la inconsistencia de la teoría representacionista. Ya hemos expuesto que para Husserl el signo es una intención vacía por su carácter de escorzado en la intencionalidad de la consciencia. Esta sola distinción alcanza para abandonar las críticas de idealismo que se le hacen a Husserl. En ningún momento Husserl sostiene que los objetos ideales (o intencionales) estén en la consciencia aunque sí son creados por ella, ¿qué son entonces esos objetos no existentes con los que sin embargo pensamos? Aquí Husserl le da la vuelta a la teoría semiológica de su época. El signo vendrá a ser la forma de la consciencia de remitirse a algo que está ausente: “...sólo puede llamarse signo indicativo a algo, cuando este algo sirve efectivamente de señal de algo, para un ser pensante (...) ese *quid* común es la circunstancia de que ciertos *objetos o situaciones objetivas* de cuya *existencia* alguien tiene conocimiento *actual*, indican a ese alguien la *existencia de ciertos otros objetos o situaciones objetivas*”.¹⁰

Este “remitirse a” funda la relación entre percepción, donde la remisión tiene como límite ideal la donación actual de lo percibido, y la representación donde la remisión es hacia una ausencia como algo que ya no está donado, como algo que se dio pero ya no se está dando. De ahí el punto de cómo Husserl explica que las leyes lógicas, por estar conformadas enteramente de relaciones entre signos, son absolutamente apriorísticas al poder remitirse en cualesquiera casos a una intención vacía válida. Sin embargo no hay que confundir, a pesar de que el signo aparece como escorzado en la consciencia no es empero una característica del objeto. “Toda unidad de experiencia, como unidad empírica de la cosa, del proceso, del orden y relación, es unidad fenoménica, merced a la palpable mutua implicación de las partes y aspectos

de la objetividad en el fenómeno, al otro, con determinado orden y enlace”.¹¹

De algún objeto particular, supongamos una hoja de papel, no nos aparecen signos para cada una de sus características que en la consciencia se sintetizan y unifican (objeto unitario intencional) formando una representación adecuada de la hoja percibida como percibida. Eso sería un retroceso al representacionismo de Twardowsky. La definición que Husserl nos da es la siguiente: “(El signo) remite a algo que está fuera de él y no da el conocimiento de sí mismo. No se puede representarse a sí mismo porque se convierte en objeto vacío que no remite a nada”.¹² Se abre el problema del tipo de donación que hace el signo como un “darse en sí” que es una no significación del signo. Sin embargo no abordaremos esa cuestión en el presente ensayo.

En la primera *Investigación* que hemos venido siguiendo, Husserl entabla una afrenta directa con la teoría del signo clásica. ¿Qué quiere decir para Husserl significar? Y ¿cómo está definición de la significación nos va llevar al problema de la voz interior?

Husserl define la significación como aquello que opera en un signo y nada más nos dice sobre esto. Jacques Derrida¹³ explica que la resistencia metodológica de Husserl a explicitarnos qué es un “signo en general” y por lo tanto, qué es “la significación en general” tiene más un aspecto ontológico que epistemológico, Derrida explica: “El concepto de signo en general (...) no puede recibir su unidad más que de una esencia; no puede regularse más que sobre ella. Y ésta debe ser reconocida en una estructura esencial de la experiencia y en la familiaridad de un horizonte”.¹⁴

Pero esta ‘esencia’ del signo jamás se cumple porque el aspecto ontológico que la sustenta es mucho más profundo que la necesidad epistemológica de esclarecer los conceptos que se utilizan. Husserl piensa entonces que la categoría en general no es un género sino una forma, y posteriormente mientras la fenomenología avance en sus procesos, será “La Forma”, es decir, la Idea en tanto tal. La intuición de Derrida apoya nuestra

creencia en suponer una paridad entre el Signo y la Idea: “si el signo precediera de alguna manera a lo que se llama la verdad o la esencia, no tendría ningún sentido hablar de la verdad o la esencia del signo”.¹⁵

Y más adelante:

Al afirmar que la ‘*Bedeutung*’ lógica es una expresión, que no hay verdad teórica mas que en un enunciado, al comprometerse resueltamente en una cuestión sobre la expresión lingüística como posibilidad de la verdad, al no presuponer la unidad esencial del signo, podría parecer que Husserl invierte el sentido del orden tradicional y que respecta, en la actividad de la significación, aquello que sin tener en sí verdad, condiciona el movimiento y el concepto de la verdad.¹⁶

Continuamos. Aquello propio del signo es ser una intención vacía, que está en otra cosa, que remite siempre a algo distinto de él, de esta manera la Lógica puede demostrar y mostrar la falsedad o la verdad de ciertos datos y juicios a través de signos. Husserl va introducir una teoría del signo que le debe su base a Frege. En su artículo *Sobre el sentido y referencia* (1891), Frege distinguía dos tipos de actos signitivos: *sinn - bedeutung* (dos sentidos de la referencia). Donde *Sinn* eran las varias maneras de referirse al referente. Es decir que el sentido del referente se entiende como transitivo. Y la *bedeutung*: referencia, que es el objeto referido, y por lo tanto intransitivo.

Cuando Husserl expone su teoría del signo, encuentra que la transitividad y la intransitividad no son suficientes para distinguir las funciones signitivas del signo. Hay quizás una distinción más originaria. Tanto el *sinn* como el *bedeutung* son características del *gegenstand* (objeto intencionado). Ya que cada signo tiene un aspecto intransitivo (noético) y un aspecto transitivo (noemático). El signo viene a tener dos funciones, una indicativa (que no expresa nada) y una significativa. Esta diferencia Husserl la encuentra entre la *ausdruck* y la *aisenchen*. Mientras el signo expresivo, el signo como *ausdruck* actúa como su propio sentido y no hay un “afuera” de

la expresión, la expresión no remite a algo más que a sí misma. El signo deja de ser intención vacía para tener contenido. En el signo como *aisenchen* (señal) remite siempre a algo que está afuera del signo. La señal no tiene referencia esencial ninguna al nexo de necesidad, cabe desde luego preguntar si no deberá pretender una referencia esencial al nexo de probabilidad. De esto se sigue que hay una jurisdicción ideal que permite hablar de motivos legítimos e ilegítimos de señales.

La siguiente distinción que hará Husserl será caracterizar el signo: el carácter de signo no es propio de un objeto, sino el resultado de un acto operado sobre un objeto. Es una relación que opera un ser pensante entre un objeto tomado como signo y un objeto mentado tomado como significación.

Aquí la representación y la significación se tocan de manera insustituible, pasan a ser actos sinónimos del mentar. Pero todo esto es ya posterior a la reducción y por lo tanto es posterior a



Foto: Noé Guillermo Martínez Lezama

la aparición de lo que se da en los límites en que se da. Si bien el primer carácter de la fenomenología es solipsista (ya que toda externalización y comunicación implican un alejarse de la significación originaria), el fenómeno en su aparición debe ser constituido como objeto de sentido para la investigación en su sentido original. La idea debe ser verbalizada. Verbalizo mis ideas. Utilizo un representante del habla que siempre produce los malentendidos. Utilizo un signo del habla sensible que en cuanto tal es un habla originaria. La condición de originariedad de la expresión es el basarse en un representante dado en el habla, es decir, un signo común, intersubjetivo y, sólo en ese sentido, trascendental a las vivencias. Es fundamental que en este sentido Villoro retome exactamente el mismo itinerario en *Creer, saber, conocer*. La 'idea' o 'experiencia de la verdad' debe ser verbalizada, debe ser sometida a un acuerdo, pero la contaminación, la ambigüedad del sentido que se genera en la comunicación hacen que Villoro encuentre insuficiente el método fenomenológico. Recordemos que Husserl mismo deja abierto este problema de la comunicación del sentido propio durante la mayor parte de su obra, el cual no será retomado cabalmente en *Ideas*.

Quizás aquí está la pista que nos lleva de la exploración fenomenológica al método analítico. Si bien el concepto de verdad como lo antepredicativo, el sentido propio, es retomado de la fenomenología el problema de la comunicabilidad, porque a fin de cuentas un saber es un saber en común, y un conocimiento es también un conocimiento en común, abre para Villoro la necesidad de recurrir a un método que tiene por objeto superar y explicar los juegos del lenguaje.

Villoro acusa muchas veces la ambigüedad de la terminología husserliana en cuanto a los conceptos fundamentales se trata. Inmanencia, trascendencia, subjetividad, racionalidad, todos estos conceptos han dado pie a equívocos en cuanto a la tarea y comprensión de la fenomenología. De Heidegger a Derrida vemos cómo la constante

reinterpretación de estos conceptos desemboca en las más variadas propuestas fenomenológicas.

El siguiente paso en nuestro ensayo se nos presenta entonces como ineludible, una vez que dimos este preámbulo: demostrar, sin ánimos de ser exhaustivos, que hay efectivamente una persistencia de la fenomenología en la epistemología de Luis Villoro, para lo cual necesitaremos hacer una crítica comparativa del texto de 1975 *Estudio sobre Husserl* con el texto de *Creer, saber, conocer*.

1.2 La verdad como evidencia

Una pregunta salta cuando leemos *Creer, saber, conocer*, ¿es posible una epistemología que prescindiera del concepto de 'verdad'? Aunque así expresada la pregunta puede parecer una lectura ingenua del texto de Villoro o por lo menos una lectura que no ha podido vislumbrar la deóntica que viene detrás del texto, no pensamos que se trata en ningún caso de una 'epistemología sin verdad' como han aludido algunos críticos, más bien presentamos el hecho de que se puede poner 'en suspenso' el concepto de verdad dentro de la epistemología para revisar sus fundamentos en la experiencia.

Villoro dedica el primer capítulo¹⁷ de su libro *Estudios sobre Husserl* a explorar la peculiaridad del método fenomenológico: "(...) atenerse con igual firmeza, a los dos términos de la aparente contradicción: la objetividad de la verdad lógica y el carácter intencional del conocimiento"¹⁸. Lo que rescata Villoro en este primer análisis del método fenomenológico es que permite establecer un concepto de verdad que concede una especie de acceso consciente a un mundo donde estaría depositada la existencia efectiva de sus objetos, es decir, la verdad puede ser una idealidad abstracta que no depende de los actos de juicio, pero tiene que ser accedida dentro de las vivencias del sujeto. Es claro que este mismo concepto lo encontramos en *Creer, saber, conocer*¹⁹ en el capítulo 8 "Saber y verdad": "(...) lo que

hace verdadera a la proposición, sólo puede ser el hecho real, tal como existe con independencia de cualquier sujeto que lo crea”.²⁰ Esto podría poner a Villoro en la situación de establecer alguna especie de ‘realismo metafísico’, es decir, de suponer que hay algo así como objetos auto-identificantes con independencia de los sujetos que los conocen, pero esta confusión se aclara tan sólo unas páginas más adelante: “Podemos sin duda *definir* la verdad como una relación diádica, en la que hacemos abstracción de todo sujeto, pero no podemos *aplicar* esa definición a ninguna verdad sabida, manteniendo la misma abstracción”.²¹ ¿Qué significa esta aparente contradicción?

No es nada más que la antinomia fenomenológica propuesta por Villoro en *E.S.H.*, la verdad no se reduce al acto de juicio (que es un hecho empírico y por lo tanto espacio-temporal), pero no puede conocerse fuera de éste. Villoro aquí está aceptando la verdad como ‘idealidad’. Para Villoro abstraer la verdad de ‘todo sujeto que juzga sobre ella’ es un paso metódico que tiene un claro concepto fenomenológico. La verdad tiene que ser necesariamente algo independiente de los actos de juzgar, pero sólo es conocida en estos actos “(...) razones para saber son justamente todo aquello que le permite a un sujeto basar su juicio en la realidad, ‘alcanzarla’ con su juicio”.²² La verdad del juicio es entonces antepredicativa, explicaremos eso a continuación.

La epistemología sólo nos permite decidir sobre los procesos de justificación (las razones objetivamente suficientes) del conocimiento, no sobre su verdad. Con lo anteriormente expuesto, queda matizado el tratamiento fenomenológico de la verdad en la epistemología de Villoro. Se suspende la verdad en el acto de juzgar para no caer en la siguiente contradicción: *S* quiere saber si su creencia en *p* es verdadera, pero la definición clásica de la epistemología obliga a *S* a aceptar que la creencia que tiene de la verdad de *p* es independiente de la verdad de *p*, porque la verdad de *p* es un objeto en sí. Es decir, en la tradición la verdad es vista como *adequatio rei et*

intellectus, el proceso de justificación es verdadero porque la cosa a que está referida el objeto de su representación es ella misma verdadera. Villoro no acepta este salto, la epistemología no puede decidir sobre la verdad de sus objetos, no admite el salto ontológico de los juicios a los objetos enjuiciados. “En un acto de conocimiento, uno es el acto de juicio y otra es la objetividad juzgada”.²³ Esto evita caer en la doctrina escéptica del relativismo subjetivista.

Pero entonces ¿cómo podemos hablar de verdad si ésta no es de los actos de juicio? Si la verdad es representación la antinomia no se puede solucionar, pero si pensamos la verdad como evidencia la antinomia se disuelve. Este mismo tratamiento de la verdad como evidencia se presenta en una obra posterior de Villoro a *E.S.H.*, nos referimos a su tesis doctoral *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*.²⁴ La crítica al pensamiento cartesiano —y con ella a la mayor parte del pensamiento moderno— se articula en una suerte de oposición que Villoro encuentra en el interior de la obra de Descartes:

Hemos mostrado que la filosofía de Descartes puede explicarse como el resultado de la conjunción de dos concepciones; cada una está motivada por una tendencia diferente. La primera responde al proyecto de encontrar el fundamento de todo conocimiento válido. Conduce a la depuración de las opiniones no verificadas y a la mostración del principio del conocimiento en el ámbito en que todo puede mostrarse con evidencia. La segunda obedece al proyecto de poner la razón a salvo de su dependencia con respecto a lo sensible; se expresa en el intento de establecer una esfera de verdades racionales a cubierto de la contingencia de la percepción sensible.²⁵

La tesis general del texto muestra claramente que Villoro apoya la primera de las motivaciones como la auténtica forma de filosofía, mientras a la segunda la acusa de ser el perjuicio moderno de la exclusión de lo sensible, de nuestra experiencia mundana, de lo otro.

Este acercamiento de Villoro a la verdad como evidencia apoya dos nociones que son fundamen-

tales para la comprensión de su epistemología: 1. La verdad es el resultado de una experiencia mundana, actos de percepción, vivencias, intersubjetividad, 2. Así como no hay una sola experiencia del mundo que sea idéntica, no hay un solo acceso a la verdad.

Lejos de caer en un relativismo escéptico Villoro introduce la noción fenomenológica de “reducción a la inmanencia” desde la actitud fenomenológica. Lo veremos en el siguiente apartado.

1.3 La reducción a la inmanencia y el proceso de justificación

Villoro muestra un particular interés en la ‘reducción a la inmanencia’ de la fenomenología husserliana, particularmente porque soluciona la aporía escéptica del conocimiento. El problema de la aporía escéptica es que postula la existencia del ser trascendente por una parte y exige el conocimiento de él, mientras que por la otra entiende este mismo ser trascendente como algo “fuera” e independiente del conocimiento. En él la conciencia es un haz de hechos, cosa entre cosas, pero un hecho peculiar en el que estamos inmersos, del que no podemos salir jamás, sitiados en nuestras representaciones. “(...) de la idea de la conciencia como continente cerrado, se deriva la imposibilidad de que salga fuera de sí y de esta imposibilidad se deriva su encierro a sus contenidos”.²⁶

Esta es precisamente la virtud del planteamiento husserliano: el disolver el círculo. “La reducción fenomenológica no separa un sector de lo real ‘trascendente’, de otro sector ‘inmanente’; prescinde de poner la realidad tanto de las cosas ‘externas’ como de los actos de conciencia. Con ello desgaja a la conciencia, justamente con su objeto ‘trascendente’ de su inserción en lugar del todo espacio-temporal unitario”.²⁷

Esta escisión horizontal del espectro de la relación entre conciencia y mundo nos da una estructura de referencia donde se comprenden acto y objeto como dos momentos de la vivencia. Así la

relación de conocimiento no se verá desde el mundo real sino desde la estructura de la intencionalidad. En esta estructura todo objeto conocido es correlato de un acto de dar sentido sin importar si es ‘real’ (en el sentido de existente de hecho) o ‘irreal’; si es un producto cultural o un objeto natural.

Aquí Villoro recupera la noción de verdad como evidencia: “Así, el objeto de los actos de dirección trascendente o bien está dado y en tal caso es objeto intencional, o bien no lo está y en tal caso es algo mentado y nada más (...)”.²⁸ Pero ¿esta noción sigue presente en *c.s.c.*? Cuando se da tratamiento a los procesos de justificación del saber y del conocer se habla de comunidades epistémicas y sujetos epistémicos pertinentes, que comparten conocimientos y tienen acceso común a determinadas pruebas y datos. El tono de estas demostraciones tiende más a la filosofía analítica que propiamente a la fenomenología. Pero basta con revisar la crítica que Villoro hace al creer por motivaciones, por deseos o por ideología para darse cuenta que el proceso de justificación es en realidad la forma peculiar en que Villoro ‘reduce’ a la inmanencia las creencias de los sujetos.

¿Por qué Villoro insiste tanto en los procesos de justificación? Villoro quiere diferenciar el momento de prejuicio del momento de juicio en una creencia. Una creencia prejuiciosa es aquella cuyo proceso de justificación o bien no se ha dado, o bien no se quiere dar, o bien está impedido por un interés externo a dicho proceso. Ambos son momentos que oscurecen al sujeto su propio proceso de ‘verificación’ o, para ponerlo en palabras de Villoro, que pueden hacer válida su creencia. Es importante remarcar que para Villoro este proceso es el de “dar razones objetivamente suficientes”, aquí se diferencia del método de Husserl. Mientras que la evidencia se daba únicamente en primera persona, de ahí la necesidad de una ciencia radical que fuera una ciencia sin supuestos, Villoro admite que nuestro punto de partida es siempre el prejuicio, la creencia injustificada. Cuando la creencia se somete a su proceso de justificación abandona todo lo que de subjetivo tiene para descansar sobre

algo objetivo. Pero a diferencia de las afirmaciones de Husserl, Villoro admite que esta objetividad puede ser relativa.

Para Villoro esta reducción a la inmanencia sólo puede darse en un salto de la subjetividad a la intersubjetividad, de la certeza personal y absoluta al intercambio de razones y las comunidades de conocimiento. Esto lo acerca a muchas tesis de Husserl en *Crisis de las ciencias europeas*, sin embargo Villoro no se asume propiamente como un fenomenólogo, al menos no en el sentido ortodoxo, admite el principio de todos los principios y da su propia interpretación peculiar de la reducción. El sujeto trascendental es cambiado por un sujeto epistémico pertinente precisamente para evitar las implicaciones ontológicas que tiene en la obra de Husserl: "Sujeto epistémico no es un sujeto "trascendental" fuera de la historia, sino la persona real considerada en un respecto, en cuanto tiene acceso a un número determinado de razones y de creencias".²⁹ Es el proceso de justificación objetivamente suficiente la salida del encierro en la subjetividad. Así Villoro esquivo el tratamiento psicológico que se le daba a la discusión epistemológica a mediados de los años 60. El mundo es ante todo, para Villoro, el mundo con los otros, el mundo-otro, y la epistemología no debería encerrar al sujeto en el laberinto de sus propias certezas, sino hacer de su acceso individual a la experiencia una

posibilidad de universalidad intersubjetiva. Si Villoro remite la función de la epistemología a los juicios de hecho de los individuos, si parte de la noción de 'verdad' como existencia de hecho de los objetos enjuiciados, es precisamente para alejarse de una concepción purista del conocimiento. Ya desde el *E.S.H.* Villoro introduce la necesidad de pensar el acto de conocimiento en concordancia con la sabidu-

ría³⁰ que no puede ser reductible jamás a un proceso de justificación objetivamente suficiente. Pero en la sabiduría hay verdad, mientras haya experiencia mundana, personal y realizada, verificada en múltiples 'haceres' que la confirman, mientras configure la realidad humano-social y logre transformar la vida de los individuos. ¿Qué otra prueba necesitamos de que *C.S.C.* tiene esta síntesis fenomenológica entre



Foto: Noé Guillermo Martínez Lezama

sabiduría y ciencia como hilo conductor que la continuidad de temas, problemáticas y planteamientos que hay de su *Estudio* a su epistemología? Definitivamente sería vincularlo con el segundo gran momento de su filosofía, el libro *El poder y el valor*. Aunque al leer ambas obras de Villoro es evidente que hay un seguimiento desde su epistemología de carácter ético (la ética de la creencia) a su ética-política fundamentada en el concepto de valor. Tenemos aquí la hipótesis de que el tratamiento del concepto de valor también es el resultado de una constitución fenomenológica, sin embargo no es este el espacio para mostrarlo. Terminamos esta primera parte del ensayo insistiendo en los puntos de desencuentro entre Villoro y Husserl.

1.4 El concepto adecuado de Filosofía

La revisión que hace de las *Meditaciones cartesianas* así como la traducción que hizo en 1962 de *Lógica formal y trascendental* ayudan a Villoro a distanciarse de ciertos matices que la fenomenología husserliana va adquiriendo (sin negar su principio). El distanciamiento definitivo se da en la revisión que Villoro hace de *Filosofía como ciencia rigurosa*. Villoro no puede admitir la aporía husserliana de la filosofía como ciencia rigurosa y la filosofía como sabiduría. Al contrario hace una síntesis de ambas: “La filosofía como ciencia da validez a toda sabiduría. La filosofía como sabiduría da sentido a toda ciencia. Validez y sentido últimos sólo puede darlos un saber de los orígenes. En cuanto saber de los orígenes la filosofía ha pretendido ser un conocimiento anterior a la separación entre ciencia y sabiduría (...)”.³¹

Es precisamente la insistencia husserliana de utilizar al sujeto trascendental como principio cuando ya se había reconocido en el segundo tomo de *Ideas* la irreductibilidad del *sujeto concreto* (histórico, situacional, personal, anímico, corporal) lo que lleva a Villoro a separarse. No tenemos datos de si Villoro revisó *La síntesis pasiva*, *El origen de la geometría* o el tercer tomo de

Ideas de traducción reciente. No sabemos si muchas de las críticas que Villoro hace a Husserl en el antepenúltimo y penúltimo ensayo de su *E.S.H.* seguirían vigentes si hubiera revisado estos textos. También es curioso que no se acerque a Heidegger, a Levinas, a Marcuse o a Merleau-Ponty³² en la revisión de las posibilidades que ofrecen sus respectivas fenomenologías. Quizás una revisión de la fenomenología de Patocka sería muy fructífera con respecto a su teoría de la acción (presentada en *El poder y el valor*).

Villoro no se asume como fenomenólogo porque no encuentra eco a su interés en la fenomenología que revisó. El interés de *C.S.C.* y de *P.V.* es de naturaleza ético-política. El objetivo de su epistemología es dar una cabal crítica de la ideología y de las formas en que el poder se justifica mediante discursos legitimadores, es una profunda preparación para un itinerario ético.

Pero ¿qué hay del concepto adecuado de filosofía? Después de revisar estos primeros momentos de su discusión con la tradición occidental que, como hemos dicho, culminan en su epistemología, es claro que para Villoro el sentido de la razón filosófica es lo que está en el abrirse a la patencia del ser. ¿En qué momento surge la filosofía? En el momento en que un sujeto toma la actitud de salir de sus preconcepciones y se le ocurre decir: ‘veamos la cosa misma’. Eso muestra la coincidencia entre ciencia y filosofía en el principio de la experiencia, coincidencia que es claro que Villoro ha retomado de Husserl, aunque la ciencia radical de Husserl lo convirtió en un criterio restringido. En la filosofía de Villoro se amplió y se precisó el concepto de la experiencia. Este sentido de experiencia se presenta en la crítica que Villoro hace a Descartes, es decir, a la base del pensamiento filosófico propuesta por Husserl. Ya que Villoro asume este límite como positivo de la filosofía, pero traspasando este límite, más allá de la experiencia, lo que se puede decir es siempre problemático, muchas veces hasta se confunde con la ideología. Si no hay un contacto con la experiencia, no hay filosofía. No hay

posibilidad de sentido porque no hay posibilidad de objetividad. Ciertamente una concepción amplia de la experiencia es problemática, como vemos aparecer constantemente en sus concepciones epistemológicas, porque no tiene un criterio restrictivo de ese objeto externo. Por eso Villoro no admite concepto 'absoluto' o por lo menos cierto de la verdad como adecuación, de que haya algo así como una experiencia verdadera, sino un concepto que se mueve, que es dinámico, dependiendo de cómo se plantea; la verdad es así alcanzada mediante los procesos de justificación. El concepto adecuado de filosofía para Luis Villoro se obtiene como por vía negativa en la medida en que no podemos renunciar a la verdad como idea, a esa referencia a una experiencia de la cosa como ideal normativo del pensamiento. Esto nos evitaría caer en una ingenuidad metafísica.

Hay en el pensamiento de Villoro una dialéctica entre la actitud de sabiduría y la filosofía,³³ es un movimiento de transfiguración donde en un primer momento la filosofía es un acto personal, pero este acto personal en la medida en que se mantiene un compromiso de objetividad se convierte en verdad. En un primer momento somete a la filosofía y en un segundo momento se somete a ésta. El primer momento asegura la autenticidad, el segundo asegura su verdad. Villoro como alumno de Gaos se pregunta si en filosofía importan los motivos personales. Aunque da una respuesta que toma mucha distancia de Gaos. Nuestra comprensión no puede reducirse a medir la filosofía en función de nuestra vida, contradicciones e inconsistencias, no se pasa de ahí. Hay un acceso a algo que no podemos medir en función de nuestro propio ser, sino que medimos en función de nuestra capacidad de comprensión, el momento ideal de la vivencia. No existe vida perfectamente coherente con el pensamiento y por nuestra propia finitud tendemos a ser incongruentes, y también porque tratar de imponer nuestra vida como principio de objetividad sería una actitud dogmática, la forma dogmática de la sabiduría, la ciencia o la filosofía sería la ideología.

Por eso la sabiduría que Villoro quiere hacer entrar en la epistemología y que ya se nota desde su *Estudio* es una sabiduría crítica que no se queda en confirmación de lo propio, reconoce el principio de la coherencia como un principio que cada vez se tiene que plantear a sí mismo y ante los demás.³⁴ No se da por hecho, sino que se admite la posibilidad de la contradicción en mí y en los otros.

Villoro entiende el ideal de la filosofía como ciencia radical como una complementación entre ciencia y sabiduría. El problema es que la constatación existencial es algo que cada quien hace por su cuenta. La postura de un sujeto ante el mundo, eso es la sabiduría. Sin esta experiencia, la ciencia o el saber serían naderías o en el peor de los casos ideologías al servicio del poder y del control.

No hay auténtico acceso a la filosofía sin una experiencia personal, pero una vez que accedemos en ella no podemos quedarnos en nuestros motivos.

Para la filosofía no existe auto-evidencia, si bien es una exigencia del pensamiento, no es algo ya dado, ya que nuestra consciencia naturalmente tiende al equívoco. Es ideológica la consciencia, necesitamos un proceso de desideologización, una des-educación. Nuestra consciencia es un producto sociocultural, formada mediante conceptos falsos. De ahí la necesidad ineludible de abandonar la 'actitud natural', pero sólo es admisible este abandono si hemos de regresar al mundo de la vida, de la acción, del compromiso y de la responsabilidad. Se abre el paso a una ética.

2. Las críticas analíticas del método: Guillermo Hurtado y León Olivé

2.1 El origen del equívoco en las críticas

Hemos visto que la epistemología de Villoro expuesta en *C.S.C.* es, cuando menos, problemática. No sólo por ciertos supuestos de la relación del sujeto con la realidad, es decir, su incorporación indirecta de cierta noción de 'experiencia', sino por su heterodoxa y amplia manera de entender el pro-

blema de la 'verdad'. Al menos lo que constituye el capítulo 9 y parte del 10 de su libro ha sido polémico para la mayoría de los epistemólogos de corte analítico en nuestro país. La intención de esta segunda parte del ensayo es mostrar la polémica que sostuvieron en la revista *Crítica* Guillermo Hurtado y León Olivé.

Las discusiones de ambos se refieren a la función y definición del concepto de 'saber', los conceptos de 'conocer' y 'sabiduría' son evadidos por ellos, lo que nos da una pista respecto a su preocupación. Ésta se refiere a la tensión entre la definición de saber y su sentido. Lo que va a preocupar a Villoro no es tanto la definición de saber sino su sentido.

El sentido del saber que Villoro emplea puede articular una teoría del conocimiento con una teoría del valor y así transitar de la epistemología a la ética. Olivé y Hurtado no problematizan este tránsito. Ahora explicitamos los supuestos fenomenológicos: primero, cuando Hurtado considera que Villoro asume un relativismo epistémico, consecuencia de aceptar ciertos supuestos del escepticismo. Segundo, cuando Olivé acusa a Villoro de quedar comprometido con un realismo metafísico, lo que se puede afirmar sólo si no se ha captado el profundo sentido del concepto de 'verdad'.³⁵

No hay que olvidar que la epistemología de Villoro es parte de un proyecto de investigación que se concretó en 1997³⁶ con la publicación de *El poder y el valor*; pensamos que no se puede entender *Creer, saber, conocer* sin su contraparte ético-política. Esto se debe a que la intención de la epistemología de Villoro tiene como objetivo ampliar el restringido espectro del conocimiento, fundamentado por la epistemología de corte anglosajón, hacia una teoría del conocimiento que pudiera funcionar sin el concepto de 'verdad' tan caro a la tradición. El supuesto del que parte Villoro, es decir, que no puede haber verdad fuera de los juicios de los sujetos que la enuncian, es un supuesto fenomenológico de Husserl, donde la verdad no es ni del objeto mentado ni del acto de significar, sino en el entrecruce fenoménico, en la reducción eidética

o trascendental de la realidad natural a su modo de revelación fenoménica. Esto nada tiene que ver con un contra-argumento del tipo de Putnam o de Rorty, los cuales utiliza León Olivé en su crítica a Villoro bajo el nombre de 'realismo metafísico'. Olivé define al realismo metafísico ampliamente como la suposición o afirmación de que en los juicios que hacemos concedemos una auto-identificación a los objetos fuera de la conciencia; afirmamos la existencia real de objetos 'fuera' de los actos de juicio. Aunque se presenta exactamente en las páginas citadas por León Olivé del texto de Villoro, quisiera agregar que este es sólo un paso metodológico de Villoro, de nuevo nos encontramos con la 'heterodoxia' de su teoría de la verdad al introducir elementos fenomenológicos en la teoría del conocimiento. La noción de objeto, verdad y juicio que está utilizando es la husserliana³⁷ donde la verdad del juicio no se confunde con el acto empírico del juicio y no tenemos las dificultades de ninguna clase de relativismo ingenuo. Villoro no sostiene un 'relativismo escéptico' como señala Guillermo Hurtado en su crítica. No hace relativa a las comunidades la verdad de sus juicios, hace relativa la verdad a la experiencia efectiva de cualquier comunidad. Asume por decirlo así que hay varios accesos al fenómeno y los actos de juicio lo que hacen es darle realidad objetiva a esas experiencias. No se sostiene tampoco, como también critica en este mismo punto Olivé, que Villoro suponga entonces que lo problemático es la formalización de la experiencia, por eso amplía de manera tan extensa su concepto de 'justificación'. En este sentido estamos facultados para afirmar que Villoro quiere rehabilitar los procesos de justificación que las culturas y comunidades hacen de sus saberes, y cómo estos saberes son ante todo actitudes hacia el mundo,³⁸ disposiciones a actuar.

Para ambos es problemática la postura de Villoro de mantener al saber subordinado a la creencia, es decir, en afirmar que el saber es un tipo de creencia. Esto se entiende. Lo interesante es si consideramos el carácter emancipatorio del saber con respecto a otras creencias (como la ideología,

el dogma o la religión). Villoro mismo afirma en su respuesta a la crítica de Olivé⁴⁰ que la intención última de toda teoría de conocimiento habría de permitirnos discernir aquellos juicios que transmiten un conocimiento de aquellos que quieren perpetuar o afirmar algún tipo de interés subjetivo o que colaboran con los poderes en la justificación de sus acciones de dominación. Toda esta vinculación que Villoro hace de la creencia con una ética va dirigida a la intención de dejar de suponer que hay ciertos accesos objetivamente privilegiados a la verdad, y que por lo tanto alguna comunidad tiene una primacía epistémica sobre otra. Remitir el saber a los procesos de justificación es relativizar el conocimiento a las acciones concretas de los individuos histórico-sociales y acabar de una vez por todas con las suposiciones metafísicas de la 'verdad', tanto la realista como la correspondentista. Es decir, la verdad es el resultado de un proceso de justificación, un proceso de justificación no supone la verdad de su objeto. Esta sola inversión abre la posibilidad de acceder a las razones otras, a las razones de otros, en otras formas de pensar y en otras formas de justificación.

2.2 La crítica de Guillermo Hurtado

Podría resumir la crítica que hace Guillermo Hurtado⁴¹ en dos partes: primera, piensa que en la epistemología de Villoro está presente un relativismo escéptico. Segunda, que este relativismo se debe a que no admite la posibilidad de la verdad independientemente de los juicios de los sujetos.

Hurtado acusa a Villoro de asumir un relativismo escéptico: "Hay que tener en claro que Villoro jamás desliga el concepto de objetividad del concepto de verdad. Por tanto, sería un error suponer que él expulsa la noción de verdad de la epistemología. (...) y es que a pesar de su relativismo epistémico, Villoro no es un realista ortodoxo respecto a las *fuentes* de la objetividad".⁴²

Hurtado remite el problema del relativismo a un mal uso del término 'saber', donde se

confunde el saber con el 'estar cierto'. Hurtado pone ejemplos abundantes donde se puede saber sin estar cierto y estar cierto sin saber. Es decir ¿cómo voy a afirmar que sé algo sin creer en su existencia y cómo puedo creer en la existencia de algo sin sospechar fuertemente que lo sé? Aquí es donde Hurtado esgrime su hipótesis de que Villoro se enfrenta a un invisible escéptico, quizás él mismo, que le obliga a aceptar que la verdad que se acepta sobre un juicio debe ser absoluta o no debe ser.

No podemos acceder a la verdad mas que por medio de las razones que tenemos en cada momento. Pero si aceptamos que somos falibles, es decir, que nuestras mejores razones el día de hoy pueden ser revocadas por otras razones el día de mañana, entonces el escéptico podría decir que como nunca tenemos una seguridad absoluta de que sabemos que sabemos nunca podríamos decir que sabemos.⁴³

Hurtado no piensa que la petición del escéptico deba desembocar en un relativismo epistémico, el que no podamos tener una seguridad absoluta no implica que debamos aceptar que el saber es relativo. Esta relatividad del saber Hurtado la encuentra en la no distinción que, según él, Villoro tiene entre los usos del saber. Por lo tanto nos lleva a los siguientes absurdos: que x sabía algo con razones suficientes y más tarde descubrió que no sabía, y entonces debe negar que en un primer momento sabía. Según Hurtado el saber es perfectamente compatible en presente, que mi creencia se desmienta en un futuro no dice nada sobre mi saber presente, sobre el hecho de que x sabe que p porque está objetivamente justificado para eso. "Pero como Villoro mismo reconoce, puedo determinar si sabía algo sin necesidad de otros sujetos, es decir, de testigos o jueces. Lo único que tengo que hacer es comprobar por mí mismo que mi creencia haya sido verdadera o lo siga siendo".⁴⁴

Ahora, Hurtado olvida un punto principal, la verdad y la verdad juzgada no son equiparables en la teoría de Villoro, si algo ha de ser verdadero ha de serlo con independencia del juicio de cualquier

sujeto, nos dice Villoro una y otra vez en su libro. Lo que para Hurtado es simplemente un error del uso propio o impropio del término saber, para Villoro es un supuesto fenomenológico irreductible, la verdad es ante-predicativa, por eso todo saber es relativo, pero jamás es relativa la verdad objetivamente suficiente juzgada, esa es, en tanto que objetivamente suficiente, siempre accesible y verificable aun como lo 'no-dado' ya.

La segunda parte de la crítica se articula bajo la misma idea de Hurtado de que hay una mala identificación de los usos del concepto 'saber'. Frente a la posición de Guillermo Hurtado en la crítica a la epistemología de Villoro que excluye la noción de 'verdad' de la definición clásica de conocimiento, pensamos que la necesidad de la eliminación de 'verdad' es que la 'verdad' de x en el enunciado " x es verdadera" no puede comprobarse mas que con los juicios que los sujetos epistémicos pertinentes harían. Aunque S afirme que x y crea efectivamente que x , eso no hace en

ningún momento a x verdadera, la verdad es decidida, en la epistemología de Villoro, mediante un intercambio intersubjetivo de razones que se juzgan o no objetivamente suficientes, es como si la verdad de x fuera algo inasequible objetivamente hasta elaborada la exposición de razones.

¿Por qué no se puede sostener la posición de Hurtado? ¿Qué implica mantener la noción de verdad en la definición clásica de la creencia? Implica, de manera general, decir que hay ciertas creencias que tienen un acceso privilegiado a la verdad porque van, de suyo, acompañadas de cierta experiencia privilegiada de lo real. Este es el supuesto de todo cientificismo que Villoro quiere combatir. "Podemos entonces ver que la definición de creencia ofrecida en *Creer, saber, conocer* está en tensión con la definición de saber propuesta unos capítulos más adelante en el mismo libro. No se puede incorporar la verdad en el análisis de la creencia, aunque sea de manera oblicua, y descartarla posteriormente en el análisis del saber".⁴⁵



Foto: Noé Guillermo Martínez Lezama

Esta afirmación de Hurtado nos parece insostenible por una sencilla razón: si en la definición de Braithwaite la creencia va acompañada con una disposición para actuar como si X fuera verdadera, este ‘como si’ no nos permite decidir de la verdad de la creencia. Este ‘como si’ es un supuesto subjetivo que tiene S para sostener su creencia o para justificar determinadas acciones, pero no nos permite decidir sobre la verdad de su creencia. Es en cierto sentido una ‘verdad débil’, no es pues una introducción oblicua, sino una difuminación del peso conceptual de la verdad.

“Pero como Villoro mismo reconoce, puedo determinar si sabía algo sin necesidad de otros sujetos, es decir, de testigos o jueces. Lo único que tengo que hacer es comprobar por mí mismo que mi creencia haya sido verdadera o lo siga siendo”.⁴⁶ Al contrario de la interpretación que hace aquí Hurtado, sostenemos que la creencia, al ser revisada en retrospectiva, ya no es una creencia actual, disposicional, sino que es vista como objeto, y en ese sentido, fuera de los juicios singulares que se hacen sobre ella, se obtiene la objetividad de la creencia al pensarla en pasado y se puede decidir sobre su verdad porque ya no se ‘está en ella.’

El argumento sobre Colón que Hurtado esboza⁴⁷ quiere reducir al absurdo la noción de la comunidad epistémica pertinente y los sujetos que la componen. Hurtado supone a un Colón solitario que llega a la isla de El Salvador y no queda nadie más que él para darse cuenta de esto, y sin embargo Colón sabe efectivamente. Hay un error fundamental. No es que Colón al llegar a la isla de El Salvador comprobara una creencia, comprobara estar cierto. En ese momento Colón pudo darle a su creencia una objetividad real (el objeto real existente dado a su percepción) y pudo objetivar su creencia; no comprobó que sabía, como asume Hurtado, sino que supo que su ‘estar cierto’ era auténticamente una certeza. Ahora había un dato objetivo que podía compartir con otros sujetos epistémicos pertinentes. En términos estrictos, Colón no supo que había cruzado el Atlántico, al desembarcar y tener un experiencia directa, el

Colón solitario del ejemplo de Hurtado conoció América, pero no supo de ella. Es importante recalcar que en Villoro el ‘estar cierto’ no equivale al ‘saber’. El ‘estar cierto’ es tener una experiencia efectiva del objeto, hacer algo con X , el saber en cambio es un proceso de justificación de razones objetivamente suficientes, poco o nada tienen que ver con las experiencias concretas de los sujetos.

Por lo tanto, para saber que p hay que creer que p es verdadera y si bien puede no haber manera en el uso en presente indicativo del verbo “saber” de distinguir entre estar cierto y saber, es posible, en otro momento, comprobar que se sabía porque es posible comprobar que p es verdadera, y para llevar a cabo esta comprobación no hace falta que otros la avalen en ese momento, aunque sí debe ser posible que lo hubieran hecho en ese momento o que lo hagan en otro posterior.⁴⁹

Pareciera que Hurtado hace caso omiso de la distinción que hace Villoro entre el sujeto empírico efectivo que *juzga* de una creencia y el sujeto epistémico pertinente que *puede* juzgar de esa creencia. Lo importante es la objetividad de las razones, es decir que *puedan* ser válidas para cualquier otro sujeto epistémico pertinente. Volviendo al ejemplo de Colón, él sólo conoció América, pudo haber llegado por casualidad como en el ejemplo del viajero del Menón, que también creía que existía Lacedemonia, pero que haya logrado llegar no implica que sabía. Colón supo que había logrado cruzar el Atlántico cuando hizo su viaje por segunda vez, cuando comprobó que lo suyo era un saber efectivo, y cualquiera con un barco, un astrolabio y unos mapas podría reproducir el viaje. En ese sentido el ‘conocer’ de Colón se transformó en un ‘saber’ como Villoro expone magistralmente en el capítulo 9 de su libro, “Razones para conocer”. Lo que Villoro aduce es que el ‘saber’ se construye, no está dado en un dato originario para ningún sujeto ni garantizado por ninguna clase de juicio si éste no ha sido puesto en cuestión por otro sujeto epistémico pertinente.

2.3 La crítica de León Olivé

Quizás la crítica de León Olivé⁵⁰ es un poco más compleja de abordar. Está demasiado comprometida con el pragmatismo de Putnam, y la crítica a la epistemología clásica de Villoro no se puede entender sin tomar en cuenta la objetividad intencional de Husserl.

La crítica de Olivé se articula en dos niveles: por un lado está en desacuerdo respecto a que la simple exposición de las razones objetivamente suficientes sean garantía de un saber; por el otro considera que la tesis de Villoro de remitir a verdad a la 'experiencia del mundo' cae en lo que podría llamarse un realismo metafísico. Veremos la primera de ellas: "El saber en cuestión está a disposición de los sujetos, pero de hecho está contenido en los marcos conceptuales. Entre otras cosas, eso es lo que hace posible que el historiador lo descubra como un recurso de la comunidad que investiga".⁵¹

Olivé equivoca el análisis en su ejemplo sobre el Historiador y los remedios medicinales de las culturas antiguas.⁵² Siendo estrictos con el texto de Villoro el historiador tendría un 'saber' con respecto a la cultura que investiga, pero de ahí no se sigue que la cultura tenga un saber, la cultura tenía un conocimiento, una sabiduría, esto debido a la especificidad del 'saber' que Villoro elabora que nada tiene que ver con un realismo metafísico. Aunque la noción de los marcos conceptuales aparece en Villoro de manera oblicua, no se da efectivamente como Olivé exige, aunque esta omisión tiene un carácter que exploraremos en el último apartado de este ensayo.

El segundo punto de crítica Olivé lo articula de la siguiente manera: "Un rasgo importante del realismo metafísico que supone Villoro, consiste en la admisión de que el progreso del saber estriba un acercamiento a la única y verdadera descripción del mundo real, si bien esa descripción aparece como un límite que es de hecho inalcanzable".⁵³

Creemos que la confusión de Olivé radica en que no distingue la comunidad epistémica per-

tinente de las sociedades históricas concretas y las supone como una y la misma cosa, remito al ejemplo de Villoro sobre Kepler, donde hay una comunidad formada por un solo sujeto, también a un contra-argumento posterior en el mismo capítulo, sobre no confundir las justificaciones objetivamente suficientes con el asentimiento efectivo de cada uno de los miembros de la comunidad epistémica pertinente. Aquí sin embargo sí se dificulta el análisis de Villoro, ya que al omitir el 'marco conceptual' como serie de contenidos y supuestos reales de cualquier comunidad epistémica pertinente, hace recaer sobre el sujeto epistémico y su intercambio de razones la totalidad de la posibilidad de la verdad. El marco conceptual del que habla Olivé serviría para mediar la complicada relación entre el sujeto epistémico pertinente como sujeto histórico concreto, y la comunidad epistémica pertinente como conjunto de sujetos históricos pertinentes.

Con lo que sí no podríamos estar de acuerdo es con el extremo al que Olivé lleva su exposición de los marcos conceptuales. No creemos que haya pruebas en *c.s.c.* de que Villoro admita el dirigirse a un marco conceptual 'superior' que haya dilucidado los errores de todos los marcos conceptuales que estaban en conflicto.⁵⁴ Al contrario, uno de los principales caracteres de la peculiaridad del saber como forma de conocimiento es su falibilidad. Pensamos que el pensamiento de Villoro trata de respetar el derecho a creer, no de llegar a un consenso universal. Villoro no trata en ningún momento de conciliar las diferencias sino remarcarlas como riqueza efectiva del saber, de otra manera no podríamos entender el carácter ético que proyecta la última parte de *c.s.c.*

No obstante Olivé insiste en su crítica de que el problema no será tanto la relatividad de los marcos conceptuales sino la relatividad misma de la epistemología que Villoro propone: "El problema es que Villoro parece quedar comprometido con una epistemología naturalizada según la cual la teoría del conocimiento es una teoría empírica".⁵⁵ Olivé piensa que la teoría de Villoro debe

admitir ella misma que sus supuestos sólo son aceptables en una comunidad epistémica determinada y que es falible ella misma, esto preocupa a su rigor analítico, pero nosotros que entendemos la falibilidad no como vicio sino como virtud, es decir hacia una hermenéutica del conocimiento, pensamos que esta admisión es el principio de una epistemología alejada del positivismo lógico y que trata de reinsertarse en el mundo de la vida, donde la contingencia impera. Una teoría del conocimiento empírica, sí, pero si entendemos por 'empírico' no lo opuesto a lo teórico-exacto-normativo, sino el punto de partida concreto y fenoménico de cualquier tipo de acceso a la verdad. De nuevo sostenemos que Villoro, frente a la analítica anglosajona, introduce la metodología fenomenológica. Es decir, al partir de la experiencia misma (de la disposición para actuar en este caso) se revela el fenómeno del conocimiento. Y a Villoro este fenómeno se le presenta como relativo a los actos de justificación. Esto lo aleja de la fenomenología en cuanto 'ciencia rigurosa' porque abandona otro supuesto de Husserl que le parece igualmente problemático, a saber, la posibilidad de una ciencia radical pura.⁵⁶ Esto último nos permite sostener lo que afirmábamos en la introducción del trabajo: que la epistemología de Villoro no pretende ser una teoría del conocimiento, sino el

fundamento de una ética de la acción y el valor.

2.4 Hacia una hermenéutica del conocimiento

Retomando la crítica de Olivé, pensamos sin embargo que la inclusión que hace de los 'marcos conceptuales' contenedores de los saberes de una comunidad nos libra de cierta dificultad al saber si los sujetos epistémicos pertinentes deben ellos mismos conocer en todo momento las razones y supuestos de la o las comunidades a las que pertenecen. Pero Olivé tiene la dificultad de explicarnos cómo estos marcos conceptuales se relacionan con los juicios, ¿están contenidos en libros, archivados? ¿Son supuestos teóricos?, y de ser así ¿los sujetos que los tienen están conscientes de estas presuposiciones? ¿O se refieren más a una cierta reducción de la experiencia concreta a la eidética normativa de la ciencia? No corresponde responder todas estas preguntas en el presente ensayo, éstas sólo sirven para señalar que la solución que Olivé trataba de dar a cierto 'realismo metafísico' es insustentable ella misma, cosa que no es mía sino que el mismo Villoro expresó en su respuesta a Olivé.⁵⁷ Sería más amplio decir que el historiador de las ideas, el antropólogo o el sociólogo, como tanto proponen los ejemplos de Olivé, acceden a los marcos conceptua-

les por vía de la interpretación y la comprensión, lo cual en ningún momento se iguala a repetir los saberes mismos de una comunidad epistémica. No deciden entonces sobre la 'verdad' de esos marcos, sino que los traducen a otras verdades, y en este sentido, sin quererlo, Olivé revela el sentido profundamente hermenéutico de la teoría epistemológica de Villoro. Esto es algo que Mario Teodoro Ramírez ha sostenido en dos textos, *La Razón del Otro* y *Humanismo para una Nueva Época*, donde se expone la inquietud teórica de Villoro como el tránsito de una analítica del conocimiento hacia una hermenéutica de los valores. Más profundamente habría que articular una exposición que nos aclarara cómo el concepto de verdad que Villoro extrajo de la filosofía husserliana es compatible con la hermenéutica del conocimiento a la que parecen desembocar los últimos capítulos de su libro *c.s.c.*

Estos dos libros de Ramírez que hemos citado representan un primer intento por dar una coherencia a la totalidad de la obra presente de Villoro. Asumen el pensamiento de Villoro como un itinerario filosófico vital que no se compromete de lleno con ninguna corriente o metodología sino que va explorando sus inquietudes en los alcances y límites que cada una le ofrece. Ramírez, en un ensayo titulado "La Inquietud por la verdad", traza puntos de encuentro entre

la epistemología 'sin verdad' (metodológicamente hablando) de Villoro y las perspectivas de Gadamer y Benjamin. "Más recientemente Gadamer abogaba por un rescate del concepto de experiencia y de la experiencia misma, así como de otros conceptos y verdades concomitantes: la sabiduría, el juicio —el buen juicio—, el sentido común, el *tacto* y en general una concepción no metódico-científica de la verdad".

Aunque falta articular la duda principal que surge a la luz de nuestra pequeña inquisición: ¿cómo transitamos de la verdad como mostración del ser a una consciencia a la admisión del conocimiento como una experiencia justificativa de esa mostración? ¿Cómo transitamos entonces de una fenomenología a una hermenéutica del conocimiento? Son preguntas que el texto de Ramírez no responde aunque él mismo ha trabajado el tema de la fenomenología en la epistemología de Luis Villoro, quizás esto se debe a que en la concepción villoriana de la fenomenología no hay ciertas implicaciones formales que hacen a la fenomenología husserliana incompatible con varios de los supuestos de Gadamer. Ramírez atiende un esquema mucho más global, no se interesa tanto por las incompatibilidades conceptuales entre hermenéutica y fenomenología, después de todo Villoro jamás se adscribió a ninguna de ellas.

En conclusión afirmamos con Ramírez que la intención de Villoro es reintroducir la dimensión histórica y comunitaria en los procesos de justificación, construcción y transmisión de conocimiento. Por eso su teoría no puede permanecer como una mera 'epistemología' y se amplía hacia una teoría del conocimiento que no puede ser coherente sin su teoría del valor del conocimiento. Teoría esbozada magistralmente en el último capítulo de su libro *Creer...* y puesta en acción en *El poder y el valor*.

Notas

¹ Cfr. Luis Villoro, *Páginas filosóficas*, Universidad Veracruzana, Jalapa, 1962.

² Como por ejemplo los ensayos que pertenecen al libro de Mario Teodoro Ramírez, *La Razón del Otro*, donde la intención es poner a dialogar a Villoro con pensadores de la tradición continental como Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben, etc.

³ Segunda temática del curso monográfico sobre Luis Villoro impartido por Teodoro Ramírez en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo de enero a julio de 2012.

⁴ Mario Teodoro Ramírez, "Persistencia de la fenomenología en el pensamiento de Luis Villoro", en Rolando Picos Bovio (coord.), *Filosofía y Tradición: Memorias de las II Jornadas sobre Filosofía Mexicana e Iberoamericana*, UANL, México, 2011.

⁵ Mario Teodoro Ramírez, *Humanismo para una nueva época*, Siglo XXI, México, 2011. El ensayo al que nos referimos se titula "La inquietud por la Verdad".

⁶ Como son los casos de László Tengelyi en *Fenomenología como filosofía primera* y Antonio Zirió Quijano en *Fenomenología de lo inefable*. Ambos textos publicados en la revista *Devenires* de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

⁷ Antonio Zirió, *Historia de la fenomenología en México*, Jitanjáfora, México, 2003, p. 308.

⁸ *Op. cit.*, pp. 169-179.

⁹ *Phenomenology and the Formal Sciences*, editado por: Thomas Seebohm, Dagfinn Føllesdal, and Jitendra Nath Mohanty. Dordrecht: Kluwer, 1991.

¹⁰ Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, vol. 1, Alianza, España, 1999. Parágrafo 2 del Capítulo 1 de la Primera Investigación, p. 234.

¹¹ *Ibid.*, p. 238.

¹² Parágrafo 5 del Capítulo 1 de la Primera Investigación.

¹³ Jacques Derrida, *La Voz y el Fenómeno: introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Pre-Textos, España, 1995.

¹⁴ *Ibid.*, p. 63.

¹⁵ *Ibid.*, p. 65.

¹⁶ *Ibid.*, p. 67.

¹⁷ Titulado "Los antecedentes de la reducción fenomenológica", pp. 11-49, publicado originalmente en la revista *Dianoia*.

¹⁸ Luis Villoro, *Estudio sobre Husserl*, p. 15.a

¹⁹ Desde ahora referiremos a este libro dentro del texto como *c.s.c.*, y al *Estudio sobre Husserl* como *E.S.H.*

²⁰ Luis Villoro, *Creer, saber, conocer*, p. 176.

²¹ *Ibid.*, p. 178.

²² *Ibid.*, p. 179.

²³ *Op. cit.*, p. 23.

²⁴ Luis Villoro, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, UNAM, Col. *Cuadernos*, México, 2009.

²⁵ *Ibid.*, p. 160.

²⁶ *E.S.H.*, p. 80.

²⁷ *Ibid.*, p. 82.

²⁸ *Ibid.*, p. 83.

²⁹ *C.S.C.*, p. 147.

³⁰ *E.S.H.*, capítulo “Ciencia radical y sabiduría”, pp. 139-149.

³¹ *E.S.H.*, p. 149.

³² Hay una discusión con Merleau-Ponty en *El poder y el valor* sobre su libro *Humanismo y terror*, pero no queda suficientemente claro si más allá de eso hubo una profundización en el pensamiento de otros fenomenólogos. Hay también una traducción que Villoro hizo de un texto de Emmanuel Levinas para *La cultura en México*, publicación a cargo de *El Universal*.

³³ Esta idea la hemos retomado del magistral ensayo de Mario Teodoro Ramírez en *La razón del otro* titulado: “La dialéctica filosófica de Luis Villoro”, pp. 9-37.

³⁴ Este es el motivo principal, creemos, de la necesidad de la intersubjetividad en el proceso de justificación.

³⁵ Como él mismo ha admitido en el volumen “El conocimiento” en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, España, 1999.

³⁶ El artículo de Olivé es de 1984, por lo tanto aún no se tiene la suficiente perspectiva para entender el itinerario de Villoro en dos partes, aunque él mismo reconoce saber que se trata del esbozo de una investigación en dos partes. El texto de Hurtado, del año 2000, no tiene este pretexto.

³⁷ *Cfr.* Luis Villoro, *Estudios sobre Husserl*, UNAM, México, 1975. Principalmente los capítulos 1 y 4 que pertene-

cen a una revisión crítica de los orígenes y alcances de la fenomenología en tanto que teoría de la verdad.

³⁸ Otro elemento más que Villoro retoma de su ‘Estudio’ sobre la fenomenología husserliana. Esta vez perteneciente al análisis que hace del segundo Tomo de *Ideas* en el capítulo *La constitución de la naturaleza en la ciencia radical*.

³⁹ Luis Villoro, “Sobre justificación y verdad”, *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 22, núm. 65, agosto 1990, p. 81.

⁴⁰ Guillermo Hurtado, “¿Un saber sin verdad?”, *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 35, núm. 103 (abril 2003), México, pp. 121-134.

⁴¹ *Ibid.*, p. 122.

⁴² *Ibid.*, p. 131.

⁴³ *Ibid.*, p. 127.

⁴⁴ *Idem.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 128.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 129.

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ León Olivé, “Villoro: sobre verdad, objetividad y saber”, *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 17, núm. 51 (noviembre 1984), México, pp. 79-103.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 87.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 86.

⁵¹ *Ibid.*, p. 89.

⁵² *Ibid.*, p. 92. Hay que revisar todo el argumento de Olivé sobre la ‘convergencia’ comunicacional de los marcos conceptuales. Aquí Olivé trata de poner a Villoro a dialogar con Habermas, diálogo que creemos infructuoso porque implica supuestos que Villoro no aceptaría, como la posibilidad del establecimiento de condiciones universalmente aceptadas de consenso. A Villoro no le preocupa si la comu-



Foto: Noé Guillermo Martínez Lezama

nidad C2 tiene otras razones que C1 para considerar falsa la creencia de C1, sino precisamente que hay posibilidad de dar razones distintas, y esta diferencia real y concreta es resultado de la condición misma del saber en cuanto que falible.

⁵³ *Ibid.*, p. 93.

⁵⁴ Cfr. Luis Villoro, *Estudios sobre Husserl*, UNAM, México, 1975. Cfr. Ensayo sobre "Sabiduría y ciencia radical".

⁵⁵ Luis Villoro, "Sobre justificación y verdad", *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 22, núm. 65, Agosto 1990, México, pp. 73-92.

⁵⁶ Mario Teodoro Ramírez, *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*, Siglo XXI, México, 2011, pp. 155-162.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 160.

_____, *La razón del otro: Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 2010.

_____, *La persistencia de la fenomenología en la filosofía de Luis Villoro*, UANL, México, 2011.

ZIRIÓN, Antonio, *Historia de la Fenomenología en México*, Jitánjafora, México, 2003.

Bibliografía

VILLORO, Luis, *Estudios sobre Husserl*, UNAM, México, 1975.

_____, *Crear, saber, conocer*, Siglo XXI, México, 2008.

_____, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, UNAM, México, 2009.

_____, *El poder y el valor*, FCE, México, 2003.

_____, "Sobre justificación y verdad", en *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 22, núm. 65, Agosto 1990, México, pp. 73-92.

_____, *El conocimiento*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid, 1999.



De otros autores citados

DERRIDA, Jacques, *La Voz y el Fenómeno: Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Pre-Textos, España, 1995.

FREGE, Gottlob, *Sobre el sentido y referencia*, texto citado de la red en: <http://www.bibliotheka.org//frege//122387>

_____, *Phenomenology and the Formal Sciences*, editado por: Thomas Seebom, Dagfinn Føllesdal, and Jitendra Nath Mohanty, Dordrecht: Kluwer, 1991.

HURTADO, Guillermo, *¿Un saber sin verdad?* CRÍTICA, Revista Hispanoamericana de Filosofía. Vol. 35, Núm. 103, Abril 2003 México D.F. P. 121-134.

HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas* Vol. 1 Ed. Alianza, España, 1999. Trad. José Gaos.

OLIVÉ, León, "Villoro: Sobre verdad, objetividad y saber", en *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 17, núm. 51, Noviembre 1984, México, pp. 79-103.

RAMÍREZ, Mario Teodoro, *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*, Siglo XXI, México, 2011.

TRAZOS PARA LA FUNCIÓN SOCIAL DEL FILÓSOFO

Atzimba Erandeni Hernández Bonilla

*Los filósofos no han hecho más que interpretar
de diversos modos el mundo,
pero de lo que se trata es de transformarlo*
Karl Marx

Inicimos este trabajo teniendo como epígrafe una de las máximas pragmáticas más violentadas y prostituidas, que como nos dice acertadamente Goethe, en su *Fausto*, termina por cuadrar tan bien en la boca de títeres. Esta tesis once de Marx conserva una actualidad portentosa, puesto que esboza una de las principales críticas que se le han hecho a la filosofía. Desde la risa de la muchacha tracia hasta nuestros días, se ha denunciado el carácter predominantemente teórico y ensimismado de la labor filosófica. Es menester volver a cuestionarnos sobre la función social del filósofo. Si es que en efecto la tiene, ¿qué es lo que la caracteriza?, y ¿cómo podríamos analizar y reformular el trabajo filosófico, en aras de las nuevas necesidades políticas, sociales, culturales e individuales a las que nos enfrentamos?

Podría parecer que la exigencia de una función social está reservada a las grandes figuras intelectuales, a las “grandezas de institución”. No obstante, parte fundamental de la labor filosófica consiste primeramente en valorar el alcance histórico y la influencia social del pensamiento, por más modestos que estos sean. La función social de la filosofía es una exigencia que trasciende el medio académico; no se trata de un sutil reproche

formulado con cierto aire de familia entre las humanidades, sino que estamos ante una exigencia social legítima. Cabe aclarar que lo dicho no es así sólo porque, en la mayoría de los casos, las contribuciones de la sociedad subsidien nuestra formación, o porque esto generara una especie de deuda. El problema dista tener un aire tan simplista.

Como ejemplo menciono un evento que nos es cercano: el *Coloquio Nacional Pensamiento y vida de Luis Villoro*, con su desfile de figuras intelectuales nacionales: Pedro Stepanenko, Guillermo Hurtado y Ambrosio Velasco Gómez, así como miembros del Colegio Nacional, entre otros. La participación de uno de los miembros del Consejo Mayor del municipio indígena de Cherán, develó un cuestionamiento fundamental: ¿qué estamos haciendo, en tanto que miembros de una institución, alumnos, maestros, investigadores, etc.? ¿Qué estamos haciendo respecto a nuestra realidad política y social desde nuestro posicionamiento concreto? La respuesta más evidente salió a la luz: pensamos que el problema está en la forma que el pensamiento ha adquirido. Basta recordar la mofa que Voltaire efectúa siglos atrás, en su *Micromegas*, cuando los visitantes de otros mundos, poseedores de capacidades senso-



Foto: Noé Guillermo Martínez Lezama

riales inimaginables, interrogan al filósofo sobre su hacer. La respuesta, aunque formulada hace ya algunos siglos, resulta tristemente actual: “Estamos de acuerdo en dos o tres puntos que entendemos y disputamos sobre dos mil o tres mil que no entendemos”.¹

Voltaire no detiene su análisis sobre la actividad del filósofo y se muestra feroz, hace que sus viajeros espaciales cuestionen a los filósofos de la Tierra sobre el alma:

—El alma es una “entelequia” y una razón por la que se tiene el poder de ser lo que es, es lo que declara expresamente Aristóteles en la edición del Louvre página 633.

—No entiendo demasiado bien el griego —dijo el gigante.

—Ni yo tampoco —dijo la polilla filosófica.

—Entonces —continuó el siriano— ¿por qué citáis a un tal Aristóteles en griego?

—Es que hay que citar lo que no se comprende en absoluto en una lengua que menos se entiende —replicó el sabio.²

El ejemplo, aunque hilarante, devela los grandes vicios de la actividad filosófica y patenta la necesidad, en los que la realizamos, de cuestionarnos realmente por nuestra labor.

El objetivo de este trabajo es dar cuenta de la función social de la filosofía, primeramente desde una perspectiva general, para posteriormente matizar tres alternativas. Dos de ellas se postulan en el marco de la teoría crítica, con Marcuse y Horkheimer, mientras que la tercera es una serie de reflexio-

nes sobre la teoría como práctica filosófica, desde el diálogo que entablan Gilles Deleuze y Michel Foucault a principios de la década de los setenta.

I. Caracterización general de la función social de la filosofía

Partamos de tratar de formular algunas respuestas al cuestionamiento clave: ¿qué nos es dado esperar de la labor filosófica? Para ello emplearemos las perspectivas de Savater, Bourdieu, Marsal y Tabucchi. Aclarando que las pretensiones de este apartado son discretas, no se pretende dar cuenta de forma total y específica de la situación y la dinámica de los filósofos en el mundo contemporáneo, esto requeriría de una serie de definiciones ideales, enfrentadas a los tipos reales en determinada sociedad y cultura entre muchas otras perspectivas. Por lo anterior, haré un matiz de las características mínimas de la función social de un filósofo, que son susceptibles de variación y adecuación en función de las diversas situaciones histórico-sociales.

Cuando pensamos en un filósofo nos viene a la mente la imagen de un tipo concreto, pensamos en el oficio de quienes estudian, piensan, escriben, crean y hablan —a quienes Savater denomina como una ‘amplia minoría selecta’—.³ La primera formulación nos sitúa en el problema de la endogamia filosófica: al parecer se escribe y se lee para los mismos filósofos.

Una de las funciones sociales del filósofo es la difusión de las ideas sin ser reducida o agotada en la gestión cultural, hablamos de generalizar el saber para un público más amplio que el del círculo profesional: “Es preciso que el saber sea generalizado y ofrecido a un público mayor, sea él el creador de ese saber o simplemente un difusor o introductor”.⁴ Por lo tanto, se debe asumir una posición activa y no sólo receptiva. Tal posición activa no necesariamente debe conducirnos a ver al filósofo como un activista o político, no obstante estas podrían ser algunas de sus múltiples

formas y medios para la difusión de las ideas. La circulación, difusión y creación de ideas dista de ser una labor fácil y nos lleva al campo de la responsabilidad del intelectual, frente a lo que distribuye, crea y pone al servicio de una pluralidad de grupos sociales y clases. La difusión implica la responsabilidad de preparar para la crítica, incluso la crítica de aquello que se difunde, y no sólo para la adhesión. Primeramente, no sería adecuado vociferar dogmas ni prestarse a ser doctrinario y embaucador, predicar con plena consciencia a aquellos que pueden ser fácilmente excitados. Esta es evidentemente una conducta reprobable. El filósofo ante todo debe apelar a la independencia y autonomía intelectual de cada individuo, absteniéndose de mostrar doctrinas o ideologías bajo la apariencia de conocimiento.⁵

Cuando hablamos de responsabilidad intelectual, nos situamos en las coordenadas de una problemática ética fundamental ¿de qué hay que hacer responsable al filósofo? Para aclarar un poco partamos de Lukács, quien denuncia la insuficiencia de la habilidad para actuar con buena consciencia. El pensador debe estar consciente de su función histórico-social: “la filosofía no son intenciones, son hechos y expresiones objetivas del pensamiento, no podemos ensimismarnos y quedarnos en la cómoda idea en la que nuestras ideas sólo nos arrastran y comprometen a nosotros mismos”.⁶ Lukács no deja de reiterarlo: se debe ser consciente de la acción histórica de las ideas, saber que lo que se dice puede llegar a realizarse. Para Bourdieu: “El intelectual ‘responsable’ que se equivoca induce a los que lo siguen a un error porque su palabra tiene fuerza en la medida en que la creen”.⁷ Lukács ejemplifica el alcance histórico, la evolución y mutación de las ideas con el movimiento nazi, sin embargo esto no apunta a que sean necesarias las catástrofes para poner en evidencia esa acción histórica de las ideas. La responsabilidad del filósofo debe aparecer no sólo en los escenarios desfavorables, sino dentro de una pluralidad de posibilidades que se puedan desplegar a partir de sus ideas: “Puede ocurrir una cosa

buen para aquellos para quienes él habla (“para” y “por” quienes habla), puede ocurrir que tal cosa que podría hacerse no se haga y que, por el contrario, algo que podría no hacerse se haga. Sus palabras contribuyen a hacer la historia y a cambiar la historia”.⁸

Entonces podríamos afirmar que vislumbrar el alcance histórico de las ideas y fabular el despliegue de posibilidades, son acciones en las que debería ser competente el filósofo. No se trata de subordinar el proceso creador a las consecuencias. Lo fundamental es cuestionarnos por el despliegue de posibilidades que una idea produce antes de decidirnos a hacerla pública, así como determinar a quién y bajo qué forma se presenta. Lukács parece algo radical en su posicionamiento, muestra una gran oposición hacia aquellos filósofos quieren avadir la responsabilidad por sus ideas. Es así que coloca el epíteto de ‘bastardo’ y ‘poco filosófico’ sobre su compromiso (es evidente que está pensando en un Heidegger que tranquilamente denuncia el olvido del ser al calor de los hornos nazis). El posicionamiento y la radicalidad de Lukács distan de ser gratuitos. Basta recordar su disculpa pública ante los movimientos obreros fracasados y aciagos que provocó entre los húngaros su obra *Historia y consciencia de clase* (1923) realizada al calor de un entusiasmo que suplió al saber y la experiencia. Para él, el pensador “(...) es responsable ante la historia —no sólo ante los otros— del contenido objetivo de su filosofía independientemente de los designios subjetivos que la animen”.⁹ No podemos rendir cuentas únicamente ante el desarrollo inmanente de la filosofía. La responsabilidad por nuestras ideas implica el no “creer que todo lo que es evidente por sí de forma consciente debe ser claro por sí mismo, sin pruebas para sus lectores... no considerar que lo que está superado para un sujeto lo está para las masas”.¹⁰

El filósofo es responsable ante sí, ante los otros, ante el desarrollo inmanente de la filosofía y ante la historia de sus ideas. Ciertamente, sería injusto poner sólo una perspectiva maniquea de la responsabilidad del filósofo. Existe una serie de cir-

cunstancias propias de la circulación de las ideas que podrían dar lugar a tergiversaciones y usos convenencieros de las mismas, que escapan a la voluntad del filósofo,¹¹ de las cuales no se le puede hacer responsable. Primeramente, las ideas circulan sin su contexto y los receptores las interpretan a partir de la estructura de su campo de recepción, y son afectadas por una serie de operaciones sociales de selección, marcado y lectura. De tal manera que los autores terminan valiendo no por lo que dicen si no por lo que se les puede hacer decir.¹² No se puede ser responsable de la transferencia de material simbólico ni de la deformación del texto. Los límites en torno a la responsabilidad del que crea las ideas son difusos y maleables. Nos es claro que no puede reducirse a un asunto de buena consciencia, pero tampoco podemos estigmatizar a un autor por las extrapolaciones delirantes que puedan haber surgido de su pensamiento.

Continuemos con una de las funciones más reconocidas y asimiladas de la filosofía: la labor crítica, que desde la perspectiva de Lukács es esencial. Por lo que iniciaremos desde la autocrítica, para poder dar cuenta de la profundidad del pensamiento filosófico. Cabe aclarar que no se desdénan los problemas puramente filosóficos. Se trata de discernir los problemas importantes de significación permanente dentro de la filosofía y las gradaciones de matices puramente profesionales.¹³

La crítica se caracteriza, entre una multiplicidad de cualidades, por una natural desconfianza ante las creencias y prácticas dominantes, el uso del intelecto y una metodología propia —aunque este último requisito no es siempre necesario—. Tomemos como ejemplo la definición de crítica que formula Tabucchi: la crítica es la función no de crear crisis, sino de poner en crisis a todo aquél que esté firmemente convencido de sus posiciones, es decir, propiciar una auto-interrogación y un cuestionamiento con respecto a la sociedad que lo rodea. Por ahora nos limitaremos a estos pocos aspectos puesto que los siguientes apartados están consagrados a definirla y caracterizarla.

Para una praxis social adecuada se requiere vocación de intervención de forma objetiva, que abarque las formas de comprender y lo comprendido. El filósofo debe ser consciente de la fuerza regeneradora de las ideas y de la necesidad de ponerlas en movimiento, en interacción directa con la sociedad, pues de lo contrario resultan estériles o la mayoría de las veces endogámicas. De nada serviría estudiar durante años el concepto de endopatía husserliana si no somos capaces de articular nociones éticas. Podemos ser teóricos y abstractos en grado sumo, pero si las ideas no se difunden, resultarán estériles, pensamientos desapegados de lo social que por más grandiosos, innovadores y renovadores que sean, poco puede aportar fuera de su ámbito.

La vocación de intervención del filósofo debe estar fundamentada en la capacidad de indignación frente a lo pasado y lo presente, un tipo de comprensión histórica como la que Arendt demanda:

Una comprensión que no niegue lo que resulta defectuoso, que no deduzca precedentes de los que no tiene tales o explique los fenómenos por analogías y generalidades [...]. La visión histórica debe procurar que el individuo sienta el impacto de la realidad y el shock de la experiencia [lo que] significa examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros —y no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso—. La comprensión significa un atento e impremeditado enfrentamiento a la realidad, un soportamiento de ésta sea como fuere.¹⁴

Frente a todos los males que provienen de causas inteligibles y enmendables, la resignación no es una opción digna para la labor filosófica. Arendt lo nota perfectamente: “ya no esperamos una eventual restauración del mundo” y si bien no podemos cambiar al mundo, es necesario intervenir positivamente para tratar de “sanearlo de sus peores tendencias”.¹⁵ La vocación de intervención no puede reducirse a épocas turbias, no se trata de ver al filósofo como una figura ejemplar sólo en las crisis. Sin demeritar ni minimizar, los filósofos no son instrumentos indispensables ni agentes de cambio imprescindibles,



Foto: Noé Guillermo Martínez Lezama

es claro que existen manifestaciones de cambio social no intelectual.

Cabe mencionar que no se pretende opacar el crisol tan distintivo de la filosofía, ni reducir su campo de desempeño exclusivamente a lo social. El filósofo puede ser tan extravagante y paradójico como se le antoje, pero sin perder de vista el interés social de nuestras elecciones y que no basta con desafiar las convenciones, sino que también hay que empeñarse en transformarlas. Al intentar dar cuenta de la capacidad de indignación e intervención que el filósofo puede asumir en el presente, nos topamos con un problema, el filósofo y su reflexión presentan la mayoría de las veces un carácter diacrónico; es decir, están antes o después de los acontecimientos, nunca en el curso de estos. Ante la indignación por el presente, manifiestan su opinión, desaprueban comportamientos y buscan inducir gradualmente a su erradicación y posteriormente confían el sentido

de su vida y su acción a sus sudados papeles. La crítica es algo severa, pues capturar y configurar un momento histórico presente y cambiante no es una labor sencilla. Si bien ante los hechos del presente difícilmente se pueden aportar grandes luces y sistemas de pensamiento, podemos aportar destellos mínimos planteando posibilidades y alternativas históricas de desarrollo y variación objetivas que contemplen la reflexión teórica en relación al desarrollo histórico y las posibilidades psicológicas, morales y sociales del momento.¹⁶

II. La función social de la filosofía: perspectivas de Horkheimer, Marcuse, Deleuze y Foucault

Continuamos nuestra reflexión con Horkheimer, quien nos adentra a un primer conflicto: normalmente cuando se trata de definir una profesión re-

sulta fácil asociar a ella algo concreto o deducir su definición con base en su posición en la sociedad actual. En el caso de la filosofía esto no es así de simple, no únicamente por la carencia de acuerdos y la renuncia que se manifiesta entre los mismos filósofos para definirla, sino en gran parte debido a que la actividad de la filosofía difiere de las demás actividades intelectuales. No es posible recurrir a un criterio homogeneizador puesto que hay tantos modos de filosofía como caracteres y experiencias de individuos concretos que filosofan. El carácter reconfigurador y de apropiación que posee la filosofía no es sólo uno de sus rasgos más hermosos, si no que constituye posiblemente la diferencia más notable con respecto a otras prácticas (salvo la artística evidentemente). La filosofía se enfrenta al disenso respecto al objeto y al método: “la filosofía, en oposición a otras disciplinas, no tiene un campo de actividad fijamente delimitado dentro del orden existente... debe confiar en sí misma y en su propia actividad teórica”.¹⁷ La filosofía carece de “un campo de trabajo delimitado de manera precisa y cuya utilidad social no es discutible”.¹⁸

Horkheimer plantea un cuestionamiento fundamental: ante la carencia de guías y actividades pre-indicadas, ¿cómo podría el filósofo colocarse y crear condiciones necesarias para enriquecer la vida en su forma actual? ¿Cómo le es posible superar su característica indiferencia ante el mundo exterior? ¿Cómo lograr que la actividad filosófica rebase a la filosofía misma?

Uno de los primeros pasos es remarcar el carácter refractario de la filosofía respecto a la realidad.

La filosofía insiste en que ni los conceptos científicos, ni la forma de la vida social, ni el modo de pensar dominante ni las costumbres prevaletentes deben ser adoptados como hábito y practicados sin crítica. El impulso de la filosofía se dirige contra la mera tradición y la resignación en las cuestiones decisivas de la existencia; ella ha emprendido la ingrata tarea de proyectar la luz de la consciencia aun sobre aquellas relaciones y modos de relación humanos tan arraigados que parecen naturales, invariables y eternos.¹⁹

A Horkheimer parece inquietarle que, pese a la modificación drástica de las condiciones de existencia gracias a los avances tecnológicos el modo de pensar y actuar, no hayan ocurrido modificaciones ni progresos en ese “pensar dominante” ni en las “costumbres prevaletentes”. El hombre parece haberse empobrecido en lo material, espiritual y emocional.

Para nuestro autor, la verdadera función social de la filosofía “reside en la crítica de lo establecido”.²⁰ Crítica que no debe ser entendida como un obscuro afán de objetar sistemáticamente toda idea y situación aislada; no se trata de maldecir, negar, rechazar o condenar. La crítica no es quejarse de éste o aquel hecho y fabular con portentosa ingenuidad un remedio.²¹

“La crítica debe impedir que los hombres se abandonen a aquellas ideas y formas de conducta que la sociedad en su organización actual les dicta (...)”²² Nosotros entendemos por crítica el esfuerzo intelectual, y en definitiva práctico, por no aceptar sin reflexión y por simple hábito las ideas, los modos de actuar y las relaciones sociales dominantes... por investigar los fundamentos de las cosas”.²³

La filosofía debe ayudar a develar las contradicciones en las que está el sujeto con las ideas y conceptos. Es importante insistir en que la filosofía no puede reducirse a la investigación de problemas sociales, sino que debe ser un intento de producir e insertar el pensamiento crítico en el mundo. La filosofía no puede dejar su rol incómodo en las sociedades porque, en general, “los hombres se resisten a enfrentar los conflictos de su vida privada y pública”.²⁴ Para el autor se trata de analizar y evaluar los principios según los cuales “los hombres juzgan al mundo y a sí mismos en la realidad social que producen por medio de sus acciones”.²⁵ Es posible que acuda a la mente el ejemplo de un Rousseau que formula uno de los tratados de pedagogía más bellos, juzga al mundo a partir de una reformulación en la crianza y la educación, y a la vez abandona a sus hijos en el orfanato, acción que es evidente que obedece

a una realidad social muy distinta. El filósofo no sería un caso excepcional de adecuación entre estos principios y sus acciones, sus acciones serían una continuación de estos principios, sin que por ello se cayera en la absurda exigencia de pensar que aquel filósofo que habla eventualmente de las clases desfavorecidas debe acoger en su propia casa *por coherencia* a algún mendigo.²⁶

Horkheimer es consciente de las depravaciones de la teoría que han provocado su insuficiencia: “El hecho de que la teoría puede perderse en un idealismo hueco y sin vida o caer en retórica fatigante y vacía, no significa que esas sean sus formas verdaderas”.²⁷ Situémonos por un momento en el terreno práctico, de nuestra esfera más cercana y preguntémosnos ¿qué le compete realmente a un profesor y a un estudiante de filosofía? Para Horkheimer “el erudito no debería ser sólo un idealista ajeno a la vida, sino también debería enfrentarse a los problemas cotidianos de su mundo”.²⁸ Ahora bien, entre las opciones que tenemos para ocuparnos de nuestro mundo está la alternativa teórica, es decir una teoría que no esté desvinculada del mundo empírico concreto, lo que nos remite necesariamente a plantearnos una nueva manera de ver las relaciones entre la teoría y la práctica.

Deleuze sostiene que la práctica debe dejar de concebirse como una aplicación, una consecuencia o el elemento creador para una forma de teoría futura. Las relaciones entre teoría y práctica son más parciales y fragmentarias.

La teoría tiene una aplicación en un dominio más o menos lejano, en efecto, la teoría requiere de la práctica, como conjunto de conexiones de puntos teóricos para dar cuenta de los límites de su dominio y comenzar a franquearlos. Lo ideal sería la conjunción de una multiplicidad de piezas y de pedazos a la vez teóricos y prácticos.²⁹

En cuanto a la función del filósofo, ya han pasado los tiempos de la representación: si bien la denuncia puede estructurarse como una labor so-

cial fundamental del intelectual, es evidente que ya no es labor primordial gritar que el rey está desnudo: “El intelectual decía lo verdadero a quienes aún no lo veían y en nombre de aquellos que no podían decirlo: consciencia y elocuencia”.³⁰

Ahora, resulta indigno e inútil tratar de hablar por los otros. Antes bien, nuestra primera labor debe consistir en luchar y oponernos contra la primera forma de poder que nos es más cercana: el monopolio del saber. La teoría no puede expresar y traducir o ampliar una práctica, tal pretensión es más que absurda; si exigiéramos para hacerla válida que fuese sin más una aplicación, con toda certeza tacharíamos de fracaso a la mayor parte del pensamiento. La teoría debe poder ser productiva, es decir, multiplicarse. La teoría es ciertamente local, Adorno se percató de ello al analizar las corrientes filosóficas de su tiempo: “aquel que elija por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento”.³¹ No obstante, es menester que sirva, y no sólo al que la gestó. La teoría debe servirnos como punto de partida para la creación y renovación de otras teorías, este es un punto que Lukács matiza en los procesos de creación artística: “toda teoría debe ser una herramienta para la conquista de la realidad”.³² Esta es la función de la filosofía: proporcionar, en la búsqueda de sentido que la caracteriza, nuevas herramientas. Deleuze lo ejemplifica con Proust: “tratad mi libro como un par de lentes dirigidos hacia el exterior, y bien, si no os sirven tomad otros, encontrad vosotros mismos el vuestro”.³³ Parte de la labor filosófica es escoger objetos de ensayo y reflexión reales sabiendo que no somos capaces de reproducir ni de captar la totalidad de lo real. Más podemos “hacer saltar en lo pequeño las medidas de lo meramente existente”.³⁴

También para Marcuse una de las principales tareas del filósofo es inculcar, ejercer y motivar la capacidad y el análisis crítico, en una sociedad que

se ha habituado a no cuestionar, a no buscar, identificar, exponer o atacar las causas de su situación actual. Vivimos en una realidad que parece absolver y justificar todo. La filosofía debería estar para que los individuos no acepten el mundo de los hechos como dados, como el contexto final de validez, el sujeto debe ser capaz de enfrentar el orden social vigente. Es fundamental matizar que no se trata de crear sujetos idealistas sino de que puedan ver en su sociedad específica las posibilidades para el mejoramiento de la vida. La labor filosófica debe dar cuenta de las distintas formas posibles de organizar la vida. Lo anterior no quiere decir que toda teoría debe necesariamente realizarse a partir de bases empíricas, pues se requiere capacidad de abstracción para identificar, definir, organizar y

utilizar los recursos de los que ya dispone la sociedad, ya que las alternativas históricas están condicionadas por los niveles heredados de cultura material e intelectual.

Es ingenuo pensar que los conceptos teóricos puedan culminar directamente en el cambio social, pero una función de la filosofía debe ser contribuir a la liberación de los individuos de toda propaganda, adoctrinamiento y manipulación en una sociedad que ha desarrollado la capacidad para contener el cambio social. Estamos atrofiados, prueba de ello es que las formas y los métodos de protesta tradicionales son ineficaces y peligrosos. Ante la urgencia de cambios cualitativos encontramos renuencia generalizada. En una sociedad en la que “la teoría y la práctica, los valores y los hechos, las necesidades y

los fines parecen estar disociados, se carece de agentes y factores manifiestos de cambio, es natural que la crítica regrese a un alto nivel de abstracción”.³⁵ No obstante, Marcuse hace notar que la labor crítica no puede acallarse ante la impresionante mayoría: “el hecho de que la mayoría de la población acepte y sea obligada a aceptar esta sociedad, no la hace menos irracional y menos reprochable”.³⁶ La filosofía debería posibilitar una mínima conciencia e interés real por experimentar la necesidad de cambiar su forma de vida.³⁷ No basta con infundir interés inmediato, a todos nos es cercano el entusiasmo y la efervescencia que caracterizan las primeras etapas de los movimientos sociales y de resistencia, capaces de convocar cientos de seguidores, pero con el tiempo y la evolución estos se ven



Foto: Noé Guillermo Martínez Lezama

significativamente mermados y con ello su posibilidad de trascendencia. Se debe lograr interés genuino, además de compromiso.

III. Conclusiones

Ahora bien, falta la parte realmente interesante y que nos concierne a todos. No se trata únicamente de dar cuenta de lo que ya se ha dicho, se trata de tomarlo como directriz para formular nuestra propia función social de acuerdo con nuestro contexto. Nos corresponde crear y reformular, asumir que estamos condicionados por factores históricos, sociales y económicos dados que sin embargo no son eternos, por lo que debemos buscar las posibilidades para cambiarlos. La filosofía interactuando en cada individuo debe de demostrarnos que modificar el mundo no es una ilusión pueril, sino una posibilidad realizable y concreta mediante nuevas alternativas y formas de acción que nos permitan influir en nuestra realidad más cercana.

Notas

¹ Pierre Bourdieu, *Sociología y cultura*, México, Grijalbo/NCA, 1990, p. 162.

² Voltaire, “Micromegas” en *Cuentos completos en prosa y verso*, México, FCE/Siruela, 2006, p. 108.

³ Fernando Savater, “Voltaire, el primer intelectual”, en *Vuelta*, noviembre de 1994, pp. C-G.

⁴ Juan Marsal, *Pensadores, ideólogos y expertos. Los intelectuales políticos*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970, pp. 179-191.

⁵ *Ibíd.*, p. 183.

⁶ Pierre Bourdieu, “¿Los intelectuales están fuera del juego?”, en *Sociología y cultura*, México, Grijalbo/NCA, 1990, pp. 95-171.

⁷ *Ibíd.*, p. 183.

⁸ *Ídem.*

⁹ György Lukács, *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, México, FCE, 1959, p. 4.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 6.

¹¹ Pierre Bourdieu, “Las condiciones sociales de la circulación de las ideas”, en *Sociología y cultura*, México, Grijalbo/NCA, 1990, pp. 159-171.

¹² *Ibíd.*, p. 164.

¹³ György Lukács, *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, México, FCE, 1959, p. 4.

¹⁴ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, España, Santillana, 1998, p. 4.

¹⁵ Fernando Savater, “Voltaire, el primer intelectual”, en *Vuelta*, noviembre de 1994, p. D.

¹⁶ Max Horkheimer, “La función social de la filosofía”, en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 286.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 284.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 279.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 280.

²⁰ *Ibíd.*, p. 275.

²¹ *Ibíd.*, p. 276.

²² *Ibíd.*, p. 282.

²³ *Ídem.*

²⁴ *Ibíd.*, p. 283.

²⁵ *Ibíd.*, pp. 287-288.

²⁶ *Ibíd.*, p. 288.

²⁷ *Ibíd.*, p. 285.

²⁸ Max Horkheimer, *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 79.

²⁹ Michel Foucault/Gilles Deleuze, “Los intelectuales y el poder”,

en *Rev. L'Arc*, núm. 49, 2º trimestre, 1972, p. 78.

³⁰ *Ibíd.*, p. 79.

³¹ Theodor Adorno, *La actualidad de la filosofía*, España, Paidós, 1991, p. 73.

³² György Lukács, *Escritos de Moscú*, Buenos Aires, Gorla, 2011, p. 12.

³³ Michel Foucault/Gilles Deleuze, “Los intelectuales y el poder”, en *Rev. L'Arc*, núm. 49, 2º trimestre 1972, p. 78.

³⁴ *Ibíd.*, p. 79.

³⁵ Adorno, *La actualidad de la filosofía*, España, Paidós, 1991, p. 102.

³⁶ Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, México, Planeta, 1985, p. 23.

³⁷ *Ibíd.*, p. 24.



LOS NUEVOS ESCLAVOS MODERNOS DEL TRABAJO, DEL CAPITAL Y DE LA PRODUCCIÓN DE AUTÓMATAS

Joxim Gallegos Pérez

La ilustración, según Kant, es el paso de la minoría de edad de los hombres hacia su adultez, en la que ellos mismos se constituyan como sus propios tutores. Desde ese momento, se habrá declarado que el hombre abandone la casa en la que siempre vivió, diciendo adiós a la superstición, ignorancia, servidumbre, religión ciega, tiranía, es decir, a todo aquello que hasta ahora le había dominado. A cambio, accederá, por medio de la razón, al lugar al que se le había negado siempre, a su misma morada, es decir, a sí mismo, despojado ya de todos los amos que le poseían para finalmente poseerse él mismo. La razón le dotará también de la luz necesaria para alumbrar y esclarecer cualquier tiniebla en que se encuentre. Sólo a través de ella saldrá de la caverna que le aprisiona y en la que no puede ver. Únicamente por medio de la razón el hombre hará que del fruto maduro, que es él mismo, brote el árbol del que comerán las futuras generaciones, cambiando así la condición humana en la que vive. Al menos eso era lo que se pretendía con tal revolución de pensamiento. En el afán por transformar su realidad inmediata, quedó el vaciamiento del hombre en la pura razón, es decir, la razón fue la que terminó dominando al hombre mismo, sustituyendo el lugar que habían dejado sus antiguos dominadores. De esta forma, el ilustrado se consagró en el perfeccionamiento de las ciencias, especializando sus conocimientos con la

finalidad de dominar la naturaleza, al extraer de ellas las leyes y fórmulas que debía usar, para desentrañar al mundo de sus secretos y poder erigirse en la criatura que devele y extinga todo temor de aquello que no conoce, porque es sólo erradicando su temor como desbaratará al mito y la superstición que le ciñe desde que el hombre es hombre:

Los dioses no pueden quitar al hombre el terror del cual sus nombres son el eco petrificado. El hombre cree estar libre del terror cuando ya no existe nada desconocido. Lo cual determina el curso de la desmitologización, de la Ilustración, que identifica lo viviente con lo no viviente, del mismo modo que el mito identifica lo no viviente con lo viviente.¹

Si quería ser adulto, había que destruir al niño temeroso contenido en él, haciendo que el valor del hombre se hiciera sentir en cada rincón del planeta. Sería a través de la ciencia que vislumbraría el imperio de la razón, el instrumento por el que sometería cualquier cosa no viviente y viviente, incluido él mismo. Habría de convertir en objeto de estudio y disección al ser mismo del que surgió, de manera que ésta cobraría una sustancialidad que se independizaría de él y contra él. Es en la Ilustración donde las semillas de la ciencia brotarían en cada una de sus áreas, donde se irían especializando los sectores del conocimiento en los que se desentrañará la naturaleza y lo humano,

y cuando se tomaría muestra de dichas semillas para analizarlas, obteniendo la savia a manera de fórmulas y leyes, para así servirse de ellas y dominarlas. De manera que, sin sospecharlo, el proyecto de la Ilustración se había mitificado a sí mismo. Había colocado a la diosa razón en el lugar que antes ocupaba el mito, había sustituido la magia por la ciencia y a los conjuros por matemáticas que ahuyentarían toda superstición y religión, convirtiéndose así en su propia metafísica. Si el proyecto de la Ilustración había nacido como un intento de liberar al hombre de su propia esclavitud ¿qué aspectos del trabajo han pasado a ser una forma más de dominación de lo que ya era? ¿Cómo se ha convertido a la razón instrumental en una forma de control social? ¿Cómo ha influido el proceso de automatización del trabajo en la sociedad moderna? ¿Qué papel tiene el capital y la tecnología en los nuevos fenómenos de dominación social?

La división de las ciencias exactas sería traducida de forma automática en sus correspondientes ciencias aplicadas. La Química y la Mecánica serían los laboratorios donde se pondrían en práctica las construcciones teóricas de las Matemáticas y la Física. La Revolución Francesa y la Revolución Industrial serían los catalizadores en esta división y especialización del trabajo intelectual y material. En esta reconfiguración del trabajo, el esclavo, ahora proletario, era utilizado no sólo como leña para las nuevas máquinas de combustión interna, del que se extraía sólo aquella parte de él que era útil y al que el mismo proceso dividía, sino que también pasaba a formar parte de las mercancías mismas producidas que le consumían. El trabajo como *unidad* se desplegaba en un doble proceso de despojo, uno visible y otro oculto, uno manifiesto y otro latente. Este inicio y llegada al mismo punto puede traducirse como el inicio y límite



Foto: Noé Guillermo Martínez Lezama

del descubrimiento del nuevo mundo. El viejo mundo se reproducía a diferentes escalas en todas las relaciones productivas. El nuevo mundo envejecía rápidamente. El trabajo artesanal se transmutaba en trabajo especializado, dividido, y cuya división fraccionaba también el saber y la conciencia misma.

En este sentido, la Revolución Industrial no era más que una Revolución de la división del trabajo. El nuevo engrane del hom-

bre era puesto en operación por la gran máquina de producción de capital; el engrane humano inauguraba la nueva era tecnológica. Al dividirse el proceso de conocimiento contenido en el trabajo, se dividiría consecuentemente al trabajo mismo. El binomio saber-hacer sería disociado y pasaría a convertirse en un monomio separado del otro y que, por sí mismos, se presentarían como una pérdida de sentido en su conjunto. Tanto el saber como el hacer

eran fraccionados por la totalidad que les encierra en forma de medios productivos creados por el capital. Este acorralamiento, en que lo dividido aparece como reunido, es una dominación que se esconde en la inmanencia del sistema, y que cobra trascendencia en el momento que el producto es terminado.

Este mismo principio es el que opera en la apropiación de la necesidad. Si la producción de mercancías encierra el proceso productivo, envolvería también la realización de necesidad como posibilidad de consumo de las mismas. En consecuencia, la apropiación de los medios de producción es una apropiación de las necesidades biológicas de subsistencia humana. De manera que, los medios de subsistencia de la vida humana son apropiados sistemáticamente por el mismo capital que les compra. La apropiación del saber y del hacer a través de su fraccionamiento y de su reunión como proceso queda encapsulada, inaccesible y velada como totalidad en los medios de producción. El perfeccionamiento tecnológico, que no sólo acelera y aumenta la producción material, también incrementa y apresura la producción de conocimiento, al mismo tiempo que lo privatiza y concentra para reintroducirlos en otro momento dentro de él. Con esta fórmula, el capital se multiplica y reconfigura a sí mismo a través del proceso de división del trabajo y la del conocimiento:



Foto: Noé Guillermo Martínez Lezama

La división del trabajo a que el dominio conduce en el plano social, sirve a la totalidad dominada para su autoconservación. Pero de ese modo, la totalidad en cuanto totalidad, la actualización de la razón a ella inmanente, se convierte necesariamente en actuación de lo particular. El dominio se enfrenta al individuo como lo universal, como la razón en la realidad. El poder de todos los miembros de la sociedad, a los que como tales no les queda otra salida, se suma constantemente, a través de la división del trabajo que les es impuesta, para la realización precisamente de la totalidad, cuya racionalidad se ve así a su vez multiplicada.²

De manera que la fragmentación del conocimiento y su correlación con la división del trabajo es un proceso doblemente envolvente de la dominación. A su vez, este movimiento doble somete a la necesidad como una propiedad más del sistema. A la dominación del conocimiento y de la práctica, como propiedad privada se le suma entonces la de la necesidad. Así, la expansión del capital aumenta cada vez más su presencia en el mundo, al mismo tiempo que priva y reduce la vida. En consecuencia, la lógica de dominación como apropiación y división es traducida en una lógica del despojo, que posee, produce y concentra en una minoría la desposesión, reducción y exclusión de la mayoría.

Pero este proceso no queda ahí. El proceso de división del trabajo se llevaría a la vida mis-

ma, que sería automatizada y fragmentada. La perfección del método no sólo había permitido desentrañar al mundo microscópico y macroscópico que va desde la física cuántica hasta la física relativista, sino que también había logrado penetrar en las entrañas mismas del ser humano, generando una pérdida de sentido y el incremento de la irracionalidad:

La transformación total del mundo en un mundo más de medios que de fines es en sí consecuencia del desarrollo histórico de los métodos de producción. Al tornarse más complejas y más reificadas la producción material y la organización social, se hace cada vez más difícil reconocer a los medios como tales, ya que adoptan la apariencia de entidades autónomas.³

El proceso objetivado habría de subjetivarse. Se llevaría el método de producción al interior de los elementos de la estructura base. El proceso de división del afuera se llevaría al proceso del adentro. Lo trascendente se internaría en lo inmanente. Con la máquina, la *res cogitans* se vería reducida a una consecución de pasos de un todo dividido. El método fluye en ella a través de la suma de sus subdivisiones en los procesos acotados. La máquina, que por sí misma es inanimada, cobraría vida en el proceso mismo, es decir, en la ejecución del método para la que fue diseñada. Así, la

esfera de la vida va reduciéndose en función de la creciente dominación contenida en la operación de los autómatas que poseen su necesidad. La automatización a la que se reduce un proceso determinado va condicionando el proceso mental del que le opera. El autómata de la máquina comienza a operar en su operante. El método que aparece como autómata en la máquina termina por manifestarse en la propia vida humana. El hombre moderno se ha convertido a sí mismo en su propio autómata al relacionarse dialécticamente con su objeto de trabajo: al mismo tiempo que le crea, su creación modifica su proceso productivo cuando hace uso de él. El *pienso, luego existo* se transformaría en un *ejecuto, luego existo*. Si su trabajo sintetiza un conjunto de instrucciones a ejecutar y que ha de cumplir, si al llegar a su casa le esperan otras tantas que realizar y, además, enciende el



Foto: Noé Guillermo Martínez Lezama

aparato en el que le presentan los datos que ha de crear, entonces comienza otro proceso de dominación en el que la instrucción constituye el elemento básico de su actuar. El método se ha convertido así en vida automatizada. La vida se ha reducido a una simple ejecución de pasos durante toda su existencia:

El principio de dominio, que primitivamente se fundaba en la violencia brutal, fue adquiriendo en el transcurso del tiempo un carácter más espiritual. La voz interior vino a reemplazar al amo en la emisión de órdenes. Podría escribirse la historia de la civilización occidental en función del despliegue del yo; esto es, diciendo en qué medida sublima, vale decir, internaliza el súbdito las órdenes de su amo, que lo ha precedido en la autodisciplina.⁴

De manera que la mecanización ha sido adoptada como lógica de la conciencia acrítica. El autómata es encendido una vez que comienza el día y apagado como el interruptor de luz en la noche. La vida administrada ha pasado a ser parte del método mismo al que dio lugar. Se invierte la lógica de la vida por una lógica instrumental. La vida queda condicionada a una simple conservación de su subsistencia orgánica. La sublimación de lo humano a lo maquinal se traduce en un vaciamiento de aquél en éste; se humaniza a la máquina al mismo tiempo que se maquiniza al humano. La suma de todos los métodos forman una nueva fórmula que administra y domina sociedades enteras, una razón instrumental que mide, controla e instrumentaliza toda existencia.

La inmersión de nuestra sociedad en la lógica del método en todos los niveles ha dado lugar al nuevo humano autómata, que sólo ejecuta instrucciones en sus relaciones productivas: trabajo, escuela, medios masivos, tecnología, son algunos de los campos donde se maquina el ser humano del siglo XXI. Sale de un espacio como autómata y entra a otro de igual manera sólo para cambiar de lugar:

En la medida en que la máquina llega a ser en sí misma un sistema de instrumentos y relaciones mecánicas y se extiende así mucho más allá del

proceso individual de trabajo, afirma su mayor dominio reduciendo la 'autonomía profesional' del trabajador e integrándolo con otras profesiones que sufren y dirigen el aparato técnico.⁵

Desde el trabajador y psicólogo social del preescolar hasta el ingeniero en robótica constituyen la red de relaciones sociales en las que las instituciones trazan las directrices por las que han de erigirse los edificios de control cuantitativo. Lo que empezó como una posibilidad de liberación para sí, terminó convirtiéndose en un instrumento de dominación. El problema no fue el método en sí mismo, sino su uso como razón instrumental que hace de los hombres meras herramientas de una racionalidad que no les pertenece. El desarrollo más claro en el que las ciencias duras muestran la inercia en la que la razón instrumental ha construido al nuevo prototipo humano es el robot. Hecho a imagen y semejanza del hombre, podría considerársele como su creación más fiel en la que proyecta su ejecución al pie de la letra de algoritmos. El robot que ha llegado a Marte, el de reconocimiento militar aéreo y el que explora las profundidades marinas, son algunos ejemplos en los que estos autómatas han conseguido llegar a donde el ser humano no ha podido en tanto que corporeidad. Creados para recopilar, analizar, procesar y ejecutar datos, son una herramienta por la que las ciencias exactas han generado nuevo conocimiento, pero que también se han puesto al servicio de la dominación planetaria. La objetivación de la razón se ha convertido en una cosa ajena al sujeto mismo, que lo envuelve para dejar de habitar dentro de él, la razón hecha técnica despoja al sujeto de su condición pensante y lo pone al servicio de ella. A través de la razón, el hombre se da forma a sí mismo en los artefactos que construye destruyendo la naturaleza, el impulso maquinal de dominar lo natural es la forma en que se muestra así mismo como diferente y superior a ella, artificiándose lo humano, haciéndose artificial, artificio, a través de la pura razón como instrumento de dominación:

El dominio sobre la naturaleza incluye el dominio sobre los hombres. Todo sujeto debe tomar parte en el sojuzgamiento de la naturaleza externa –tanto la humana como la no humana– y, a fin de realizar esto, debe subyugar a la naturaleza dentro de sí mismo.⁶

Es por esto que queda dominado por su propia creación objetivada. De esta forma, la humanidad introduce como su igual a la tecnología, haciendo que su convivencia pase en un primer momento con máquinas que con semejantes suyos, es decir, el intermediario entre un sujeto y otro ya no es real, sino virtual, es por esto que el fetichismo tecnológico se acentúa tan dramáticamente. En lugar de tener como fin la relación entre sujetos reales, se tiene como fin al artefacto sublimado que los conecta, transfiriéndole el poder de poder comunicarse con otros, de aquí su terrible encantamiento. Basta con poseer algún reproductor de sonidos para sintonizar la radio, o un teléfono celular, para que el usuario no se sienta solo, es cuestión de utilizarlos y contactar a algún otro atomizado como él para que el valor de los artefactos tecnológicos crezca, ya que éstos representan el punto de convergencia de la sociedad moderna. Así, la ciencia tecnológica se encarga de que su gran ejército de ingenieros construyan no sólo artefactos electrónicos a través de los cuales las masas se comuniquen, es decir, hablen, observen, y hasta piensen y actúen en última instancia por ellos, sino que, el sector que formula los nuevos artículos tecnológicos objetivan la razón de la cual las masas consumirán como parte irreductible de su cotidianeidad, creando de esta manera nuevas necesidades en el mercado que a través del tiempo se van perfeccionando y sofisticando, dominando así el entorno mismo del sujeto, acorralándolo y sometiéndolo inexorablemente:

Los productos adoctrinan y manipulan; promueven una falsa conciencia inmune a su falsedad. Y a medida que estos productos útiles son asequibles a más individuos en más clases sociales, el adoctrinamiento que llevan a cabo deja de ser publicidad; se convierten en modo de vida.⁷

Esto trae como consecuencia una nueva reinención del fetichismo de la mercancía, es decir, los artefactos electrónicos constituyen los nuevos fetiches virtuales; el aparato de sonido que le susurra al oído, el televisor que le muestra personas virtuales que le acompañen, constituyen un primer contacto unidireccional de “ser” en el mundo, o mejor dicho, de virtualizarse, para pasar a continuación, en un segundo momento a la virtualización con otros a través del Internet. En este universo virtual es donde completará su unidimensionalidad virtual con otros, haciendo de esta manera innecesaria su relación real con ellos, rodeándose sólo de los aparatos tecnológicos desde donde la humanidad ilusoria le acompaña. La técnica ha hechizado a las masas por llevarle de manera universal e instantánea al mundo mismo, basta con poseer un televisor o una computadora y el mundo se reducirá a una forma rectangular con animaciones en su interior. Los contenidos que fluyen en ella le muestran los indicadores y termómetros del mundo, le muestran lo que debe mirar, haciendo de este rectángulo su



Foto: Noé Guillermo Martínez Lezama

propio contenido mental. Es controlado por la unicidad del poder de los medios de las corporaciones que le indican qué comer, vestir, decir, consumir, en última instancia, qué ser. Cualquier categoría diferente a lo sintonizado es sinónimo de aversión y hasta exclusión social. Las cadenas en la modernidad han sido invisibilizadas a través de los medios tecnológicos. Su uso ya es encadenamiento. De aquí el carácter político del desarrollo tecnológico, la invención de los artefactos no es otra cosa que la invención de los grilletes a los que la sociedad se encadena. Así, el vaciamiento del sujeto pensante hace de él una cosa como cualquier

otra, lo que permite un control más efectivo y total, dado que su encadenamiento está en la materialidad del entorno impuesta desde la razón que el sistema establece y que asegura su autoconservación y reproducción. Al encender el televisor es tele-pensado, al encender la computadora es computado, de manera que la sociedad moderna es encendida y conectada a lo Uno, al Todo del sistema.

La sociedad moderna se ha hecho a sí misma a semejanza del interruptor que enciende la gran máquina. Sus teclas y alambres han convertido al hombre en un circuito integrado más, del que ni él mismo puede desco-

nectarse. El vaciamiento de la racionalidad de las sociedades se ha traducido también como un vaciamiento de conciencia que impide su autoproducción libre e integral. La razón instrumental que se nos muestra atesta al planeta entero en múltiples formas que van desde la producción de objetos hasta la de las ideas mismas.

Vista en su totalidad, la sobreproducción de artefactos ha atestado al planeta entero, y al mismo tiempo, lo ha vaciado de sí mismo. La superproducción de productos en el mundo entero se sigue traduciendo en súper-reducción de aquellos que producen su propio despo-



Foto: Noé Guillermo Martínez Lezama

jo. El tiempo socialmente necesario para la elaboración de cualquier producto se ha acelerado por la tecnología de última generación, sin embargo sigue existiendo en el mundo la esclavitud como trabajo mecanizado e institucionalizado. Malasia, India, México y Estados Unidos de América son algunos ejemplos. Las compañías corporativas siguen adornando al mundo con el disfraz de una opulencia vacía. El poseer por el poseer se ha vuelto una obsesión que constituye la nueva ilusión de plenitud en las sociedades modernas. Trata de llenarse el adentro con el vacío del afuera. Esta nueva ilusión óptica ha llenado al mundo con productos en los que van contenidas las necesidades propias que no pueden satisfacerse por parte del que produce. La lógica del egoísmo es replicada desde el trabajo atomizado y disuelto en las nuevas corporaciones. Se separa la relación de producción como totalidad en la suma parcial de los procesos, encapsulando al mismo tiempo las relaciones entre los que producen. Lo total se ha fragmentado y lo fragmentado se ha totalizado. La fragmentación ha logrado aglutinarse y mantener su forma totalizante. La envoltura de las antiguas fábricas ha cambiado de aspecto en las nuevas corporaciones, mas no así la inmanencia que contienen. La ilusión de lo exterior como totalidad disfraza la atomización de la producción, cuyos productos se concentrarán en almacenes como otras envolturas que son operadas por asalariados aislados tanto de los productos como de sus productores. Se hace del mostrador de venta la fase final en la que regresa el producto a la multiplicidad de trabajadores atomizados:

Más aún, en las áreas más adelantadas de automatización, una especie de comunidad tecnológica parece integrar a los átomos humanos que trabajan. La máquina parece dar un ritmo adormecedor a sus operadores.⁸

El proceso salta de un punto a otro para sólo cambiar de espacio y trayectoria para llegar de nuevo al punto de partida. El proceso se asemeja

a la rata que corre sin parar dentro de su cárcel circular sólo para permanecer en el mismo punto. O como el galgo hambriento que persigue fervientemente al conejo que nunca ha de alcanzar. La rata y el galgo son el trabajador, sus carreras son el trabajo, y el circuito cerrado es el sistema que los contiene. Todo esto en operación es comandado por el capital que hace mover al sistema como totalidad. Si el capital ha sido capaz de comprar fuerza de trabajo y desprender del ser viviente la vida socialmente necesaria para su muerte en la producción de objetos, entonces el capital sigue siendo lo total que concentra, divide y excluye. El capital puede entenderse entonces, como aquello que transmuta concentración, densidad, acumulación, posesión, en sus contrarios: dispersión, vaciedad, reducción, desposesión. De manera que se ha privatizado todo lo que pueda venderse. Vemos desilusionados la vaciedad de tal plenitud. Somos testigos de una realidad en la que existencias completas de humanos son desvanecidas por la des-producción de sí mismos en la producción, haciendo que toda producción quede encerrada en la órbita administrativa. El proyecto inicial de la Ilustración que había enunciado la mayoría de edad del hombre, se ha convertido en nuestros días en una vuelta a su minoría de edad. Cada vez más dependiente de la tecnología, el ser humano se entretiene más que nunca con los nuevos juguetes de la modernidad. Las antiguas quimeras y demonios se han transformado y reconfigurado. Es verdad que el humano adulto ya no les teme en esa forma, mas ahora tiembla si se le desconecta del mundo fantástico de las computadoras, el Internet, los teléfonos celulares o de cualquier nueva tecnología que aparezca ante él como por arte de magia.

La mutación del sistema cerrado ha prolongado en uniformización el proceso de despojamiento planetario. La operación se automatiza con gran exactitud en todos los niveles y planos de la esfera productiva. Se ha interconectado la esfera de la vida con los medios de producción y comunicación en un nivel atómico nunca visto. Los mismos sistemas de administración y control

que aparecen en los trabajos reaparecen bajo otro aspecto en la vida anímica y personal fuera del ámbito “explícito” de la vida productiva. Ya no era suficiente poder medir, cuantificar y evaluar el trabajo, sino que además era necesario llevar este registro al plano de la vida “no productiva”. La vida tanto productiva como no productiva queda capturada y mediada en una esfera estructural que acumula, analiza y reestructura información que inyecta de nuevo al proceso la dosis suficiente para que éste se perpetúe indefinidamente. De manera que, hasta en el descanso, se es esclavo. La repetición del proceso convierte a las partes activas y pasivas en autómatas del gran autómata, así que el humano perfecto para el sistema es el robot. Se ha logrado llevar el mundo viviente conocido a la dimensión matemática donde toda relación tiene su traducción en una matriz numérica. El número y su estructura matemática se han adueñado del planeta entero a través de los instrumentos humanos. Lo único que importa en un espacio social es su traducción en cifras y porcentajes que han de cometerse sin interesar los medios para conseguirse. Para el sistema, las personas son en realidad números a los que hay que sumar, restar, multiplicar o dividir según sea su propia necesidad. Lo que importa conservar es el sistema en su totalidad y no sus partes constitutivas. Si éstas se encuentran averiadas o inservibles son reemplazadas al igual que cualquier otra pieza mecánica. El éxito de la autoconservación del sistema es que el autómata se repara a sí mismo con su propia producción de autómatas. La recuperación de la teoría crítica en la actualidad constituye una posibilidad de repensar nuestra realidad histórica para poderla transformar. Si seguimos la lógica del despojo al límite, así como la del hombre sin conciencia como autómata, podríamos plantear que el estado material de la misma en un mundo finito colapsaría en algún momento por más que se alargue el estado de igualdad de pocos al de desigualdad de muchos, o dicho de otro modo, de la misma manera en que el hielo, es decir, el agua en estado sólido,

no puede pasar al estado gaseoso sin pasar por el líquido, la transformación de la explosión del despojo no puede pasar a la implosión de la abundancia sin estar de por medio el conflicto mismo. Si la entropía continúa, la destrucción del sistema mismo es inexorable.

Notas

¹ Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Barcelona, Akal, 2007, p. 31.

² *Ibíd.*, p. 37.

³ Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, ed. Terramar, 1ª. Edición, p. 103.

⁴ *Ibíd.*, p. 107.

⁵ Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, ed. Ariel, 8ª reimpresión, p. 58.

⁶ Max Horkheimer, *op. cit.*, p. 96.

⁷ Herbert Marcuse, *op. cit.*, p. 42.

⁸ *Ibíd.*, p. 56.



Normas editoriales para los/as colaboradores/as de *Sentidos*

1. *Sentidos*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, es una publicación semestral editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo a través de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña”.

2. Los textos recibidos deberán ser originales, inéditos y que constituyan un aporte a su área de conocimiento para que sean considerados para su publicación. Asimismo, deberán ser versiones definitivas.

3. Los artículos deberán tener una extensión aproximada de 15 a 20 cuartillas, con tipo de letra Times New Roman de 12 puntos, 1.5 espacio interlineal, márgenes normales (superior e inferior: 2.5 cm, izquierdo y derecho: 3 cm). Las citas serán al final del documento.

4. Los originales deberán remitirse por correo electrónico en archivo anexo de Word (extensión .doc o .docx) a la siguiente dirección: publicaciones.filos.umich@gmail.com.

5. La recepción de textos está abierta todo el año.

6. Los artículos serán remitidos a una comisión de arbitraje.

7. Las colaboraciones no tendrán llamadas en el título ni en el nombre del autor. Las notas irán al final del documento bajo los siguientes formatos:

a) Libro: nombre/s, apellido/s del autor/a, título del libro (en altas y bajas y cursivas), colección entre paréntesis, lugar de edición, editorial, año de publicación.

Ejemplo: Mario Teodoro Ramírez (coord.), *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2002.

b) Capítulo de libro: nombre/s, apellido/s del autor/a, título del capítulo entrecomillado, la preposición ‘en’, nombre y apellido del/de la coordinador/a, título del libro (en altas y bajas y cursivas), colección entre paréntesis, lugar de edición, editorial, año de publicación y páginas que ocupa el artículo.

Ejemplo: Mauro Carbone, “La rehabilitación de lo sensible en la estética del siglo xx: de Italia a Italia”, en Mario Teodoro Ramírez (coord.), *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2002, pp. 44-95.

c) Artículos de revista: nombre y apellido del/de la autor/a, título entrecomillado, la preposición ‘en’, nombre de la revista (en cursivas), lugar de publicación, volumen, año, número, fecha de publicación y páginas que ocupa el artículo.

Ejemplo: Oliver Kozlarek, “La modernidad global y el reto de la construcción de un nuevo mundo”, en *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, Morelia, año XIII, núms. 25-26, enero-julio 2012, pp. 191-204.

d) Documentos en formato digital: siguiendo las normas especificadas para libros, capítulos de libros y artículos de revista, se agregará al final “disponible en: <http://pegar el enlace>”, y la fecha del último acceso al mismo.

Ejemplo: Luis Villoro Toranzo, “El concepto de revolución”, en *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, Morelia, año XI, núm. 22, julio 2010, pp. 7-15, disponible en: <http://filos.umich.mx/Devenires/Devenires-22/p7-15.pdf>, último acceso: 10 de agosto de 2012.

8. El contenido de las colaboraciones es responsabilidad de los/as autores/as.



DIÁLOGOS DE ANIVERSARIO

1. LA OTRA EDUCACIÓN (la experiencia de "La otra escuela zapoteca")
Estudiantes de la Facultad de Filosofía: Jorge Arca, José Manuel Puerto y Roberto Lantua.
Lunes 7 de octubre, 12:00 horas, *auditorio de la Facultad de Filosofía*

2. PERSPECTIVAS SOBRE LA REFORMA EDUCATIVA
Carlos Bustamante, Raúl García y Erik Arévalo.
Lunes 7 de octubre, 19:00 horas, *auditorio de la Facultad de Filosofía*

3. FILOSOFÍA Y UNIVERSIDAD
Mario Alberto Contreras, Erik Arévalo y Juliana Escobedo.
Martes 8 de octubre, 12:00 horas, *auditorio de la Facultad de Filosofía*

4. FILOSOFÍA Y PUEBLOS INDÍGENAS
Calderón Felipe Cruz, Gloria Cáceres, Laura Milagros y Cibelli Morino.
Martes 8 de octubre 17:00 horas, *auditorio de la Facultad de Filosofía*

5. FILOSOFÍA Y ARTE
Juan Álvarez-Camacho, Roberto Balceño, Marcos Edgardo Díaz Béjar y Héctor Tavárez.
Miércoles 9 de octubre, 12:00 horas, *auditorio de la Facultad de Filosofía*

6. LA FUNCIÓN SOCIAL DE LA FILOSOFÍA.
Marco Arturo Toscano, Adán Pinedo y Juan Velasco.
Miércoles 9 de octubre, 17:00 horas,
auditorio de la Facultad de Filosofía

Seminario "Evolución del pensamiento sobre la cooperación internacional. De la ayuda al desarrollo a la soberanía alimentaria" José Ramón González. *Paralelo del lunes 14 al viernes 27 de octubre, de 16:00 a 20:00 horas, en el auditorio de la Facultad de Filosofía "Visco de Quinsá"*

Conferencia:
"Estado de los saberes: Género y Eros en Mesoamérica"
Dr. Marco Toscano (UNAM)
Martes 10 de octubre, 11:00 horas
en el Instituto de Investigaciones Filosóficas.
Cruzcampo, México

Conferencia: "El símbolo y el estereotipo como límite"
Dr. Sergio Escobar (Universidad de Sevilla)
Martes 10 de octubre, 19:00 horas, *auditorio de la Facultad de Filosofía*

Seminario "La dimensión simbólica en Nicol, Cassirer y Ricoeur"
Prof. Dr. Stefano Scialoja (Universidad de Calabria)
Miércoles 10 al viernes 15 de octubre, de 11:00 a 14:00 horas
auditorio de la Facultad de Filosofía

Presentación de libro:
"Tiempo, clasicismo y modernidad en el poema de Goethe"
Presentada por Dr. Juan Álvarez Camacho (coord.) y sus autores
Martes 22 de octubre, 18:00 horas, *auditorio de la Facultad de Filosofía*
Cruzcampo libre