45
Año XXIII
Enero-Junio 2022
ISSN 1665-3319

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Artículos

Daniel Caballero López — El sentido de *La docta ignorancia* desde su reconstrucción crítica

José Pedro Arriaga Arroyo — La teoría de las Ideas. Una exposición esquemática de la filosofía de Albert Lautman

Juan Pablo Jaime Nieto — Una lectura existencial a *Doctor Zhivago* de Boris Pasternak

Janín Ortiz Cuara — La Hermenéutica gadameriana y la Razón razonable villoriana, dos filosofías prácticas

Dossier

Enseñar, aprender, hacer filosofía en tiempos de pandemia

Francisco Javier Dosil Mancilla — La educación filosófica y la reconstrucción convivencial

Milton Ceron Zamora — Reflexiones sobre la enseñanza de la filosofía en tiempos pandémicos

Susana Verónica Pliego Pérez — Perspectiva (bio)semiótica sobre las agresiones al personal de salud en México

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Consejo Editorial

Marco Antonio López Ruiz (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)
Adán Pando Moreno (Facultad de Filosofía-UMSNH)
Víctor Manuel Pineda Santoyo (Facultad de Filosofía-UMSNH)
Ana Cristina Ramírez Barreto (Facultad de Filosofía-UMSNH)
Adriana Sáenz Valadez (Facultad de Filosofía-UMSNH)

Directores

Federico Marulanda Rey (Facultad de Filosofía-UMSNH)
Alfonso Villa Sánchez (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)

Editor responsable

Federico Marulanda Rey (Facultad de Filosofía-UMSNH)

Director fundador

Mario Teodoro Ramírez Cobián (Emérito-UMSNH)

Corrección, maquetación y cuidado de la edición

Cristina Barragán Hernández (Facultad de Filosofía-UMSNH)

Devenires, Año XXIII, Núm. 45, Enero-Junio 2022

Publicación semestral editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Santiago Tapia Núm. 403, Centro Histórico, Morelia, Michoacán. C.P. 58000. Tel. (+52) 44-3312-6816 a través de la Facultad de Filosofía "Dr. Samuel Ramos Magaña" y el Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro", Avenida Francisco J. Múgica s/n, Edificio C-4, colonia Felícitas del Río, Morelia, Michoacán, C.P. 58030. Tel. (+52) 44-3327-1799. Editor responsable: Dr. Federico Marulanda Rey (devenires.publicaciones@umich.mx). Reserva de Derechos al uso exclusivo Núm. 04-2021-090106482000-102, ISSN (impreso): 1665-3319, ISSN (en línea): 2395-9274, todos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y Contenido: en trámite, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Este número se publicó en línea el 15 de enero de 2022.

Las opiniones expresadas por los autores son de su exclusiva responsabilidad y no necesariamente reflejan la postura de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

45 | Año XXIII
Enero-Junio 2022

DEVENIRES

Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura

Artículos

El sentido de *La docta ignorancia* desde su reconstrucción crítica: la propuesta de un pluralismo religioso y la reestimación del cosmos
Daniel Caballero López **9**

La teoría de las Ideas. Una exposición esquemática de la filosofía de Albert Lautman
José Pedro Arriaga Arroyo **41**

Una lectura existencial a *Doctor Zhivago* de Boris Pasternak
Juan Pablo Jaime Nieto **65**

La Hermenéutica gadameriana y la Razón razonable villoriana, dos filosofías prácticas
Janín Ortiz Cuara **89**

Dossier: Enseñar, aprender, hacer filosofía en tiempos de pandemia

Presentación
Ana Cristina Ramírez Barreto y Federico Marulanda Rey **123**

La educación filosófica y la reconstrucción convivencial
Francisco Javier Dosil Mancilla **127**

Reflexiones sobre la enseñanza de la filosofía en tiempos pandémicos
Milton Ceron Zamora **151**

Perspectiva (bio)semiótica sobre las agresiones al personal de salud en México durante la pandemia de COVID-19
Susana Verónica Pliego Pérez **173**

Notas

Verdad y libertad: Pilares universitarios personificados por Thomas Reid y Antonio Caso
José Hernández Prado **215**

Declaración de Morelia sobre bioética en las instituciones de educación superior
II Foro Ética en las profesiones, Morelia, 27 y 28 de octubre de 2021
Varios autores **235**

Traducción

De la introducción al curso "Teoría del conocimiento y puntos capitales de la metafísica" (1898/99)
Edmund Husserl **243**

Reseñas

Edmund Husserl, *Introducción a la ética. Lecciones de los semestres de verano de 1920 y 1924*
Esteban Marín Ávila **285**

Alfonso Villa, *Realidad e imagen del mundo*
Karla Yudit Castillo Villapudua **295**

Colaboradores

Sobre las autoras y autores **305**

Artículos

El sentido de *La docta ignorancia* desde su reconstrucción crítica: la propuesta de un pluralismo religioso y la reestimación del cosmos

Daniel Caballero López
Universidad Nacional Autónoma de México
danielcaballerolop@gmail.com

Resumen: El presente artículo tiene por propósito construir una interpretación de *La docta ignorancia* de Nicolás de Cusa que articula su contexto histórico-cultural con la obra para ofrecer un sentido: la limitación de la razón humana para aprehender una verdad absoluta y las propuestas de una armonía interreligiosa y una reestimación del cosmos como consecuencias. Ello implica (I) reconstruir el horizonte sobre el cual surge y con el cual dialoga Nicolás de Cusa; (II) elaborar una interpretación crítica de *La docta ignorancia* que muestre su estructura conceptual; y (III) descifrar la manera específica en que la obra de Cusa responde a su horizonte planteándose un sentido. Lo anterior sustenta una interpretación no lineal del texto de Cusa que le representa como crítico radical, no sólo reformador, de cuestiones filosóficas medievales, al limitar los alcances de la ontología y señalar un ámbito metafísico incognoscible.

Palabras clave: metafísica, ontología, cosmología, límite, armonía.

Recibido: marzo 18, 2021. **Revisado**: agosto 17, 2021. **Aceptado**: octubre 7, 2021.

ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

The Aim of *On Learned Ignorance* through its Critical Reconstruction: a Proposal for Religious Pluralism and the Reevaluation of the Cosmos

Daniel Caballero López
Universidad Nacional Autónoma de México
danielcaballerolop@gmail.com

Abstract: The paper offers an interpretation of Nicholas of Cusa's *On Learned Ignorance* by situating the work in its historical-cultural context and identifying its principal aim: to establish the limitations of human reason to reach absolute truth, leading to a proposal of interreligious harmony and a reappraisal of the cosmos. This entails: (I) Reconstructing the horizon in which Nicholas of Cusa emerges; (II) offering a critical interpretation of *On Learned Ignorance* so that its conceptual structure can be observed; (III) describing the way in which the Cusan's work responds to its context and fulfills its aim. With this, the paper elaborates a nonlineal interpretation that reads Nicholas of Cusa as a radical critic –rather than a mere reformer– of scholastic philosophical problems, who argues for limiting the scope of ontology and points to a metaphysical domain of the incognizable.

Keywords: metaphysics, ontology, cosmology, limit, harmony.

Received: March 18, 2021. **Reviewed**: August 17, 2021. **Accepted**: October 7, 2021.

Devenires. Year xxiii, No. 45 (January-June 2022): 9-40
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

Introducción

Con el fin de posicionar y distinguir el presente artículo y sus pretensiones, atendamos la cronología que subyace a la localización de Nicolás de Cusa (1401-1464) con respecto a la historia de la filosofía: él nace y se desarrolla en el umbral del Medievo y del Renacimiento, lo cual permite, por lo menos, tres acercamientos posibles: el medieval (que le toma como un continuador de los problemas, esquemas, conceptos, etc., del Medievo), el transicional proto-moderno (que le interpreta como un medievalista que preludia temas específicamente modernos) y el dogmático (que lee su obra sin considerar el contexto) (Copleston, 1993; Cassirer, 2000; Machetta y D'Amico, 2003a). En este artículo nos distanciamos de estos modelos sin negar la posición limítrofe de Cusa, es decir, le tomamos como un nodo de densidad filosófica mayúscula que participa a su particular manera en debates de signatura medieval que después tendrán reacciones como el protestantismo, las democracias nacionales, la revolución científica (McDermott, 1998), e incluso la cuestión del estatuto de la filosofía laica desde la reapropiación renacentista de clásicos griegos, helénicos y romanos. Parecería que, por lo anterior, nuestra posición se identifica con la lectura proto-moderna, pero ocurre sólo en tanto que Cusa, y específicamente en *La docta ignorancia* (1440),[1] se proyecta desde su horizonte específico hacia lugares y temas meta-medievales; sin embargo, no le interpretamos como un anticipador de la modernidad (por la lectura epistemológica y el acercamiento pseudo-subjetivo de Cusa a cuestiones medievales), sino como un crítico radical que, a partir del Medievo, alcanza a señalar un más-allá (metafísico) no-escolástico, es decir, como un crítico que, más que

[1] Dejando así de lado el escrito *De concordantia catholica* de 1433, aunque señalamos que en él se encuentran las semillas de la metafísica cusana en términos eclesiásticos y jurídicos. Para una lectura en conjunto de ambos libros (Guzmán, 2009). Asimismo, Jürgen Miethke (1993) expone la posición conciliarista de Cusa en el contexto de las ideas políticas del medievo.

presagiar, se distingue particularmente de su pasado y futuro filosófico. Es esa especificidad la que buscamos clarificar: especificidad del decir cusano que impide tomarle desde cualquiera de los acercamientos posibles, menos aún del dogmático, pues ignora a los interlocutores del filósofo y pretende extraer de la lectura lineal un significado absoluto.

Para aprehender la especificidad utilizamos una metodología propia de tres perspectivas interconectadas y dialécticas (en el sentido de ser transicionales entre ellas como ámbitos): el *horizonte* (medieval) de Nicolás, la *tematización* específicamente cusana (crítica) de lo dicho y el *sentido* (metafísico y meta-escolástico) de su tematización desde el horizonte. El horizonte permite posicionar a Cusa en su circunstancia particular dentro del Medievo, desde la cual articularemos una interpretación arquitectónica (reconstrucción conceptual para delimitar el decir y lo dicho) que rescata la especificidad de *La docta ignorancia* frente a su contexto, con lo que se tendrán los elementos para formular el sentido de la obra. Estas tres perspectivas se convierten en momentos del artículo y fundan la interpretación, que trata de mantener el dinamismo del pensamiento cusano, desde la cual se vislumbran aspectos que una lectura lineal y dogmática no consideran, pues atraviesan el sistema doctrinal al surgir del decir y no de lo dicho meramente –he aquí la necesidad de la reconstrucción–. En específico, demostramos que el sentido de *La docta ignorancia* sería la limitación de la racionalidad para promover una armonía interreligiosa en tanto pluralismo, así como una concepción de la perfección del cosmos desde su reestimación inmanente, todo desde un fundamento estrictamente filosófico –por lo cual excluimos premisas teológicas y eclesiásticas–. Con este sentido no pretendemos anular las demás interpretaciones desde los acercamientos posibles; por ello plasmamos al final del artículo las razones para contraargumentarla desde la doctrina cusana excluida por la metodología, y desde los caminos abiertos por Cusa hacia la modernidad que también se contrastan con el sentido propuesto.

I. Horizonte

En este apartado reconstruimos el *horizonte* de *La docta ignorancia* enfatizando los conflictos eclesiásticos, religiosos, filosóficos y metafísicos de su contexto histórico-cultural. Sin embargo, esta reconstrucción no es ni pretende ser historiográficamente precisa ni exacta, sólo sirve para contextualizar a Cusa y servir heurísticamente para desentrañar el sentido desde su vínculo con la tematización; es decir, el horizonte es un momento de la reconstrucción filosófica. Para lograr lo anterior es necesario remontarse al siglo XII, tiempo en que se conforman dos amplias corrientes de especial relevancia: el surgimiento incipiente de la burguesía (Candillac, 1982; Persson, 2014) y las nuevas traducciones de los escritos cristianos fundamentales desde sus idiomas originales, sobre las que la filosofía escolástica proyectó organizar científicamente el conocimiento teológico. Estos dos movimientos se coordinaron en sus intereses políticos y sociales, pues la escolástica sirvió para justificar ontológicamente una organización social jerárquica que dependía de la Iglesia, la cual, a su vez, imitaba la estructura cósmico-teológica (Cassirer, 2000; Machetta, D'Amico y Manzo, 2004; Dussel, 2012).

La convergencia de intereses se comenzó a explicitar en el siglo XIV, pues la politización de la Iglesia –que tendía progresivamente a interesarse por privatizar las propiedades y a influirse por fines políticos extra-eclesiásticos (Guzmán, 2009)– y el creciente poder imperial –que orilló a las conformación de facciones contrarias en Europa (Milios, 2018)– desembocó en la Guerra de los Cien Años, una de cuyas consecuencias fue el *Cisma de Occidente*, a saber, la división de la Iglesia occidental, primero con la selección de dos Papas simultáneos respondiendo a diferentes intereses, y después con un tercero (Lueiro, 1987).

A lo anterior se sumó el contacto reestablecido entre la Iglesia latina occidental y la griega oriental –incomunicadas por varios siglos– debido a la amenaza otomana que ponía en peligro a Bizancio, desde el cual empezó a principios del siglo XV un diálogo (Calenza, 2007). Este contacto permitió un intercambio cultural que benefició a Occidente con el redescubrimiento de escritos clásicos griegos (Wallace, 2008) y el aprendi-

zaje de saberes orientales. En el campo de la filosofía, el descubrimiento de escritos originales aristotélicos planteó la cuestión hermenéutica de la lectura más fiel del estagirita, lo que desembocó en ramificaciones dentro de la escolástica; pero también significó el diálogo entre escolásticos y teólogos orientales en búsqueda de acuerdos para poder unificar a sus respectivas Iglesias. Sin embargo, al menos en el Concilio de Florencia (1431-9), las negociaciones fueron infructíferas debido al papel desempeñado por Marcos de Éfeso (Russel, 2019), quien rechazó la aceptación oriental de la Cláusula Filioque (Chadwick, 2003) debido a su palamismo, es decir, a la doctrina teológico-filosófica que permite distinguir la ortodoxia oriental y el catolicismo occidental (Athanasopoulus, 2020) y afirma la incognoscibilidad de la esencia de Dios; pero también fue un factor relevante la disimetría argumentativa entre griegos y latinos, pues estos últimos discurrían teológicamente desde el modelo escolástico que, por su herencia aristotélica, se conducía lógico-silogísticamente (Lohr: 2008), acercamiento árido e hiperintelectualizado para los orientales. Tales debates se ampliaron hasta plantear la superioridad platónica o aristotélica, la pertinencia de Aristóteles para justificar los dogmas cristianos, y culminaron en la pregunta sobre la relación de la filosofía con la teología (Lohr, 2008).

Es este el horizonte dentro del cual nace y se desarrolla Nicolás de Cusa. Pero también se nutre de la *devotio moderna*,[2] de la mística eckhartiana (Cassirer, 2000), "de la escolástica aristotélica de Heidelberg y Padua; del humanismo renacentista y del neoplatonismo de las ciudades italianas; de la cristiandad oriental y del islam" (McDermott, 1998: 269). Nicolás interviene por vez primera en el horizonte con su obra *De concordantia catholica* (1432-3), destinada a proponer y sostener la doctrina *conciliarista* según la cual "el sínodo de la Iglesia universal no sólo está sobre el Papa [con su participación], sino sobre su sínodo particular y todos los otros sínodos patriarcales" (Cusa, *De concordantia catholica*: xxv), es decir, la doctrina jurídico-eclesiástica con la cual buscaba solucionar los problemas del Cisma de Occidente mediante la subordina-

[2] Aunque Machetta y D'Amico (2003a) afirman la falsedad de la pertenencia de Nicolás en los Hermanos de la vida común, practicantes de la *Devotio*.

ción del poder papal a la del concilio que dirigiría la resolución.[3] Unos años después Cusa fue elegido para viajar a Bizancio con el propósito de llevar a dialogar a Occidente a los representantes de la Iglesia oriental, resultando un acuerdo de unificación, con el que los representantes regresaron a Bizancio, donde fue rechazado por los Padres de la Iglesia oriental (McDermott, 1998; Machetta y D'Amico, 2003a).

Este contacto directo con los Cismas y con las confrontaciones filosófico-teológicas se nutrió de y consolidó con la intuición que tuvo Cusa al regresar de Oriente –cuya cultura embebió (Lohr, 2008)– y que trasmitió como el imperativo de "abrazar lo incomprensible incomprensiblemente en la docta ignorancia [*incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia*] por medio de la superación de las verdades incorruptibles [*veritatum incorruptibilium*] que pueden saberse humanamente" (III, 263);[4] su horizonte e intuición de la incomprensibilidad de la Verdad se concretaron en un proyecto metafísico de reconciliación que, a diferencia de la escolástica, no comienza en un punto absoluto que dificulta el diálogo, sino que pretende abrazar las diferencias.

II. Tema: lo máximo desde la limitación crítica de la razón humana

A continuación ofrecemos la reconstrucción crítica y arquitectónica de la tematización que Cusa realiza en *La docta ignorancia*,[5] es decir, la reconstrucción conceptual de la obra según su tema y límites,[6] atendiendo a la vez su horizonte.

[3] Lueiro (1987) ofrece una exposición de las tesis esenciales de este escrito. Es necesario notar que, si bien en él está la defensa al conciliarismo, Cusa, con el desarrollo de los concilios se decantó por apoyar al Papa como figura suprema (Hopkins, 1978).
[4] La citación a esta obra será primero señalando el libro con números romanos y después el parágrafo con arábicos.
[5] Esta reconstrucción es útil para comprender toda la obra del cusano si, como anota Vicent Giraud (2019), en *La docta ignorancia* se encuentran ya todos los gérmenes que se irán desplegando en el resto de su carrera.
[6] Al atender el método la totalidad del discurso desde su estructura y contenido, se hace imposible detenernos en aspectos específicos de la doctrina, por lo cual haremos referencia a bibliografía secundaria donde se crea pertinente para solventar las dificultades que esto acarrea.

Para comenzar, tomemos el tema de *La docta ignorancia*: *el máximo*, lo divino identificado con el nombre de Dios (I, 5); el discurso, así, es globalmente metafísico (teológico, cosmológico y cristo-antropológico: libros I, II y III). La tematización (el proceso para inteligir el tema) la reconstruimos según el siguiente esquema: (a) crítica limítrofe de racionalidad, (b) tematización nominal, (c) simbología matemática e (d) intuición intelectual.[7] Este esquema obedece a la antropología facultativa que subyace a todo el discurso, y sobre la cual se erige una epistemología con correlato metafísico: *sentido (sensu), razón (ratio)* e *intelecto (intellectus)* (Gonzáles, 2012). Las primeras dos facultades atienden lo temporal y, por tanto, finito (III, 215) cuando trabajan en conjunto; sin embargo, la razón, al ser dirigente, puede independizarse y trascender lo sensible (matemática y moralmente) (I, 37; III, 216); estas facultades sirven de anclaje para el estadio (a). El intelecto, en contra, es facultad de lo infinito y representa la novedad cusana en relación con el aristotelismo (Lohr, 2008), pues es, primero, facultad discursiva libre del principio de no-contradicción, desde la cual se puede expresar la *coincidentia oppositorum* (coincidencia de opuestos); pero, más aún, es intuitiva, lo que se explicita al escribir Nicolás: "sobre todo discurso de la razón *vemos* incomprensiblemente la absoluta maximidad que es infinita [*Supra omnem igitur rationis discursum incomprehensibiliter absolutam maximitatem* videmus *infinitam esse*]" (I, 12, subrayado mío), tal como él intuyó en su viaje desde Bizancio (Cassirer, 2000).

Por tanto, la mente humana, como el conjunto de todas las facultades, es la estructura tendencial cuyo fin es el máximo. Por ello, si *La docta ignorancia* se organiza según la mente, entonces ella es discurso que traduce la tendencia humana de lo finito hacia lo infinito, recorrida por Cusa y que se conforma según el esquema de (a) a (d); sin embargo, por ser el tema el máximo y no la mente, cada nivel facultativo expresa una específica relación con Dios, es decir, no se trata de epistemología sino de metafísica. El esquema nos sirve para construir la interpretación arquitectónica, sin embargo, como será notable a lo largo del artículo, el nivel (d), al ser pura-

[7] Como veremos, el esquema sólo se cumple exactamente en los libros I y II, pues en el III, al introducir Cusa la revelación cristiana, modifica su estructura.

mente intuitivo, no se traduce a discurso, dejándose indiferenciado para, en el apartado III, recuperarse positivamente en el sentido. Con respecto al libro III sólo le atendemos en tanto que corresponde con la reconstrucción arquitectónica, limitando así su interpretación para posibilitar la articulación del sentido.

II.i.a. Crítica limítrofe en libro I

La docta ignorancia abre su discurso con el que denominamos *principio de comparación*, es decir, el criterio epistemológico[8] por el cual algo cuenta como conocimiento: '*p*' es conocimiento si y sólo si hay comparación entre lo desconocido '*z*' (por conocer) y lo conocido '*a*', lo que requiere la determinación de su proporción real. Por lo anterior: "lo infinito en cuanto infinito, puesto que escapa a toda proporción, es desconocido [*ignotum est*]" (I, 3). Desde esta identificación entre lo finito como proporcional y lo infinito como a-proporcional se deriva la trascendentalidad (Murawski, 2019) del número para Cusa, pues él es principio de toda proporción[9] de la que, *de iure*, es susceptible todo finito. Esto representa el primer aporte filosófico desde esta interpretación de Nicolás: la limitación crítica de la ontología,[10] pues si la razón es facultad del conocimiento, desde ella, y matemáticamente, se determina el *cono-ser* que encuentra algo más fuera de sí: lo infinito meta-físico (cuando por *físico* entendemos el ámbito ontológico de lo finito).

II.i.b. Tematización nominal en libro I

Empero, la limitación requiere la señalización de lo limitante, por tanto, la tematización ignorante de lo infinito, más aún si, como se dijo, *La*

[8] Es esta apertura epistemológica la razón para que se haya leído en Cusa un antecedente directo de la modernidad –o incluso al primer moderno (Cassirer, 2000)–, sin embargo, se requiere puntualizar (Moran, 2007) lo dicho anteriormente, a saber, que toda la empresa gira en torno a la metafísica del máximo.

[9] Lo es a través de ser la norma para la alteridad y la igualdad que se involucran en la proporción (Machetta y D'Amico, 2003).

[10] Aquí recuperamos la distinción entre ontología y metafísica, donde por la primera disciplina entendemos la doctrina del *ser* fáctico, inmediato, finito; mientras que por *metafísica* se dice la disciplina de lo *trans-ontológico,* es decir, de lo infinito como máximo (Dussel, 2012).

docta ignorancia traduce metafísicamente la tendencia hacia lo divino. La tematización comienza diciendo: "Llamo máximo a esto: lo que nada mayor que ello puede ser [*quo nihil maius esse potest*]" (I, 5), y luego deriva su *unidad, unicidad*, *absolutidad*, *totalidad* y *actualidad de toda potencia*.[11] Se nombra a lo anterior *tematización nominal* porque no esclarece el ser de lo máximo, sino que únicamente partiendo de su nombre extrae *a priori* consecuencias conceptuales que, al estar allende al conocimiento, no corresponden a la esencia del máximo; es una tematización que traza la silueta sin penetrar en su esencia auténtica (Hopkins, 1978).

De los rasgos nominales mencionados construimos el *principio del fundamento*: el máximo es fuente única de toda realidad: estructural, quiditativa y existencial.[12] De la conjunción de este principio con la limitación racional se deduce que "acerca de lo verdadero [*de vero*] no sabemos otra cosa sino que lo verdadero mismo, con precisión, tal como es, lo sabemos incomprensible [*scimus incomprehensibile*]" (I, 10); esto señala la ignorancia respecto a lo máximo y también según lo finito, pues el conocimiento de lo creado, al *ser* por lo máximo, requiere conocimiento de su causa,[13] la cual se ignora. Así, Cusa imposibilita la capacidad de conocer absolutamente, lo cual no significa negar todo conocimiento válido.[14]

El capítulo IV continúa la tematización nominal pero ahora desde el mero intelecto, dejando tras sí la racionalidad atada al principio de

[11] Puesto que, si hubiera algo potencial sin ser actual, el máximo sería algo sin ser otra cosa, lo que da paso a la diferencia, a la alteridad y a la multiplicidad, cosa imposible.
[12] Es decir, puesto que el máximo es actualidad de toda posibilidad, tiene en sí la fuente de toda *possibilitas* como *quidditas;* es principio de toda *unidad* derivada de la *unidad* primaria que sólo en el máximo está, lo cual hace de éste el principio estructural; es causa ontológica porque sólo desde él proviene y puede provenir la existencia fáctica. Esto nos distancia de Machetta y D'Amico, (2003), para quienes la esencia de las cosas no proviene de Dios, sólo su estructura, ante lo cual se cuestiona ¿de dónde surge el ser-esencial si no es de Dios? Asimismo, se retoma a Giraud (2019) y a Hopkins (2002), para afirmar que el máximo es fuente de la esencia.
[13] Aquí construimos otro principio que no se nombra por aparecer hasta el libro II y no ser especialmente relevante: el *principio del conocimiento causal*, a saber, que "no es, por tanto, inteligible el 'ser-que-proviene-de', luego de que el ser 'por-el-cual' no es inteligible, así como no es inteligible el 'ser-presente-a' del accidente, si la sustancia para la cual está presente no se entiende". (II, 100)
[14] Resta el *conjetural* que tratará en su libro de 1442-3, *De Coniecturis*.

no-contradicción. Ello significa que "caemos en la tiniebla [*in caliginem incidimus*]", en la cual se siente el abrazo divino por la ignorancia, presentada en el discurso como el escuchar "con el oído interior las voces y los truenos y los signos terribles de su majestad, percibiendo fácilmente al mismo único Señor [*de facili percipientes ipsum solum Dominum*]" (III, 246).[15] La explicitación de este estar-en-lo-tenebroso ocurre cuando, desde el principio del fundamento y la constatación de su mismidad,[16] se identifica al máximo con el mínimo y se dice 'lo máximo es mínimo'. Con ello, el discurso expresa que su tematización ocurre a partir[17] de la *coincidentia oppositorum*, aunque tiende más allá de ella, a la *negación pura* (Gonzáles, 2012) de la visión intelectual que anula toda *positio* discursiva –sea afirmativa o negativa–, y por eso Cusa comienza a articular las contradicciones que hacen tangible el nombre divino (I, 12).[18] Como se observa, hablamos del acercamiento intelectual a Dios desde nociones sensibles porque subyaciendo al discurso cusano está la *visión* inefable –aunque lo sea contradictoriamente–, la cual es meta-discursiva; pero ella, según el esquema, es el último nivel, siendo esta tematización nominal una preparación.

Con la identificación de lo máximo con lo mínimo, se refuerza el carácter único y unitario de Dios, es decir, su ser *uno* frente a lo que no hay *otredad* ni *pluralidad;* así, el máximo es unidad pre- y supra-matemática, fundante, sin embargo, de todo número. Pero el número era,

[15] Este estar-en-tinieblas como un no-ver-claramente y el sentir terror por el oído es un efecto que claramente Nicolás logra al hacer uso de imágenes de difícil comprehensión y de alusiones sugestivas que el lector se figura al leer el texto, lo que no puede traducirse aquí por la metodología empleada, pero que insta a realizar una lectura directa del texto cusano, y que invita a investigar el papel de la escritura en este filósofo. Este ámbito es también llamado *mystica theologica* (Fernández, 2015). Sin embargo, en III, 246 aparece el reconocimiento explícito de las tinieblas y el terror desde Dios.

[16] Es decir, desde la consideración del máximo como fuente de todo ser y de la no-alteridad desprendida de su ser-único, se sigue que todo-lo-otro y todo-otro es (desde) el máximo.

[17] Se dice *a partir* porque es la coincidencia el umbral del camino hacia la ignorancia, pero ésta no se agota en aquélla, pues "(1) en Dios todos los opuestos coinciden; (2) Dios está sobre (antes de) toda oposición; (3) Dios está más allá de los opuestos" (Hopkins, 1978: 21). El decir 'el máximo es mínimo' permanecería en el primer nivel de oposición.

[18] Cassirer (2000: 236) le llama a esta clase de discurso *teología copulativa.*

como dijimos, de carácter trascendental, por tanto, Dios es principio de todo *ser* cuando se considera el papel de la matemática para el cono-ser de lo creado. Desde lo que se sigue su *necesidad* primaria y su *eternidad*.[19]

A continuación ocurre el tratamiento del máximo desde su ser-trino: primero desde la matemática, después desde el cristianismo y al final desde la *uni-trinidad* (Machetta y D'Amico, 2003b). El primer momento continúa con lo logrado anteriormente: desde la identificación del máximo como fundamento de la matemática despliega aún más su nombre; el segundo implica ya la simbología, así como la introducción de la cuestión de fe acerca de las Personas divinas; el tercero sintetiza todo lo anterior para posibilitar la visión intelectual.

La matemática tiene, como vimos, por fundamento al máximo, tal como sucede con toda otra creatura; empero, los signos matemáticos son privilegiados en tanto carentes de la materialidad que sujeta a la razón, expresando así el nivel ontológico, lo cual permite su utilización en un discurso intelectual que hace de la propuesta de Cusa algo específico frente al escepticismo o a la mística (Machetta y D'Amico, 2003; Murawski, 2019). Pero esta recuperación exige la radicalización de las matemáticas, en el sentido de tender a su raíz posibilitante: por ejemplo, se parte de la *alteridad* y la *desigualdad* naturales a los números, las cuales se soportan en la *unidad* e *igualdad* del máximo; así con la *división* de lo binario, posible por la *conexión* de la unidad. Con esto se compone la primera trinidad (matemática) de idénticos: *unidad-igualdad-conexión*, que, por la eternidad de la unidad, es eterna, así como cada término lo es. Pero la identidad exige un orden de prioridad que comienza con la unidad desde la que se *genera* la igualdad de la unidad, y la *procesión* desde la igualdad y la unidad hasta la conexión (I, 23-4). Este desprendimiento de la matemática de lo sensible y su radicalización abre la vía de la simbología matemática, en la cual sólo interviene la "simplísima y abstractísima inteligencia [*simplicissimam et abstractissimam intelligentiam*]" (I, 27).

[19] Necesidad porque sin él no hay *ser*. Eternidad porque, argumenta, la mutabilidad implica alteridad, pero por el principio del fundamento, no hay otredad, luego, es eterno.

II.i.c. Simbología matemática en libro I

La simbología matemática indica el estadio más alto que el intelecto discursivo puede alcanzar cuando acepta, desde la radicalización de las matemáticas, que lo sensible es reflejo de lo divino. La simbología, al ser parte de todo el proceso tendencial (Lohr, 2008), se desenvuelve en tres niveles matemáticos: (i) exacto, (ii) especulativo y (iii) místico, es decir, empezando por las figuras finitas y sus características, se les traslada a la infinitud, para que, en el tercer nivel, se eleve la mente a lo infinito sin ningún resto finito (Machetta y D'Amico, 2003b). Así, el proceso parte de lo finito para hacer de sus rasgos un símbolo de lo divino como desconocido, simulando el proceso de comparación del conocimiento finito, pero reconociendo la ignorancia ineludible. Tomemos, por ejemplo, (i) el caso de la línea con sus propiedades, (ii) llevémosla al infinito y observemos cómo ella "sería recta, triángulo, círculo y esfera" (I, 35), es decir, sería indistinguible de las demás figuras; por último (iii) liberemos al intelecto de la figuración imaginativa de la línea, y consideremos sólo cómo en la infinitud cualquier figura es cualquiera otra, tal como previamente del máximo se dijo que en él convergen todas las oposiciones; más aún, por el principio del fundamento, todo posible es en el máximo actualmente a la par de toda otra actualización de posibilidad. Así, desde el nivel (ii), al decir 'la línea infinita es recta, triángulo y círculo', superemos el principio de no-contradicción y podemos observar la armonía de contrarios.

El máximo se revela a través del símbolo como la fuente de toda realidad –acentuando el principio del fundamento; aparece como la síntesis infinita de todo lo *possibile* en actualidad: es línea recta, triángulo, círculo, esfera en infinitud y actualmente en la eternidad–. Desde lo anterior advertimos que el máximo es "la simplísima esencia de todas las esencias [*ipsa est ómnium essentiarum simplicissima essentia*] […] de las cosas que son, fueron o serán, [y que] son en acto y eternamente en ella misma la esencia misma; y así [es] todas las esencias, como la misma esencia de todo" (I, 45). De esto se desprende que el máximo es *medida* de la totalidad y de cada cosa, por lo cual es su razón (principio del fundamento). Desde esta conceptuación del infinito como esencia suprema,

no queda sino afirmar que cada cosa *participa* de ella según distintos modos,[20] expresando cada ente una faceta única de Dios: "no puede haber dos cosas igualmente semejantes [*non posse esse duo aeque similia*]" (I, 49). Llamamos a esto la *unicidad de expresión entitativa* que, junto a la participación, deduce el imposible agotamiento del máximo al esenciar, ni a los singulares –pues la participación particular implicaría la imposibilidad de participación múltiple–, ni a la totalidad –pues esta sólo es actualidad de ciertas posibilidades–. Así, el máximo es fuente inagotable de toda realidad (totalidad y particular) al ser actualidad de toda posibilidad, por ello *es-en-toda-cosa*; pero el ser de los particulares depende del esenciar del máximo, por lo que *son-en-Dios;* este ser-en bipolar se expresa, primero, como la *explicación de Dios* (ser-en-toda-cosa), y, segundo, como la *complicación de las cosas* (ser-en-Dios) (Hopkins, 1978). Desde esta concepción, cada particular despliega algo único de Dios y se piensa como reflejo del máximo del que participa (Fernández, 2015).[21] Esta abstracta consideración del máximo desde la simbología remite a *la nada* porque supera todo ser-particular y ser-sensible, y a las tinieblas que inauguraron el ámbito de la docta ignorancia, lo cual indica el encuentro con lo divino.

El proceso simbólico se replica para la línea, el triángulo, el círculo y la esfera, que considerados en la infinitud son la *esencia,* la *trinidad*, la *unidad* y la *existencia actual*, respectivamente; pero todos, al simbolizar lo máximo, comparten el referente y se identifican, expresándose mejor en igualdad simultánea. Ello no elimina que cada símbolo dice del máximo una perspectiva única; por ejemplo, cuando el máximo es triángulo se dice *uni-trino* o *tri-uno*, es decir, antes de la cópula, y se considera como principio de toda figura geométrica, tal como la unidad principiaba los números. (I, 60) Respecto al círculo, se dice del máximo

[20] Giraud (2019) habla de la participación como *significación*, lo cual acentúa que la participación lo es desde la esencia.

[21] Aquí es necesario anotar cómo Cusa acepta grados en el expresar los particulares a Dios (substancias participan de mejor manera que los accidentes, y hay sustancias que participan mejor que otras) (I, 52-3); asimismo, parece aceptar –en consonancia con la progresividad de su método– la gradación de símbolos mejores y peores para dirigir la mirada a Dios (Hopkins, 1987).

que, al ser centro, circunferencia y diámetro de todo, es principio (causa eficiente), medio (formal) y fin (final) de todo (totalidad y particular), lo que significa que es fundamento ontológico, gobernador y conservador de todo lo real (I, 64).[22] Aún más: al ser el máximo el principio absoluto, todo lo que ocurre lo hace según él mismo, incluso *la nada* como ausencia de ocurrencia, a saber, "cualesquiera cosa que no sucederán pero que pueden suceder" (I, 68); dicho de otro modo, en el máximo está actualmente lo actual fáctico, pero también todo lo posible que no es actual y no lo será.[23] Así, toda actualización fáctica desde el máximo es necesaria; pero que sea necesaria no significa que no pueda ser la no-actualización también necesaria, lo cual da pie a la contingencia dentro de la necesidad.[24] Por último, el máximo en tanto que esfera infinita es la razón del universo y sus particulares (el mundo), cuando por ello se entiende *la vida, el movimiento* y *la inteligencia* totales y particulares; pero la razón, desde el círculo infinito, es causa final, lo que indica que cada particular y la totalidad tienden hacia el máximo como hacia la actualización de toda posibilidad, a su plenitud en el ser (I, 72-3). Y esto vincula al libro II.

II.ii.a. Crítica limítrofe en libro II

En la clausura del libro III se resalta la rareza de la doctrina sobre el universo[25] (totalidad de particulares) desde la docta ignorancia (264), des-

[22] Estas nociones desprendidas de su concepción según el círculo infinito pueden comprenderse desde la articulación del principio del fundamento, pues éste dice que el máximo es fundamento ontológico, causa de la quididad (esencia de esencias) y principio estructural (que mantiene el ser).

[23] Es esta clase de alusiones lo que, se propone, corresponden a la escucha tenebrosa y terrorífica que Cusa dice tiene lugar en la docta ignorancia.

[24] "Establecida la complicación [lo máximo], no se establece la cosa complicada [finita] [contingencia]; pero establecida la explicación [la actualización finita], se establece la complicación [lo máximo] [necesidad]. Pues, aunque mañana pueda leer o no leer, por cualquier cosa que hiciera no me sustraigo a la providencia, la cual abraza a los contrarios. De donde todo lo que hiciera, sucederá de acuerdo con la providencia de Dios" (I, 69). Esta contingencia dentro de la necesidad puede dar lugar a la libertad, tal como se trasluce en el ejemplo de Cusa.

[25] En adelante entendemos con *particular* al ente fácticamente dado, experienciable, sensible, finito y, por el principio de particularidad, lo radicalmente distinto; por *pluralidad* denotamos el conjunto indeterminado de particulares; al decir *universo* referimos al conjunto total de los particulares, es decir, su totalidad.

prendida de la misma cuestión que abre el libro II: ¿cómo se da cuenta de la creación cuando lo absoluto es incognoscible? La pregunta parece destinada a quedar sin respuesta, sin embargo, el esquema facultativo (a-d) permite –como en el libro I– erigir el discurso. El primer momento de la crítica limítrofe contrasta las nociones que anteriormente se extrajeron de la tematización nominal con las entidades materiales; por ejemplo, *la igualdad* no se encuentra en los particulares porque, dada la materia, el universo es pura mutabilidad. Esto posibilita construir el primer principio, *el de particularidad*: para toda *x* singular, se predica su *particularidad,* a saber, su ser-único e inigualable (la *unicidad de participación entitativa*). Por él se desprende la imposibilidad de encontrar precisión en las creaturas (por *principio de comparación*) y, por tanto, la carencia de armonía en el universo, con lo cual se excluye la experiencia de la contemplación de inmortalidad y el gozo paradisíaco.

Pero del principio de particularidad no se deduce una clase de unicidad como la del máximo, puesto que siempre es posible encontrar –respectivamente– algo mayor o algo menor en lo creado. Esto se explicita al universalizar el principio en la consideración de la totalidad de los entes (el universo), pues éste, a diferencia del máximo absoluto, no se dice *infinito negativamente,* sino sólo *privativamente*; es decir, él es ilimitado por no-ser-limitado, pero no es infinito como el máximo que es actualmente todo lo posible.[26] Con esto la razón (a) llega hasta los confines de su capacidad, señalando sus límites con la ayuda del intelecto que ofrece recursos del libro I; tenemos aquí, luego, una *separación* y diferencia esencial entre el universo y el máximo, la cual ocurre –como lo deja entrever la desestimación de lo sensible que se desprende del principio de particularidad y del universo como infinito privativo– al seguir un modelo teocéntrico trascendente, ofrecido por la racionalidad y todo lo que ella acarrea.[27]

[26] El universo es actualmente un número ilimitado de posibilidades, pero no es actualmente toda posibilidad; por tanto, no es infinito, es sólo no-finito. (I, 97) Si tuviese la facultad de ser la actualidad de toda posibilidad sería el máximo absoluto, el ser in-finito (Machetta, D'Amico y Manzo, 2004).

[27] A saber, su vínculo con la sensibilidad, su sujeción al principio de no-contradicción, su naturaleza discursiva, etc., pero principalmente su representación de la facultad de

Cusa, sin embargo, no se detiene en esta degradación sino que –en espíritu neoplatónico y por los rendimientos del libro I– afirma sobre ella la participación, pues el fin es dar cuenta de esto que aparece como creatura (II, 90), y que no podría ser sin participar.[28] Introduce aquí el principio del fundamento cuando se considera que, aun con el de particularidad, toda creatura *es-una* –incluyendo al universo– (II, 99), lo cual, siguiendo el hilo del libro I, se debe al número que atraviesa lo finito, pero cuyo fundamento es el máximo.[29] La creatura aparece así como no siendo Dios ni la nada, como siendo algo distinto a Dios y distinto a la nada, contenido en Dios y en la nada, siendo y no siendo, por lo que la razón "no alcanza divisiva o compositivamente al ser de la creatura [*divisive aut compositive esse creaturae non attingit*]" (II, 100), ni el intelecto a comprender la participación.

La docta ignorancia dice, sin embargo, 'hay participación', y por el principio del fundamento: "la misma forma infinita no es recibida sino infinitamente, de modo que toda creatura sea casi como la infinitud finita o un dios creado" (II, 104). Dios creó al universo como su imagen –pues el universo no es Dios– (Hopkins, 1987), a través del cual se explica (en la totalidad y en cada particular) de manera única;[30] hereda así a la creación predicados que sólo a Él le competen, y que se dicen indirectamente del universo, en específico interesa aquí *la perfección* de cada particular y del universo, vivida como plenitud y causa de autosatisfacción, no buscándose nada más que la conservación. Esta concepción desde la

conocimiento propia del aristotelismo y, por extensión, de la escolástica. Esto significa que el discurso racional ofrecido aquí simula el jerárquico que la escolástica estaba destinada a justificar.

[28] Este es uno de los mayores aspectos, si no es que el más, de los que Cassirer recupera (2000) –en su lectura de Cusa como preludio de la modernidad–, a saber, que la separación y la participación se implican mutuamente para dar cuenta de la experiencia y del conocimiento experiencial. Aquí, sin embargo, introducimos estas nociones desde su papel en la tematización del universo como creación.

[29] En este punto de la argumentación se tiene la señalización del más allá del límite que también ocurría en el libro I al momento de comenzar la tematización nominal.

[30] Así como antes dijimos que la *explicación* y la *complicación* se entienden como *ser-en-toda cosa* y *ser-en-Dios,* desde la participación, ahora enfatizamos el sentido de *presentar* y *estar-presente-en*: "La presencia entonces de lo manifestado en su manifestación significa que la *explicatio* es el modo por el que el primer principio da a participar su ser en la limitación de la finitud; y esta participación otorga cierta consistencia ontológica al ente finito" (Soto-Bruna, 2014: 135)

participación revitaliza al cosmos y demuestra, desde la ignorancia, el aroma divino en lo finito.[31] La imagen es dinámica, porque depende de inteligir lo creado desde la pareja *explicación-complicación:* un *despliegue* y *repliegue* (Giraud, 2019); la imagen que utiliza Cusa para representarle es el modo en que el punto complica toda línea, superficie, cuerpo –con lo que se recupera el ser-principio de la unidad y el triángulo; o el modo en que se despliega el tiempo (y movimiento) desde el instante presente. Mas la comprensión última de este proceso se ignora, pues si se toma la explicación como el darse las cosas desde Dios, sin Dios, resta sólo la nada; si se toma la complicación sin lo múltiple, Dios permanece solo. Queda únicamente reconocer la ignorancia y decir: "en cuanto es [Dios] complicación [*complicatio*] que todo es en Él, Él mismo; y en cuanto explicación [*explicatio*] que Él mismo es en todo aquello que es" (I, 111), manteniendo la separación meta-física, es decir, subrayando el carácter reflexivo del universo.

II.ii.b. Tematización nominal en libro II

Desde el límite racional tendemos hacia la conceptuación del universo en su relación con Dios, calificándole –por ser totalidad de multiplicidades separada pero participante del absoluto– como *máximo contracto*: la *contracción* indica la interdependencia entre totalidad y pluralidad de particulares, sin la cual ningún polo podría ser. Así, el máximo contracto no es absoluto por estar condicionado según la participación y la pluralidad: él es nexo desde el cual se da cuenta nominalmente del ser creado. Y al heredar el nombre, también hereda los predicados temáticos;[32] pero su diferencia con lo máximo (ser-contracto) hace que su propia tematización sea copulativa según contrarios: es infinito y finito, simple y compuesto, eterno y temporal, necesario y posible, uno y múltiple, úni-

[31] Para Soto-Bruna (2014), la imagen de la reflexión divina en la creación indica una síntesis entre trascendencia e inmanencia debida a la separación y a la participación y, por tanto, un distanciamiento de Cusa respecto a la escolástica.

[32] Ser uno, único, absoluto, total, actualidad de toda potencia, principio (causa eficiente), medio (formal) y fin (final), pero todo con la especificación de ser a la vez contracto; asimismo los principios conformados sobre la tematización aplican al universo contractamente.

co y diverso, etc., teniendo en su ser la *coincidentia oppositorum* que ya se decía del máximo absoluto. De esta manera Cusa acentúa el dinamismo expresado por el nombre *máximo contracto*, ya no sólo mediante el proceso de explicación-complicación, sino por la tensión que surge de la bipolaridad totalidad-particularidad; lo cual denominamos el *principio de contracción*: totalidad si y sólo si particular.

Este condicionamiento mutuo de la contracción revela la cualidad del universo: su *universalidad*, ser "unidad de muchos" (II, 115), es decir, el universo no es totalidad cuantitativa de los particulares, sino su organización específica según el máximo absoluto: el universo es este específico, configurado especialmente para ser perfecto. La contracción vincula a cada particular con el resto y a la totalidad con cada uno, porque el universo *es* en ellos de manera contracta (principio de contracción), no parcial sino plenamente: cada particular *es* contractamente sí (mismidad) y sólo sí (unicidad), pero en el universo *es lo mismo que* todo otro particular –de manera paralela a como en Dios está actualizada toda potencia–, porque involucra al resto de la totalidad. Con esto enfatizamos que por *universo* no debe entenderse una entidad distinta a la pluralidad, sino su organización. Luego, el universo, como máximo contracto, se desliga de la jerarquía ontológica de la escolástica, borrando así toda diferencia gradual que desestima lo finito y material.

A la vez, empero, la contracción permite revincular al ser universal con Dios, pues Él es, por principio del fundamento, fuente de toda quididad, contraída en el universo a través de la organización y extendida a los particulares. Por ello "Dios […] es en todo" (II, 117), de lo que se deduce que todo está en todo, porque en Dios está la actualización de toda potencia (complicación) y Dios está en todo (explicación); todo es en cualquiera, porque Dios está-en-el-universo según la contracción; cualquier es en todo, porque todo particular es-en-Dios; y cada particular es cada particular, porque cada particular es desde la contracción (totalidad si y sólo si particular). La interconexión entre particulares está garantizada por la creación del universo antes de los particulares –no en sucesión, como si primero los serafines, después querubines, etc.–: el ser universal es uno. Esta comprensión teleológica de la creación se complementa con

el ser Dios la actualidad de toda posibilidad, con lo cual, al realizar el fin (universo) antes del medio (particulares), realiza sólo su propia actualidad, y por ello la creación es su reflejo; el principio es medio y es fin (Dios=particulares=universo), hay uni-trinidad: "Contempla la admirable unidad de las cosas, la igualdad que debe ser admirada y la muy admirable conexión, de modo que todo sea en todo [*Mirabilem rerum unitatem, admirandam aequialitatem et mirabilissimam vides connexionem, ut omnia sint in ómnibus*]" (II, 120). En la cosmología de Cusa se refleja, por la creación, la trinidad del máximo absoluto (unidad-igualdad-conexión). El universo adquiere así la forma de un organismo (II, 121), autosuficiente, distinto y similar al máximo absoluto, pero en armonía con él, por lo cual la persona, como contracción de la humanidad, participa de Dios, porque "tal humanidad absoluta es como si fuera Dios, y tal humanidad contracta [la persona] es como si fuera el universo" (II, 122).

II.ii.c. Simbología matemática en libro II

El símbolo matemático para representar la creación comienza por la unidad absoluta de Dios, seguida por su explicación en la unidad-decena,[33] el universo; ésta, a su vez, complica el resto de particulares actuales, pero al contraerse se presenta en ellos, primero en la unidad-centenaria y al final en la milenaria. Aquí se recupera la taxonomía aristotélica: la unidad-decena son las categorías, la centenaria los géneros y la milenaria las especies; la recuperación también enfatiza el realismo, pues las categorías y los géneros sólo son en contracción, es decir, en los particulares, por lo cual: "los individuos son en acto; en ellos es contractamente lo que constituye el universo" (II, 124). Con esto subrayamos la reestimación de los particulares, pues el universo como organización metafísica sólo es a través de ellos:[34] contracción es particularización.

[33] La cual recuerda al *tetraktys* de los pitagóricos (AA.VV., 2010: 195).

[34] Sin embargo, y este es uno de los aspectos que más remarcó Cassirer (2000), es también posible leer la tesis contraria, a saber, la propuesta de un cierto idealismo, pues para Cusa los conceptos que expresan la organización universal están ya, antes de la experiencia, en la mente del cognoscente: "Ellos [los universales contractos] están en el intelecto contractamente, antes de que éste los explique por aquellas notas externas antes del entender […] Pues nada puede entender que no sea ya en él mismo contractamente ello mismo". (II, 126) Es decir, se presupone que, para la creación de

Esta forma de comprender la contracción remite a su estructura fundamental: "La contracción no puede darse sin lo contraíble, sin lo contrayente, y sin el nexo, el cual se cumple por medio de uno y otro [*Non potest enim contractio esse sine contrahibili, contrahente et nexu, qui per communem actum utriusque perficitur*]" (II, 128), es decir, contraer mienta: universal-proceso de contracción-particular, lo que es relevante porque trasluce la uni-trinidad estructural que sirve para explicar el ser-contracto del universo: lo universal es la forma (necesidad-acto), el nexo es la posibilidad determinada, y lo contrayente es la materia (posibilidad-potencia).[35] La materia recibe así un papel fundamental,[36] es posibilidad fecunda para este mundo; es decir, la materia no es no-ser, sino *ser-potencial* en cuya raíz se encontraba la capacidad de ofrecer este mundo y no otro. Así también ocurre con Dios: Él estuvo sujeto a crear este mundo por la naturaleza predeterminada de la materia; luego, "el mundo no pudo ser en acto infinito, o más grande, o bien de otra manera". (II, 139)

Desde la estructura interna de la contracción, se desprende que la forma universal se llama *alma de mundo*, la cual "no existe en acto sino contractamente en las cosas" (II, 150), es el modo en que Dios es causa formal del universo, pero, de nuevo, contractamente, no dándose "un medio entre lo absoluto [Dios] y lo contracto [los particulares]" (II,

conceptos por abstracción, que determinen la organización, estos ya deben estar en la mente que no hace sino explicarlos.

[35] Es interesante notar que, desde este breve planteamiento sobre el modo de considerar la materia, se sigue que ella es *posibilidad absoluta*, es decir, sin vinculación a una determinación o a un determinante, lo cual se dice explícitamente en II, 130. Sin embargo, Cusa se desdice y argumenta en contra de esta conclusión inmediatamente, como si reconociera la urgencia de negar su decir; ello lo hace, primero, señalando que identificar materia con posibilidad absoluta conllevaría decir que ella es *lo mínimo*, por lo que sería Dios; después, señalando que, así como lo universal es sólo contractamente (principio de contracción), también lo es la materia como posibilidad, es decir, la materia sólo es contracta por el universal, en acto (II, 136-7). Esto se remarca para dirigir la mirada a las posibles consecuencias que lleva germinalmente el planteamiento cusano, mismas que él reconoció.

[36] En esta argumentación se acentúa el papel de la materia desde su función en la trinidad universal, aunque Cusa también lo hace demostrando que la necesidad del mundo no puede garantizarse por la mera posibilidad bruta, sino que requiere que la materia ya presuponga el mundo, que esté preparada para él (II, 138).

150). La expresión de la tensión propia de la contracción (por su principio), a saber, la tendencia que hay entre la posibilidad (materia) y la forma (alma), ocurre en el *espíritu de mundo*: el movimiento experienciable; el espíritu del mundo, proveniente de Dios, se llama naturaleza: "Este espíritu está difundido y contracto a través de todo el universo y de cada una de sus partes, el cual es llamado naturaleza, donde la naturaleza es algo así como la complicación de todo lo que se realiza por el movimiento [*Est igitur hic spiritus per totum Universum et singulas eius partes difussus et contractus; qui natura dicitur. Unde natura est quasi complicatio ómnium, quae per motum fiunt*]" (II, 153). La naturaleza es manifestación dinámica de la divinidad, principiando ontológicamente, conectando amorosamente a los particulares según reciprocidad –y no externamente–, permitiendo la perfección (particular y universal) y la plenitud en vida.

II.iii. Libro III

Para este punto pretendemos que el sentido buscado –desde el horizonte y la tematización– comience a presentirse; asimismo, desde lo anterior se puede observar la decisión de apropiarse de pasajes al tiempo que se omiten otros. Específicamente las partes finales de los libros que servirán para explicitar el sentido, pero también las que dependen de la fe cristiana:[37] esto tiene el propósito de demostrar cómo es posible construir una interpretación filosófica de la obra sin depender de asunciones religiosas, pero también ha sido consecuente con la metodología, que obliga a respetar el sentido por encima de la literalidad. Por estos motivos, en esta última sección llegaremos hasta el paso previo a la introducción de Jesús como el máximo absoluto-contracto, que depende de aceptar la fe en Cristo.

El libro comienza retomando algunos principios ya establecidos, específicamente el *de particularidad* (III, 183) del cual se deduce la distinción entre el máximo absoluto y el contracto: el ser universal y par-

[37] Específicamente se omite el tratamiento trinitario del máximo absoluto en el libro I desde las Personas, así como la atribución de moral a Dios en el libro II para justificar la perfección del universo.

ticular, al ser único, permite el ser-menor o ser-mayor (no es máximo ab-soluto). Este ser-mayor o menor se comprende con el esquema según categorías, géneros y especies: hay cosas que están más o menos cerca de su especie, sin nunca superarla y hacerse género ni universal. De lo anterior se deduce que ningún particular puede ser perfecto o imperfecto, es decir, ninguno puede ser máxima o mínimamente su especie sin que otro lo sea mejor. Universalizando el principio se afirma que nada en el universo es perfecto, aunque todo tiende a Dios.[38]

Sin embargo, Cusa plantea la hipótesis de que haya un máximo contracto perfecto, es decir, la perfección genérica y especial en acto, particularizada; la cual, por principio (particularidad) no podría ser contracto, por lo que tendría que ser absoluto; pero tampoco podría ser absoluto, porque sería Dios; luego: "sería lo máximo contracto, esto es, Dios y la creatura, lo absoluto y lo contracto [*Deus et creatura, absolutum et contractum*]" (III, 192). Nicolás, así, juega con la *coincidentia oppositorum* incluso dentro de su mismo discurso, y por ella justifica la hipótesis de este máximo contracto-absoluto que parece contrario a todo lo anteriormente dicho: "¿quién podría pensar tan admirable unión […]?" (III, 192-4), es decir, no podemos comprender el cómo sea posible, sino sólo tomarle –tal como había sucedido en los dos libros previos al tematizar el nombre–.

III. El sentido: la armonía interreligiosa y la plenitud universal

Es posible extraer un sentido inmediato y literal de la obra con sólo atender el tema, a saber, la búsqueda de una relación con Dios desde la ignorancia (Moran, 2007 Cassirer, 2000; Reinhart, 2009). Sin embargo –he aquí nuestra propuesta– al atender el horizonte y la reconstrucción

[38] Sería posible apropiarse de esta argumentación sin verle contradictoria con lo planteado en el libro II (pues ahí se afirmó la perfección contracta de las cosas y el universo), pensando que ella se plantea desde la razón y no desde el intelecto, por tanto, que no alcanza a ser doctrina ignorante.

temática se revela un sentido más amplio y rico en consecuencias en relación con la tradición que Cusa clausura (medieval) y la que abre (renacentista-moderna): el cuestionamiento crítico de la relación cosmos-Dios para solventar los conflictos religiosos, eclesiásticos, políticos y filosóficos. Desde nuestra lectura Cusa aparece no como reformador sino como crítico radical,[39] pues, al limitar, señala un más-allá (meta-físico) atravesando el horizonte sobre el cual ocurre (trans-ontológico). Expliquemos más todavía este sentido.

Partamos de la intuición intelectual (visión divina) que Cusa tuvo en su regreso de Bizancio: ella funda todo el discurso, que adopta la función de esclarecer esa experiencia; tanto la crítica, como la tematización y la simbología sirven para producir en el lector la sensación tenebrosa de estar en la nada, de no-ver, de experienciar la negación pura, el *no* que supera porque funda toda negación (III, 246) (D'Amico, 1996). Y, al desplegarse la intuición en sus momentos previos, la crítica limítrofe es parte de ella: se critica la racionalidad pre-sosteniendo al máximo, y con ella a la ontología escolástico-aristotélica, a su filosofía; se marca un sentido de la filosofía para Cusa: su papel solamente limitante y no productor (Lohr: 2008). Pero Nicolás tiende al más-allá que es un aquí-fundante: al máximo que se intuye, con cuyo nombre limita las pretensiones totalizantes de la ontología y alcanza a superar el ser para adentrarse al ámbito metafísico de Dios: lo terrorífico del fundamento. Articula así los límites de la filosofía racional y la necesidad de una labor entrelazada entre ella y lo meta-físico meta-discursivo, de una revelación trans-ontológica: el ámbito infinito del máximo frente al que se reconocen las personas ignorantes, pero hacia el cual tendemos.

La limitación implica que "ningún nombre propiamente puede convenirle [*sullum nomen ei proprie posse convenire*]" (I, 74) al máximo, aun-

[39] Lueiro (1987) parece presentarle como un reformador. La diferencia entre el reformador y el crítico radical estriba en el espectro sobre el cual se mueve: el primero permanece siempre dentro de los límites formales que reestructura; el segundo, con la crítica inicial en el seno de la forma, escapa a ella y le comprende desde esta posición insospechada para lo intra-formal. Es posible identificar al reformador como a un ontólogo que acepta y trabaja sobre un discurso del ser, mientras que el crítico radical es trans-ontólogo y meta-físico al ir más allá del ser sistémico o formal (Dussel, 2012).

que el forjado por la simbología se le acerque más: "unidad [*unitas*]" (I, 75),[40] señalando sólo su papel fundante y absoluto; no dice de Dios su ser, el cual permanece incomprensible. Por lo anterior, ninguna teología positiva (que nombre o predique) realmente dice a Dios, *sensu strictu* no es teo-logía, sino a lo máximo una especie de ana-teología[41] natural que, desde las creaturas, piensa al máximo, lo cual no es equivocado, como enseñó el libro II. La única verdad es, desde el reconocimiento de la inefabilidad de Dios, la aceptación inclusiva de todo posible nombre[42] y la rotunda negación de la superioridad de alguno, aun de los cristianos (I, 80); es decir, encontramos la propuesta de un pluralismo armónico de teologías[43] (Aikin, 2012) y de religiones, que prioriza la negatividad, es decir, la exigencia de que al afirmar 'Dios es *x*' se asevere 'Dios no es *x*', con el propósito de recordar la impotencia del intelecto para plasmar discursivamente a Dios (Copleston, 1993). Luego, así como decíamos que cada estadio facultativo expresaba la intuición divina, también construimos estadios teológicos inclusivos pero más o menos exactos según la intuición: teología positivo-racional ('Dios es *x* y *y*'), teología negativa-intelectual ('Dios es *x* y no es *x*')[44] y teología-intuitiva (ignorante y

[40] *Unidad* en el sentido prenumérico pero condicionante de los números. El resto de la carrera de Cusa estará dirigida a proponer nuevos nombres que empequeñezcan la distancia posible: ya sea con *Possest, Non-aliud*, etc. (Hopkins, 1987). Desde este señalamiento podemos negar rastrear un relativismo en nuestra lectura, pues el criterio que valida todo nombre radica en la naturaleza del máximo y no en el particular que le dice; no es relativismo, sino pluralismo.

[41] *Ana-teo-logía* porque es un pre-tender hacia (*ana*-) el discurso (*lógos*) divino (*teo*), sin serle efectivamente.

[42] Cuando se considera esta tesis junto con la necesidad de conocer la causa para el conocimiento efectivo del efecto, se sigue que *todo conocimiento finito* es válido, restrictamente, y no ya falso por ignorar a Dios (Gonzáles, 2012).

[43] Debemos enfatizar que el pluralismo no se identifica en absoluto con un relativismo: este relativa la validez de todas las posturas porque el criterio es particular (se encuentra en la postura misma); el pluralismo dice que toda postura es válida porque ninguna de ellas agota a Dios, es decir, el criterio está en Dios y no en la postura.

[44] Si el nivel negativo es intelectual, no es racional, lo cual se aclara al atender la conjunción de contrarios. Así, aquí hay un distanciamiento con respecto a la lectura de Machetta y D'Amico (2003) quienes afirman que la teología negativa corresponde a la razón por sólo poder decir 'Dios no es *x*', empero, el que primero se critique a la teología negativa y después se afirme la superioridad de la negativa señala que ésta ya no es racional, sino que es un complemento a la positiva.

silente). Con este modelo parece que Cusa llama al silencio por la incapacidad de todo decir, pero ocurre lo contrario, pues después de intuir la inefabilidad se puede escuchar en cada nombre a Dios, asintótica e inexactamente, como en un murmullo: todos los nombres "explican la complicación del único nombre inefable" (I, 84); mientras más nombres haya, más se dice a Dios: todo nombre le dice, digámosle. Entonces, es la intuición divina provocada por el discurso la apertura a una escucha y un decir inflamados de Dios, alegres y dichosos.[45]

Así, la teología positiva, la negativa y la intelectual dicen a Dios, y su consideración en conjunción posibilita una clase de disciplina que recuerda ante cualquier decir sobre Dios 'Sí y no, ni sí ni no',[46] eliminando que un decir devenga idolatría de que su nombre es el absoluto y no mera imagen. El conocimiento que adquirimos en esta reconstrucción es negativo, pero al pensarse tan cerca del límite que le niega acceso al máximo reconoce su mayor cercanía posible respecto a Dios, la cual es lejanía inconmensurable si se permanece en la ignorancia acrítica del límite, porque se cree conocer lo incognoscible. Es el reconocimiento del límite de las capacidades cognitivas lo cual califica al discurso como docto.

El texto cusano adquiere desde su horizonte el sentido de construir filosóficamente un fundamento interreligioso desde la ignorancia, una disciplina que acompañe a cada afirmación teológica, la consideración de cada afirmación y negación sobre la divinidad como un decirle específico e incomparable, para que:

> [C]ada uno se contente consigo mismo […] A fin de que haya unidad y paz sin envidia, en la medida en que esto pueda ser posible, puesto que todo cuanto hay no puede darse sino para los que reinan con Él, que es nuestra paz, la que supera todo sentido. (III, 189).[47]

[45] Fernández (2015) le llama *gozo* al sentimiento provocado por la incomprensibilidad, el cual nace del "amor, el deseo y la alegría" (787).

[46] Al disciplinar discursivamente, podría identificarse esta disciplina con la teología negativa cusana, es decir, no con la que dice 'Dios no es *x*' sino con la que dice siempre después de escuchar una afirmación 'Dios es *x* y no es *x*'.

[47] Merece especial atención y mención la lectura totalmente opuesta pero extraíble de Cusa cuando se atiende su rechazo del conciliarismo por un apoyo al Papa desde el concilio de Basilea (1431), el cual es interpretado por McDermott (1998) como

Paz y unidad plural, compleja, que se traduce a términos políticos, sociales y filosóficos (Vasoli, 2008; Lohr, 2008). Paz armónica erigida sobre la conciencia de finitud humana (Gonzáles, 2012) sobre su limitación y la separación con respecto a lo divino; también construida sobre la perfección de cada creatura y su plenitud. Así, esta interpretación depende en grado sumo del *principio de particularidad* que no sólo opera en la cosmología, sino en toda creatura finita, incluso en el lenguaje: toda creatura es única, y la unicidad es traducción de la expresión específica de Dios desde la participación (Soto-Bruna, 2014).

Ese fue el principio con el que inaugurábamos la reconstrucción del libro II y que se recuerda en sus últimos capítulos: "no hay dos cosas en el universo que puedan ser en todo iguales" (II, 157), pero tampoco en todo diferentes (organicidad por contracción). La heterogeneidad absoluta de cada particular la consideramos expresividad única de Dios, por la cual deducimos la inexistencia de un particular privilegiado, como ocurría en la cosmología jerárquica medieval y su geocentrismo (Cassirer, 2000; Machetta, D'Amico y Manzo, 2004). La tierra es un cuerpo celestial más, móvil y de forma irregular, ya no es el centro del universo; pero por particular es perfecta, y tiene espíritu manifestado en el movimiento: ya no es "la más vil y la ínfima" (II, 164), se ha revitalizado con su materia, alma y espíritu (naturaleza), ahora es *noble*. Mas no sólo la tierra, pues, desde la organicidad del universo, ella está interconectada con el resto de particulares, apoyándose todos en todos para conservar su ser-contracto que refleja a Dios y a través del cual le intuye la humanidad; todo en la cosmología de Cusa remite a Dios: cada cosa, cada palabra, etc. (Soto-Bruna, 2014), lo cual invita a una fiesta por la plenitud restituida.

La reflexión del máximo en el cosmos se garantiza también en el nivel ontológico, si, como dijimos, los números atraviesan la realidad –con lo que se matematiza todo ser; por ello la aritmética, la música y la geome-

una revelación de las verdaderas tendencias de Cusa, a saber, que siempre fue papista pero que apoyó al conciliarismo por creer que, en un determinado momento, era la mejor opción. Esta parcialidad se acrecentó con el paso del tiempo, hasta devenir anti-islamismo en sus años de vejez (Watanabe, 2014), lo cual puede interpretarse o teológicamente o por compromisos fácticos por la dependencia económica de Cusa frente a la Iglesia.

tría –toda proporcionalidad– explica la estructura universal. Esta filosofía ofrece una imagen orgánica del universo, que se dice también *animal* recordando el *Timeo* de Platón (Caballero, 2018). Por todo lo anterior, la cosmología cusana se convierte en teología natural:

> En estas cosas tan dignas de ser admiradas, tan variadas y tan diversas, experimentamos por medio de la docta ignorancia, conforme a lo anticipado, que nosotros no podemos saber ninguna razón de todas las obras de Dios, sino tan sólo admirarlas porque grande es el Señor, de cuya magnitud no hay fin. [*In hiis tam admirandis rebus, tam variis et diversis, per doctam ignorantiam experimur iuxta praemissa nos ómnium operum Dei nullam scire posse rationem, sed tantum admirari, quoniam magnus Dominus, cuius magnitudinis non est finis.*] (II, 179)

Ya sea haciendo cosmología racional, ya ciencia natural (Fernández-García, 2015), no decimos, a partir de *La docta ignorancia*, sino teológicamente: todo lenguaje está cifrado por/en Dios, y todo le explica desplegándole, le duplica siendo esa específica esencia contracta que ya estaba actualizada en Dios (Soto-Bruna, 2014; Giraud, 2019). Pero, así como ningún nombre religioso agota Su esencia, así ningún conocimiento particular le refleja absolutamente, y mientras más se investiga más se amplía el campo infinito de la ignorancia: "todas [las cosas] somos mudas. Él es quien habla en todas. Quien nos hizo es el único que sabe qué somos, cómo y para qué [*Muta quidem sumus Omnia, ipse est, qui in ómnibus loquitur. Qui decit nos, solus scit, quid sumus, quomodo et ad quid*]". (II, 180) La disciplina se presenta de nuevo en este nivel epistemológico: nunca ninguna doctrina agotará la manera en que Dios se despliega, ninguna es una imagen exacta de ese fundamento de la realidad. Pero esta disciplina no es punitiva, sino dirigida a la convivencia, al diálogo, a la escucha del otro. Por tanto, la ignorancia invita al baile, al disfrute, a la alegría que sucede al goce de inteligir intelectualmente, del no-saber limítrofe, y el proceso docto deviene una forma de vida, de habitar el cosmos.

Consideraciones finales

Al inicio del artículo situamos a Nicolás en el umbral de la escolástica y del renacimiento, no sólo para posicionarle cronológicamente, sino porque ese lugar indica una especificidad que no todo pensador tiene, a saber, la posibilidad de criticar radicalmente. La presente interpretación pretende demostrar el carácter radical de la crítica de Cusa: la superación de sus límites heredados para señalar algo-más, a saber, la posibilidad de una teología ignorante dichosa que fomenta la armonía interreligiosa, y la plenitud del universo desde la destrucción de la trascendencia medieval. Sin embargo, esta lectura en absoluto tiene la pretensión de invalidar las demás posibles, especialmente la que, reteniendo las premisas cristianas de *La docta ignorancia*, reestablece una jerarquía ontológica, excluye, execrándoles, a las demás religiones y preludia en grandes sentidos a la modernidad. Así, con una lectura literal y lineal encontramos en Cusa a un reformador de algo heredado y a un pionero de la ideologización (Belaval, 1982) que la filosofía llevará a cabo con el surgimiento de la ciencia moderna. Para elaborar *grosso modo* lo anterior señalamos algunos pasajes en donde toda la anterior propuesta se pone en duda.

Recordemos, por ejemplo, la matematización del cosmos ilimitado que Cusa establece en su teleología divina: si seguimos el curso, anticipamos la centralidad del concepto de *infinito* que el renacimiento tratará (Candillac, 1982) y heredará a la modernidad para su factualización espacial con Galileo (Husserl, 1991), según el interés de controlar la naturaleza ya presente en la magia y alquimia (Hankins, 2007). Y desde aquí es sencillo comparar los conflictos del horizonte de Cusa y el escepticismo que, por la diversidad de posiciones renacentistas, dará pie a los proyectos modernos de fundamentación absoluta (Popkin, 2008). Pero aquí interesa más lo que ocurre cuando se introduce a Jesús como figura histórica que permite instanciar la noción de máximo contracto-absoluto del libro III, pues ella, reestableciendo la jerarquía ontológica del cosmos (III, 195) basándose en su ser-intelectual superior al animal (III, 205), anticipa el antropocentrismo moderno (Reinhart, 2009). La jerarquía infravalora al universo y sus particulares (Machetta y Ludueña, 2009), retirándoles su perfección

particular y haciendo que no sean plenos sino en la realización de una teleología. De lo anterior se desprende que, supuesto a Cristo privilegiado, sólo el cristianismo es la religión verdadera, desde lo cual se discrimina "la credulidad de los sarracenos, quienes sostienen que Cristo es máximo y perfectísimo hombre […] y niegan que es Dios", y similarmente "los judíos confiesan con éstos [musulmanes] el Mesías como hombre máximo, perfectísimo e inmortal, al que niegan que sea Dios, impedidos con la misma diabólica ceguera" (III, 229-30)

Como se observa, de la inclusión de esas premisas cristianas dadas a través de la revelación, la propuesta interpretativa presente pierde sustento. Sin embargo, enfatizamos, en espíritu cusano, la ignorancia respecto a una verdad absoluta, y ello abre el camino a dialogar.

Referencias

AA. VV. (2010) *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito,* Intr., trad., y notas de Alberto Bernabé, Alianza Editorial, España.

Aikin, Scott. F.; Aleksander, Jason (2012), "Nicholas of Cusa's *De pace fidei* and the meta-exclusivism of religious pluralism". En *International Journal for Philosophy of religion,* vol 74, num 2, pp. 219-235.

Athanasapoulus, Constantinos (2020), "Introduction" en *Orthodox Mysticism and Asceticism,* ed. Constantinos Athanasopoulos, Cmbridge Scholars Publushing, UK.

Belaval, Yvon (1982), "Prefacio". En Maurice de Candillac, *Historia de la filosofía. Siglo XXI. Volumen 5. La filosofía del renacimiento,* Siglo XXI, México.

Caballero, Daniel (2018), "El papel de la teleología en el discurso eidético de Platón", en *Revista Reflexiones Marginales,* No. 48, s/p.

Calenza, Christopher S. (2007), "The Revival of Platonic Philosophy". En James Hankins, *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy,* Cambridge University Press, UK.

Cassirer, Ernst (2000), *The Individual and the Cosmos,* Trad. Mario Domandi, Dover Publications, New York.

Candillac, Maurice (1982), "Introducción". En Maurice de Candillac, *Historia de la filosofía. Siglo XXI. Volumen 5. La filosofía del renacimiento,* Siglo XXI, México.

Chadwick, Henry (2003), *East and West. The Making of a Rift in the Church. From Apostolic Times until the Council of Florence,* USA.

Copleston, Frederick (1993), *A History of Philosophy. Vol. II. Late Medieval and Renaissance Philosophy,* Doubleday, New York.

Cusa, Nicolás de (1987), *De concordantia catholica o sobre la unión de los católicos,* trad. José María de Alejandro Lueiro, Centro de estudios constitucionales, Madrid.

Cusa, Nicolás de (2003), *Acerca de la Docta ignorancia. Libro I. Lo máximo absoluto,* trad. Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico, Editorial Biblios, Argentina.

Cusa, Nicolás de (2004), *Acerca de la docta ignorancia. Libro II. Lo máximo contracto o universo,* trad. Jorge M. Machetta, Claudia D'Amico y Silvia Manzo, Editorial Biblios, Argentina.

Cusa, Nicolás de (2009), *Acerca de la Docta ignorancia. Libro III. Lo máximo absoluto y a la vez contracto,* trad. Jorge M. Machetta y Ezequiel Ludueña, Editorial Biblos, Argentina.

D'Amico, Claudia (1996), "El Deus Absconditus o acerca del nombre de Dios en Nicolás de Cusa," en *Patrística et Meiaevalia,* XVII, pp. 38-48.

Guzman Miroy, Jovino de (2009), *Tracing Nicholas of Cusa's Early Development. The relationship between* De Concordia catholica *and* De docta ignorantia, Éditions Peeters, Leuven.

Dussel, Enrique (2012), *Filosofía de la liberación,* FCE, México.

Fernández-García, María Socorro (2015), "El deseo intelectual como constitutivo formal de la mente en Nicolás de Cusa"*,* en *Quaestio*, 15, pp. 783-793

Giraud, Vincent (2019), *L'ordre de la création. D'Augustin à Nicolas de Cues*, PUF, Paris.

Gonzáles Ríos, José (2012), "Los grados de conocimiento hacia la visión mística en el pensamiento de Nicolás de Cusa (1401-1464*)",* en *Mirabilia* 14, pp. 184-205

Hankins, James (2007), "Introduction", en James Hankins (ed), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy,* Cambridge University Press, UK.

Hopkins, Jasper (1978), *A concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa,* University of Minnesota Press, USA.

Hopkins, Jasper (2002), "Nicholas of Cusa (1401-1464): First Modern Philosopher?", en Peter A. French y Howard Wettstein, *Renaissance and early modern Philosophy,* en Midwest Studies in Philosophy, XXVI, pp. 13-29

Husserl, Edmund (1991), "La crisis de la humanidad europea y la filosofía", en Edmund Husserl*, La crisis de las ciencias europeas*, trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas. España, Crítica.

Lohr, Charles (2008), "Metaphysics", en Charles B. Schmitt (ed), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy,* Cambridge University Press, New York, 2007

Lueiro, José María de Alejandro (1987), "Introducción" en Nicolás de Cusa, *De concordantia catholica o sobre la unión de los católicos,* trad. José María de Alejandro Lueiro, Centro de estudios constitucionales, Madrid.

Machetta, Jorge M., D'Amico, Claudia (2003a), "Introducción"*,* en Nicolás de Cusa, *Acerca de la Docta ignorancia. Libro I. Lo máximo absoluto,* trad. Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico, Editorial Biblios, Argentina.

Machetta, Jorge M., D'Amico, Claudia (2003b), "Notas complementarias a libro I"*,* en Nicolás de Cusa, *Acerca de la Docta ignorancia. Libro I. Lo máximo absoluto,* trad. Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico, Editorial Biblios, Argentina.

Machetta, Jorge M. D'Amico, Claudia. Manzo, Silvia (2004), "Notas complementarias a libro II", en Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia. Libro II. Lo máximo contracto o universo,* trad. Jorge M. Machetta, Claudia D'Amico y Silvia Manzo, Editorial Biblios, Argentina.

Machetta, Jorge. M. Ludueña, Ezequiel (2009), "Notas complementarias a libro III", en *Acerca de la Docta ignorancia. Libro III. Lo máximo absoluto y a la vez contracto,* trad. Jorge M. Machetta y Ezequiel Ludueña, Editorial Biblos, Argentina.

McDermott, Peter L. (1998), "Nicholas of Cusa: Continuity and Conciliation at the Council of Basel", en *Church History: Studies in Christianity and Culture,* vol. 67, Issue 02, pp. 254-273.

Milios, John. (2018), *The Origins of Capitalism as a social System,* Routledge, Great Britain.

Miethke, Jürgen. (1993). *Las ideas políticas de la Edad Media,* trad. Francisco Bertelloni, Editorial Biblios, Argentina.

Moran, Dermot (2007), "Nicholas of Cusa and modern philosophy", en James Hankins (ed), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy,* Cambridge University Press, UK.

Murawski, Roman (2019), "Mathematics and Theology in the Thought of Nicholas of Cusa", en *Logica Universalis*, Num. 4, pp. 477-485.

Persson, Karl Gunnar (2014), "Markets and coercion in medieval Europe", en Larry Nreal y Jeffrey Williamson (eds), *The Cambridge History of Capitalism. Vol. 1. The Rise of Capitalism from ancient Origins to 1949,* Cambridge University Press, UK.

Popkin, Richard (2008), "Theories of Knowledge", en Charles B. Schmitt (ed), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy,* Cambridge University Press, New York.

Reinhart, Klaus (2009), "Introducción a la cristología cusana", en Nicolás de Cusa, *Acerca de la Docta ignorancia. Libro III. Lo máximo absoluto y a la vez contracto,* trad. Jorge M. Machetta y Ezequiel Ludueña, Editorial Biblos, Argentina.

Russel, Norman (2019), *Gregory Palamas and the Making of Palamism in the Modern Age*, Oxford University Press, USA.

Soto-Bruna, María Jesús (2014), "La manifestación del lógos en la visión divina: Nicolás de Cusa y Eriúgena", en *Cauriensia*, vol IX, pp. 131-154

Vasoli, Cesare (2008), "The Renaissance Concept of Philosophy", en Charles B. Schmitt (ed), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy,* Cambridge University Press, New York.

Wallace, William A. (2008), "Traditional Natural Philosophy", en Charles B. Schmitt (ed), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy,* Cambridge University Press, New York.

Watanabe, Morimichi (2014), "Cusanus, Islam, and religious Tolerance", en Ian Levy, Rita George-Tvrtkovic, Donald F. Duclow, *Nicholas of Cusa and Islam. Polemic and Dialogue in the Late Middle Ages,* Koninklijke Brill, Netherlands.

La teoría de las Ideas. Una exposición esquemática de la filosofía de Albert Lautman

José Pedro Arriaga Arroyo
Universidad de Guanajuato
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
jp.arriaga@ugto.mx

Resumen: El presente artículo expone la filosofía de Albert Lautman (1908-1944) señalando sus puntos de vista centrales, explicándolos brevemente, y mostrando cómo estos se relacionan entre sí en un todo. Esta exposición es distinta de las que se encuentran en la literatura dedicada al autor por su afán de sistematicidad. El objetivo es ofrecer una presentación lo más clara posible de la filosofía lautmaniana para introducir en ella a quien aún no la conozca y para clarificarla un poco más a quien ya le es familiar.

Palabras clave: Zalamea, física, matemática, ontología, fenomenología.

Recibido: mayo 18, 2021. **Revisado**: octubre 1, 2021. **Aceptado**: noviembre 17, 2021.

ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

The theory of Ideas. A schematic exposition of Albert Lautman's philosophy

José Pedro Arriaga Arroyo
Universidad de Guanajuato
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
jp.arriaga@ugto.mx

Abstract: This article presents the philosophy of Albert Lautman (1908-1944), singling out and explaining its main insights, and showing how they relate to each other as a whole. The exposition of Lautman's work aims to be systematic and thus differ from others found in the literature. The objective is to provide the clearest possible presentation of lautmanian philosophy, in order to serve as an introduction to those who are not acquainted with it, and to clarify it further to those who already are.

Keywords: Zalamea, physics, mathematics, ontology, phenomenology.

Received: May 18, 2021. **Reviewed**: October 1, 2021. **Accepted**: November 17, 2021.

Devenires. Year xxiii, No. 45 (January-June 2022): 41-63
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

Introducción

La filosofía de Albert Lautman (1908-1944) aún no es lo suficientemente conocida en los ámbitos de la filosofía de la ciencia y de las matemáticas que fue en los que se desenvolvió. Para mostrarlo basta constatar su ausencia en las principales compilaciones dedicadas a la filosofía de las matemáticas, como la de Paul Benacerraf y Hilary Putnam (1998), la de Dale Jacquette (2002) o la de Stewart Shapiro (2005); así como percatarse de que no hay un solo artículo dedicado a Lautman en la revista especializada *Philosophia mathematica*.[1] En el caso de la filosofía de la ciencia, aunque es un campo más amplio, cabe decir que Lautman, junto con otros autores de la tradición francesa, como Gaston Bachelard o Georges Canguilhem, ha sido ampliamente desplazado por los grandes nombres de la rama como Karl Popper, Imre Lakatos, Paul Feyerabend, Thomas Kuhn, o Bas Van Fraassen. Pero, más aún, incluso dentro de la misma tradición francesa de la filosofía de la ciencia y de la matemática, como lo escribe su hijo Jaques Lautman (2006: 9-10), la filosofía lautmaniana ha ocupado un lugar secundario al ser percibida en general, y erróneamente, como la sombra o epígono del pensamiento del más conocido Jean Cavaillès.

En parte, esta situación se explica por lo breve e incipiente del pensamiento de Lautman debido a su temprana muerte, aunque también es un factor el acceso difícil que su obra posee para el filósofo debido a que en ella se tratan ejemplos matemáticos y físicos un tanto avanzados. No obstante, varios son los autores que han podido ver la riqueza, profundidad y relevancia contemporánea que tiene la visión lautmaniana y, así, la han tratado, adoptado e incluso desarrollado en algún sentido alejándose de las corrientes principales de la filosofía de la ciencia y las matemáticas. Un caso conspicuo es el de Fernando Zalamea quien,

[1] Según una revisión en el sitio oficial de la revista realizada en abril del 2021.

además de traducir la obra de Lautman al español, entregando la edición más completa en cualquier idioma (Lautman, 2011), ha avanzado reflexiones filosóficas sobre la matemática y otros temas en las que las concepciones lautmanianas son pieza clave.[2] Algunos otros autores que han entregado reflexiones importantes en torno a la filosofía de Lautman son Jean Petitot (1987), Charles Alunni (2005), Emmanuel Barot (2003, 2009), Jean-Michel Salanskis (2008), David Corfield (2010), Pierre Cassou-Noguès (2010), entre otros.

Ahora bien, para poder captar esa relevancia apreciada por otros, o para ponerla en duda, es necesario primero conocer la filosofía lautmaniana en sí misma, al menos, en sus puntos de vista más significativos. Considerando que en cuanto a presentaciones de la filosofía de Lautman se refiere se cuenta casi exclusivamente con el artículo de Jean Petitot (1987), el libro de Emmanuel Barot (2009), y con un par de textos de Fernando Zalamea (1994, 2011), deseo contribuir aquí con una presentación más que ayude a acercar el pensamiento lautmaniano a quien aún no lo conozca y a clarificarlo para aquellos a quienes ya le es familiar. Sin embargo, no me limito aquí a resumir o sintetizar lo hecho por otros, pues, apoyándome en un trabajo anterior (Arriaga, 2018), procedo de una manera que aún no se había intentado. El enfoque aquí tomado consiste en ir presentando los elementos básicos de la filosofía lautmaniana, es decir, las decisiones o puntos de vista centrales que conforman su pensamiento, e irlos relacionando unos con otros a medida que se avanza, de tal suerte que el resultado final sea una sistematización esquemática de su pensamiento. Ahora bien, en los puntos que pudieran resultar más oscuros doy una explicación que considero suficiente para comprender el sentido general de lo ahí expresado, pero no creo que esta sea una explicación completa o definitiva. Esto se debe a que me he ocupado aquí más de la comprensión de los puntos de vista lautmanianos que del seguimiento a profundidad de sus consecuencias. Lo mismo se

[2] Como ejemplos se puede citar su *Seminario Continuo de Filosofía de las matemáticas. Epistemología e Historia de las matemáticas* en la Universidad Nacional de Colombia (2012-2018) (Cfr. Pérez, 2019), su excelentísimo ensayo *Filosofía sintética de las matemáticas contemporáneas* (Zalamea, 2009), así como artículos e incluso ensayos en los que la impronta lautmaniana es patente (Zalamea, 1994, 2006a, 2008, 2013).

puede decir de sus referentes filosóficos que, en general, están excluidos de la exposición, salvo las excepciones de Leon Brunschvicg, David Hilbert y Martin Heidegger que son referentes que tocan puntos cruciales del pensamiento lautmaniano. No obstante, considero que el esquema final aquí presentado representa con alta fidelidad la filosofía de Lautman y no veo mucho más que se le pueda agregar a título de esquema. Si alguien quisiera contribuir a esta exposición, las observaciones son bienvenidas y harían que este texto cumpliera con creces su objetivo.

1. El *tauma* y el objetivo de la filosofía

Comencemos con lo más fundamental: el objetivo de la filosofía lautmaniana. Este primer punto dará la base para desarrollar el resto de la exposición. Pues bien, para Lautman, el problema central de la filosofía de la ciencia es el de la aplicación de la matemática a la realidad y, en particular, *el problema de la aplicación de la matemática en la física* (PAF). Así, escribe: "El problema capital de la filosofía de la ciencia es, sin duda alguna, aquel de las relaciones entre la teoría matemática y la experiencia física" (Lautman, 2011: 441). En otro lugar, y contra la idea de que el estudio formal del lenguaje científico debe ser el único objetivo de la filosofía de la ciencia, replica: "Esa es una tesis difícil de aceptar para los filósofos que consideran como su tarea esencial establecer una teoría coherente entre la lógica y lo real. Hay un real físico, y el milagro a explicarse consiste en que se requieren las teorías matemáticas más desarrolladas para interpretarlo" (Lautman, 2011: 77). Cuando se refiere aquí a esos "filósofos que consideran como su tarea esencial establecer una teoría coherente entre la lógica y lo real", sin duda, se refiere a él mismo.

El PAF tiene un lugar preeminente en la filosofía de Lautman ya que él considera que ahí se plantea la pregunta central que llama la atención del filósofo sobre la matemática: "El filósofo no es, en efecto, matemático por naturaleza. Si el rigor lógico-matemático puede seducirle [es] porque ilumina excelentemente el enlace de las reglas y sus dominios"

(Lautman, 2011: 77). Para Lautman, entonces, no es el rigor matemático por sí mismo el que despierta el interés del filósofo en la matemática, sino la relación que ésta entabla con un campo o dominio que, tras su matematización, aparece como un dominio del cual se conocen sus reglas esenciales y que, por lo tanto, lo podemos tener por comprendido o conocido. Por esto, a esta comprensión o conocimiento de lo real por lo matemático es a lo que se puede denominar el *tauma filosófico-matemático* lautmaniano, pues este es el hecho que causa la sorpresa (*tauma*) que impulsa al filósofo a sus indagaciones sobre la ciencia y, en particular, sobre las relaciones entre la realidad física y la matemática. Finalmente, cabe señalar que este *tauma* rebasa el campo de la filosofía de la ciencia y toma un sentido epistemológico general, y quizá incluso existencial, pues en el PAF se plantea una cuestión fundamental dado que el acuerdo entre la realidad y la matemática, para Lautman, no es nada menos que "la prueba de la inteligibilidad del universo" (Lautman, 2011: 80). Por esto, resolver el PAF implicaría comprender en buena medida la manera en que el universo aparece como comprensible o cognoscible.

2. La hipótesis física

Para afrontar el PAF, Lautman plantea lo que llamaré aquí su *hipótesis física* (HF). Ésta afirma que las teorías y leyes de la física "no son más que una representación concreta de nociones definibles únicamente en el seno de una teoría matemática" (Lautman, 2011: 441). Para explicar lo enunciado en la HF es necesario, primero, detenernos un poco en la terminología. El concepto de "noción" que figura en la HF, junto con el concepto de "idea", y de "dialéctica", son centrales en toda la filosofía lautmaniana. Sobre estos conceptos Lautman escribe: "Llamo *nociones* a nociones [sic] como el todo, la parte, el continente, el contenido, la estructura […], la existencia, etc. Llamo *idea* al problema de establecer relaciones entre las nociones así definidas" (2011: 453-454); y "la Dialéctica, en sí misma, es problemática pura, antitética fundamental,

relativa a pares de nociones que parecen oponerse a primera vista, pero a propósito de las que se plantea, no obstante, una síntesis o una conciliación posible" (2011: 380). Para diferenciar el sentido en que Lautman usa los conceptos de "noción", "idea" y "dialéctica" escribiré, desde ahora, "Noción", "Idea" y "Dialéctica" respectivamente como él lo hace en algunos de sus textos. Haré lo mismo al referirme a alguna noción en particular; así, por ejemplo, la Noción "todo", la escribiré "Todo". No aplicaré esta regla a las citas.

Ahora bien, por una parte, es claro en las definiciones antes dadas que el concepto de Idea es prácticamente el mismo que el de Dialéctica, ambos refieren al problema de las relaciones, conciliación o síntesis de las Nociones, por lo cual se pueden usar e interpretar de la misma forma. Yo usaré en lo que sigue preferentemente el término Idea. Por otra parte, también es evidente que la definición ostensiva que da Lautman de las Nociones no es suficiente y esto oscurece también el sentido del concepto de Idea. Desde ahora tengo que decir que no daré en este artículo una definición teórica completamente satisfactoria de estos conceptos, pues *su comprensión cabal constituye uno de los problemas centrales de la filosofía lautmaniana* como se podrá apreciar con el resto de la exposición. Por lo pronto basta que entendamos por "Nociones" ciertas propiedades generales que pueden aparecer en diversos fenómenos físicos que tienen varias formas de ser definidas matemáticamente. De este modo, por ejemplo, en el texto *Simetría y disimetría en matemáticas y en física*, Lautman (2011: 385-403) trata, precisamente, a la Simetría y a la Disimetría como Nociones que caracterizan ciertas propiedades generales pero esenciales de fenómenos físicos como el espín del electrón, la relación entre gravedad y electromagnetismo, y algunos hechos estudiados por la mecánica ondulatoria. El punto crucial aquí reside en que esas Nociones encuentran su síntesis adecuada en las matemáticas, y así, el que estos fenómenos tengan "Una participación común en una misma estructura dialéctica pondría así en evidencia una analogía entre las estructuras del mundo sensible y la estructura de las matemáticas, y permitiría entender mejor cómo esas dos realidades concuerdan entre sí" (Lautman, 2011: 390). En breve, lo que Lautman propone en la HF es que la aplicación de las matemáticas

a la física es posible porque aquellas resuelven la Idea de ciertas Nociones que se encuentran en los fenómenos físicos. Se puede representar la HF, entonces, de la siguiente manera:

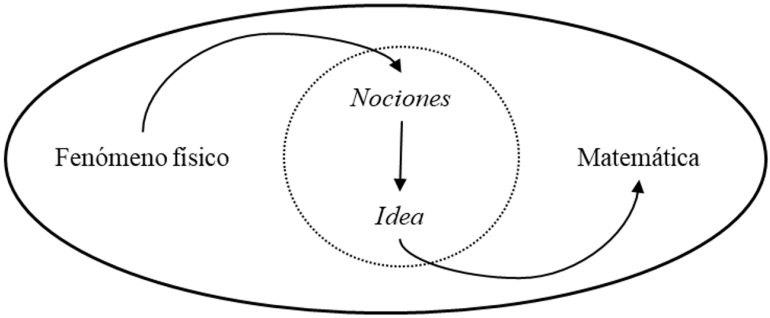


Figura 1. Esquema de la HF

Así presentada, se pueden percibir claramente dos relaciones relevantes en la HF: una que va del fenómeno físico a las Nociones y su Idea, y otra que va de éstas hacia la matemática. Entonces, una pieza clave para entender mejor la HF es aclarar cómo se relacionan el fenómeno físico y las Nociones. Este punto en particular no se explora en la obra de Lautman y, por lo tanto, queda como supuesto en los ejemplos que hay a lo largo de su obra, en particular, en el texto ya mencionado, *Simetría y disimetría en matemáticas y en física*, pero también en *El problema del tiempo*, que son los dos textos que Lautman dedica a la filosofía de la física. Lo que de ahí se puede extraer, resumiendo, es lo que ya se había afirmado antes, a saber, que las Nociones son conceptos que capturan ciertas propiedades esenciales de los fenómenos físicos que se buscan conocer. Queda pues esta relación como un hueco a llenar en el pensamiento lautmaniano. Sin embargo, en lo que toca a la relación entre las Nociones y su Idea con las matemáticas, ésta será la que ocupe más profundamente al filosofar de Lautman.

3. La hipótesis ontológica de la matemática

Hablar de la relación entre las Nociones, su Idea y la matemática nos lleva al corazón de la filosofía de Lautman: su filosofía de la matemática; y más específicamente a su tema central: la ontología de la matemática. Esto, porque, precisamente, la ontología de la matemática lautmaniana se resuelve en la relación que hay entre matemáticas, por un lado, y Nociones e Ideas por otro. Llamaré aquí a esta concepción suya la *hipótesis ontológica* (HO). Así pues, la HO afirma que *la realidad inherente de la matemática viene de que en su movimiento ella esquematiza la síntesis de ciertas Ideas*.[3] Para comenzar a explicar lo dicho en la HO hay que introducir los dos puntos de vista filosófico-matemáticos que Lautman busca entrelazar para estudiar la realidad matemática.

El primer punto de vista lo denomino *visión dinámica* de la matemática debido a que, desde esta óptica, la realidad matemática se comprende como el resultado del choque entre la actividad creadora del matemático y una cierta materia que se le resiste. Según esta visión, "Las matemáticas se han constituido como la física: los hechos a explicar fueron, todo a lo largo de la historia, paradojas que el progreso de la reflexión tornó inteligibles, gracias a una constante renovación de sentido de las nociones esenciales" (Lautman, 2011: 135). Esta visión la retoma Lautman de su maestro Leon Brunschvicg quien, en *Las etapas de la filosofía matemática* (Brunschvicg, 1945), desarrolla una visión filosófica de la matemática decididamente antifundacionalista debido a que mantiene un antirreduccionismo radical. Esto quiere decir que, para Brunschvicg (*Cfr*. Lautman, 2011: 136), una búsqueda de fundamentos matemáticos últimos, sean estos lógicos (logicismo, formalismo), epistemológicos (subjetividad trascendental kantiana o intuición brouweriana), o de cualquier otra índole, resultará infructuosa, pues para él, la matemática es una expresión de un espíritu humano absolutamente libre y, por lo tanto, no está constreñido por ningún marco fundacional. Así, la matemática sólo puede entenderse siguiendo su evolución real, atendiendo a su desarrollo efectivo,

[3] Los pasajes más destacados donde Lautman (2011) plantea la HO son: pp. 125, 126, 128-129, 261, 265, 267, 270, 334, 353, 377, 402.

es decir, estudiando su despliegue histórico concreto. Atendiendo a esta evolución histórica, el filósofo podrá percibir las múltiples formas en las que la matemática ha conseguido superar sus paradojas o, para decirlo con Bachelard, sus obstáculos epistemológicos. El punto central de esta visión, entonces, es que la matemática se constituye dinámicamente en un esfuerzo por la búsqueda de un mayor y mejor conocimiento objetivo que se obtiene al superar ciertas problemáticas que se le presentan.

El segundo punto de vista lo llamo, con Lautman (2011: 136), y en cierta concordancia con el léxico contemporáneo de la filosofía de las matemáticas: *visión estructural*. Este punto de vista tiene su mayor antecedente en David Hilbert, el mayor referente matemático en la obra lautmaniana (*Cfr*. Zalamea, 2011: 26). No obstante, es necesario remarcar aquí que Lautman no está interesado en el programa de fundamentación formalista, pues lo que le interesa del formalismo son las consecuencias de la axiomatización con que éste reorganizó la matemática como se verá a continuación.

Así pues, la HO surge, y sólo se puede entender, en la conjunción de estos dos puntos de vista, pues ella se postula conjuntamente a una estratificación integral de la realidad matemática que obedece a la fusión de ambas visiones:

> Se puede definir la naturaleza de la realidad matemática desde cuatro puntos de vista diferentes: lo real consiste, ya sea en los hechos matemáticos, ya sea en los seres matemáticos, ya sea en las teorías, ya sea en las Ideas que dominan a esas teorías. Lejos de oponerse, esas cuatro concepciones se integran naturalmente unas con otras: los hechos consisten en el descubrimiento de seres nuevos, esos seres se organizan en teorías y el movimiento de esas teorías encarna el esquema de los enlaces de ciertas Ideas. (Lautman, 2011: 26)

Un ejemplo simple para entender esta estratificación es el siguiente:

1. Un *hecho* sería el de determinar que hay ciertos números p mayores de 1 para los cuales sus únicos factores son p y 1.
2. Ese hecho da paso al surgimiento de *objetos* matemáticos llamados números primos.

3. Los objetos llamados números primos se organizan bajo los *axiomas* de los números enteros que son la base de la teoría de números.
4. Un "movimiento" básico de esa teoría es la demostración del teorema fundamental de la aritmética, según el cual, todo entero positivo *n* diferente de 1, puede ser expresado sólo de una manera única como producto de números primos salvo el orden de los factores. En ese movimiento la inteligencia matemática aprehende y encarna la Idea de las Nociones Todo y Parte pues los números primos aparecen como la Parte elemental que puede reconstruir el Todo de los enteros positivos y, dada la existencia necesaria de los inversos de la suma, les es también posible reconstruir el Todo de los enteros en general.

Los primeros tres niveles de la realidad matemática se encuentran directamente en la visión estructural pues, desde ella, en efecto, los hechos y objetos de una teoría están virtualmente configurados en la base axiomática que le corresponde, pues "El objeto estudiado no es el conjunto de las proposiciones derivadas de los axiomas, sino un conjunto de seres organizados, estructurados, completos, como con una anatomía y una fisiología propias" (Lautman, 2011: 79). Por esto, la pregunta por la naturaleza de los objetos matemáticos se resuelve al nivel de la axiomática que los define tal como lo propondría Hilbert (1993: 17-22) para diversas teorías matemáticas como la teoría de números. Un conjunto, un número, una variedad, y cualquier otro objeto matemático es aquello que sus axiomas dictan y, por lo tanto, la pregunta filosófica por el ser de los objetos matemáticos se resuelve, en realidad, de manera técnica por la vía de su determinación axiomática. Los axiomas de una teoría son, pues, para Lautman (2011: 79), una síntesis de condiciones necesarias para un dominio de objetos y no, como la axiomática griega, unas ciertas nociones primeras generales evidentes por sí mismas. Más aún, Lautman (2011: 137) ve que estas bases axiomáticas se integran entre ellas haciendo posible pensar a la matemática como un cuerpo unitario cada vez más rico: "Hilbert substituye el método de las definiciones axiomáticas con el de las definiciones genéticas y, lejos de querer reconstruir el conjunto de las matemáticas a partir de la lógica, introduce, al contrario, pasando de

la lógica a la aritmética y de la aritmética al análisis, nuevas variables y nuevos axiomas que amplían cada vez el dominio de las consecuencias".[4]

En lo que toca al cuarto nivel, este surge de la unión de la visión estructural con la dinámica. La parte que se retoma de la concepción estructural es la de la necesidad de establecer ciertas condiciones adecuadas para las bases axiomáticas. En el formalismo hilbertiano esto supone una nueva exploración metamatemática que tenga a los axiomas mismos como objetos de estudio; este es el tema de la afamada *Beweistheorie* o teoría de la prueba. La idea central de Hilbert era que había que demostrar que las bases axiomáticas cumplían con las propiedades de completitud (los axiomas aseguran la derivabilidad de todas las verdades de la teoría) y consistencia (los axiomas no pueden implicar contradicciones) y, si lo hacían, se podría entonces tener a esa axiomática y sus objetos como verdaderos y existentes. Pero, como se dijo antes, Lautman no está interesado en esta perspectiva fundacionalista, sino más bien, en el hecho mismo de que hay algo más allá de los axiomas que define su realidad. Con base en esta concepción, Lautman (2011: 139) considera

> posible pensar en otras nociones lógicas, susceptibles de ser también entrelazadas en el seno de una teoría matemática y tales que, […] puedan comportar una infinidad de gradaciones. Resultados parciales, aproximaciones detenidas a mitad de camino, ensayos que parecen aún tanteos se organizan bajo la unidad de un mismo tema y dejan vislumbrar en su movimiento un enlace que se dibuja entre ciertas ideas abstractas, que proponemos llamar dialécticas.

Un ejemplo de que estas otras "nociones lógicas" o Nociones e Ideas se desarrollan orgánicamente en la matemática formalista-estructural se encuentra en el texto *Acerca del infinito* de Hilbert (1993: 121). Ahí, él escribe:

> El infinito no tiene ningún tipo de realidad, no existe en la naturaleza ni es aceptable como fundamento de nuestro pensamiento intelectivo. Es decir, en relación con el infinito se da una armónica relación entre el ser y el pensar.

[4] Este importante tema de la unidad de las matemáticas lo trata en su *Ensayo sobre la unidad de las ciencias matemáticas en su desarrollo actual* (Lautman, 2011: 277-329).

> En abierta oposición a los intentos de Frege y Dedekind, podemos concluir que *existen ciertas representaciones e ideas intuitivas que resultan imprescindibles como condición de posibilidad de todo conocimiento científico: la lógica no basta*. *Las operaciones con el infinito necesitan para ser seguras de una base finita.*
>
> *El papel que resta al infinito es el de una idea*, *según la concepción kantiana de ésta, como un concepto de la razón que supera toda experiencia y por medio del cual se complementa lo concreto en el sentido de una totalidad*. Pero a la vez, el infinito es una idea en la que podemos confiar sin reservas en el marco de la teoría que acabo de delinear. (El énfasis es mío)

Dejando de lado la referencia a Kant, que nos llevaría demasiado lejos y, por lo tanto, será mejor aclarar en otro lugar, lo que se puede decir a partir de esta cita es que el infinito se puede entender como una Idea en el sentido lautmaniano, pues ella se encarna en diversas estructuras axiomáticas dándole realidad a los axiomas que le dan cuerpo, existencia a los objetos así definidos, y un sentido preciso a los hechos ahí integrados.

Por su parte, la visión dinámica complementa este cuadro al mostrar que la síntesis de hechos, objetos, teorías e Ideas sólo se puede realizar y comprender en la actividad del matemático pues Lautman (2011: 81) considera que "Es imposible hablar de lo real independientemente de los modos de pensamiento con los cuales se deja aprehender". Es por esto por lo que las Ideas sólo se encarnan en el *movimiento* de las teorías, que no es otra cosa que la acción de la inteligencia matemática que se sitúa entre lo psicológico y lo lógico, y por medio de la cual se puede establecer la objetividad y realidad de la matemática: "Entre la psicología del matemático y la deducción lógica, debe haber sitio, entonces, para una caracterización intrínseca de lo real. Este debe participar a la vez del movimiento de la inteligencia y del rigor lógico, sin confundirse con uno ni otro, y será nuestra labor intentar esa síntesis". (Lautman, 2011: 136).

Por poner un ejemplo sencillo de la HO se puede considerar la demostración de la existencia única del conjunto vacío en la teoría de conjuntos Zermelo-Fraenkel. En esta teoría se tiene el axioma de especificación por el que es posible determinar la existencia del conjunto vacío, ya que éste afirma que, dado un conjunto A y una propiedad adecuada *P*, existe el subconjunto de B de A tal que sus elementos son aquellos

que poseen la propiedad *P*. Así, por ejemplo, si tomamos el conjunto de todas las vocales y luego consideramos la propiedad "vocales que para ser pronunciadas se deben juntar los labios", obtenemos como conjunto un subconjunto de las vocales que está vacío, pues ninguna de ellas cumple la propiedad. Ahora bien, es posible definir el conjunto vacío de otras maneras, por ejemplo, si ahora se considera el subconjunto de las vocales cuyos elementos cumplen la propiedad "vocales que para ser pronunciadas se deben juntar los dientes". Aquí, otra vez, nos encontramos con una propiedad que da paso a definir el conjunto vacío, pues ningún elemento de las vocales la cumple. Se puede ahora plantear la cuestión de si los dos conjuntos vacíos así obtenidos son diferentes o el mismo. Para contestar a esta pregunta se asume que ambos conjuntos son diferentes y se considera el axioma de extensionalidad, según el cual, un conjunto sólo es diferente de otro si y sólo si alguno de los dos contiene un elemento que no tenga el otro. Por este axioma, y considerando que aquí se trata de conjuntos vacíos, no es posible que uno tenga un elemento que el otro no, pues entonces uno de los dos tendría que dejar de ser vacío para ser diferente del otro. Se deduce así que la asunción de la diferencia entre conjuntos vacíos debe ser falsa.

Desde una lectura lautmaniana, esta pequeña demostración es una síntesis de las Nociones de Esencia y Existencia pues, para él, "El paso de la esencia a la existencia se debe […] a que la estructura o esencia del sistema de axiomas es apta para dar origen a las interpretaciones del sistema" (Lautman, 2011: 127), y entonces, el conjunto vacío único (que se puede simbolizar $\exists!\emptyset$) es una "interpretación necesaria" de los axiomas de Zermelo-Fraenkel. Este ejemplo se puede especificar en la Figura 2 y generalizar para toda la HO en la Figura 3.

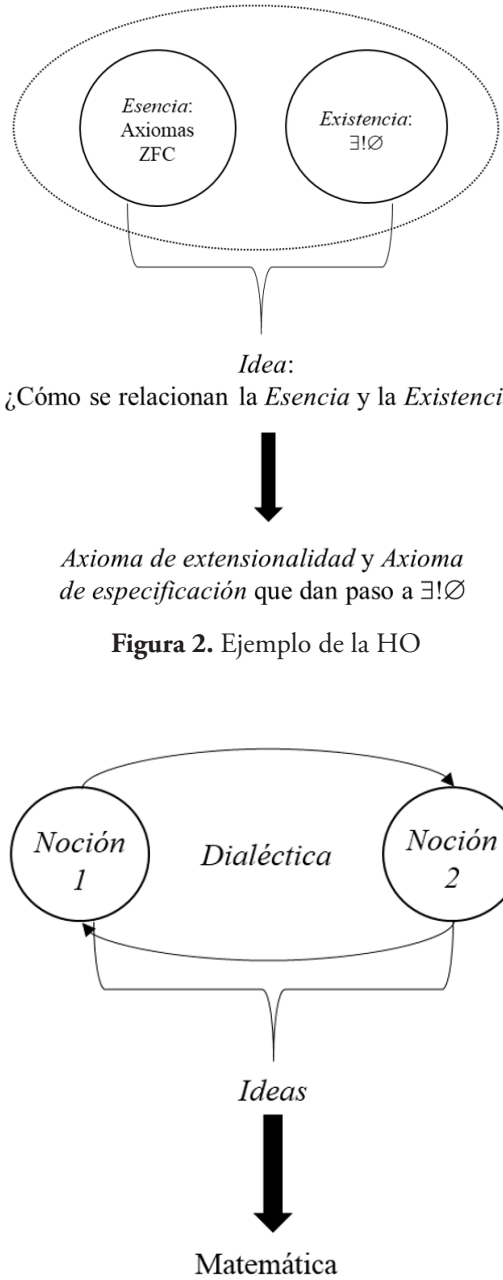


Figura 2. Ejemplo de la HO

Figura 3. Esquema general de la HO

4. La Teoría de las Ideas (TI)

Si el PAF es el problema cardinal de la filosofía lautmaniana, y este se pretende abordar desde la HF y, a su vez, la HF supone la HO porque en ella se muestra cómo la matemática puede expresar o encarnar esas Nociones e Ideas que, en principio, se encuentran en los fenómenos físicos, resulta que la HO es una concepción fundamental de la filosofía de Lautman, y como tal, a partir de ella se puede ordenar y estructurar el programa filosófico lautmaniano como el mismo autor lo propone:

> Se ve, así, cuál debe ser la tarea de la Filosofía matemática, e incluso de la Filosofía de las ciencias en general. Debe edificarse la *teoría de las Ideas*, y ello exige tres tipos de investigaciones. *Primero*, aquellas que corresponden a lo que Husserl llama la eidética descriptiva, es decir, la descripción de esas estructuras ideales, encarnadas en las Matemáticas, cuya riqueza es inagotable. El espectáculo de cada una de esas estructuras, cada vez, es más que un nuevo ejemplo aportado para apoyar una misma tesis, ya que no debe excluirse que sea posible, y es esta la *segunda* tarea asignada a la Filosofía matemática, establecer una jerarquía de las Ideas y una teoría de la génesis de las Ideas, unas a partir de otras, como lo había previsto Platón. Finalmente, y esta es la *tercera* tarea anunciada, queda por rehacer el Timeo, es decir, mostrar, en el seno de las Ideas mismas, las razones de su aplicación al Universo sensible. (Lautman 2011: 382. El énfasis es mío).

Aclarando un poco la cita, la TI se puede ver como un programa que consta de tres tareas (Tabla 1), de las cuales, la primera puede ser vista como un cierto sostenimiento o fundamentación de la HO pues, aunque estas primeras investigaciones se pretenden hacer más que para sólo aportar casos que apoyaran una misma tesis, esto no significa que no pueda, e incluso que deba, operar también en ese mismo sentido. Así, los diversos ejemplos de resolución de Nociones e Ideas en ciertos fragmentos de teorías matemáticas que están consignados en la obra de Lautman serían algo así como evidencias casuísticas para sostener la HO. Cabe mencionar en este punto que, entendiendo que esta primera tarea consiste en explicitar las Nociones e Ideas encarnadas en ciertas teorías matemáticas, el que esto corresponda "a lo que Husserl llama

eidética descriptiva" es bastante cuestionable, pues en la fenomenología husserliana la descripción eidética suele referirse a la búsqueda de esencias, o *eidos*, entendidas como características o rasgos invariantes de las vivencias puras del yo trascendental (Cfr. Bernet *et al*., 1993: 77-81). No obstante, considero que la relación de Lautman con la fenomenología puede ser explorada más ampliamente con resultados menos negativos y espero poder ocuparme de esto en otro momento, sobre todo porque, como se verá, en esta relación se juega una cuestión fundamental de la filosofía lautmaniana. Por su parte, sobre la segunda tarea, y dejando de lado la referencia a Platón, por la misma razón que se dejó de lado la referencia a Kant, no hay más pistas en la obra de Lautman que la enunciación recién citada, y así, queda también la interrogante de cómo o en qué sentido se debería establecer esa jerarquía y génesis de Ideas. Finalmente, la tercera forma de investigación corresponde, en lo general, a sostener y desarrollar la HF para resolver el PAF y, como ya se había mencionado anteriormente, Lautman dedicó dos textos a esta tarea: *Simetría y disimetría en matemáticas y en física* y *El problema del tiempo*, de los cuales ya hemos expresado la idea central.

Teoría de las Ideas
Primera tarea Descripciones de estructuras ideales encarnadas en la matemática
Segunda tarea Establecer una jerarquía y génesis de las estructuras ideales (Ideas)
Tercera tarea Mostrar en el seno de las Ideas su aplicación al universo sensible

Tabla 1. Las tres tareas de la TI

5. El problema de la génesis de la matemática a partir de las Ideas

Como última pieza de esta presentación esquemática de los puntos de vista clave de la filosofía de Lautman, quisiera ahora referirme a lo que considero su problema central: la definición precisa de lo que es una Idea. Este problema ya lo trata Lautman en su obra pero a él se le presenta en términos de una relación de génesis que se puede expresar en la pregunta "¿Cómo surgen las matemáticas a partir de las Ideas?". La respuesta a esta pregunta es importante porque, según se vio en el apartado anterior, la HO es la piedra de toque del proyecto lautmaniano de la TI, y entonces, sólo en la medida en que ésta quede establecida adecuadamente el resto de las indagaciones tendrán coherencia y solidez. El asunto es que Lautman percibe la relación entre matemáticas y Nociones e Ideas en un doble sentido. Por una parte, se pueden tomar las teorías matemáticas como algo dado, y entonces, esforzarse por extraer las Ideas ahí encarnadas; pero, por otra parte, hay que preguntarse cómo es que, dadas una ciertas Ideas, el estudio o análisis de estas pueden dar paso a las teorías matemáticas que las sintetizan o expresan. Así pues, la pregunta surge de manera orgánica al plantear la HO como lo hace Lautman (2011: 454) a en su *Carta a Maurice Fréchet*:

> en la medida en que una teoría matemática aporta una respuesta a un problema dialéctico definible pero no resoluble independientemente de las matemáticas, es así como la teoría me parece participar en la Idea, en el sentido de Platón, en la misma situación de la Respuesta con respecto a la Pregunta, o de la Existencia con respecto a la Esencia. Aunque, históricamente o psicológicamente, la existencia de la respuesta es la que sugiere la Idea de la pregunta (la existencia de las teorías matemáticas permite liberar así el problema dialéctico al que responden), *es de la naturaleza de una pregunta el ser racionalmente y lógicamente anterior a la respuesta*. (El énfasis es mío)

A este problema lo llamo, siguiendo un tanto a Lautman (2011: 334-343) el problema de la génesis de la matemática a partir de la Idea (PGMI). Ahora bien, aclarar esta génesis es también, o al menos lo presupone, acla-

rarse qué es una Idea, pues sin esto no se puede comprender a cabalidad el proceso mismo de generación.

La respuesta de Lautman a esta cuestión está en su texto *Nuevas investigaciones sobre la estructura dialéctica de las matemáticas*. Ahí Lautman (2011: 334) se plantea la relación entre Ideas y matemática, entre pregunta y respuesta, como una relación de "dominación" que es preciso aclarar, y para ello, él optará por caracterizar esta dominación como una relación "trascendental" en el sentido en que, según él, Heidegger utiliza el término en el texto *Vom Wesen des Grundes* (*De la esencia del fundamento*. Heidegger 2001: 109-149). Para decirlo brevemente, lo que Lautman (2011: 336) recupera de este texto de Heidegger es lo que se puede denominar una *Teoría general de los actos de génesis* (TGAG). Ésta divide los actos de génesis de los objetos de conocimiento, incluidos los matemáticos, en dos momentos. El primero es el de la *precomprensión ontológica* que consiste en delimitar el campo sobre el que se platea una pregunta de conocimiento, un cierto "por qué"; es decir, este momento consiste sólo en el recorte del ámbito sobre el que versará un cierto conocimiento posible guiado por una pregunta. El segundo momento se le denomina desvelación de la *verdad ontológica* y corresponde a la formación de los conceptos y los problemas del campo en cuestión. Es ahí donde las Ideas aparecerían y, con ellas, las matemáticas que las encarnan, pues la aparición de los conceptos fundamentales se da a la par de un dominio de objetos que los concretizan y de sus conceptos fundamentales. La cita relevante del texto de Heidegger (2001:116) es la siguiente:

> Entre la comprensión preontológica del ser y la problemática expresa de dicho concebir el ser nos encontramos con múltiples grados. Un grado característico es, por ejemplo, el proyecto de la constitución del ser de lo ente mediante el cual un campo determinado (naturaleza, historia) queda delimitado simultáneamente como ámbito de una posible objetivación por parte del conocimiento científico. La determinación previa del ser de la naturaleza en general (qué es y cómo es) se consolida en los «conceptos fundamentales» de la ciencia correspondiente. En dichos conceptos se delimitan, por ejemplo, el espacio, lugar, tiempo, movimiento, masa, fuerza o velocidad…

A partir de esta idea, Lautman (2011: 336) escribe:

> Resulta entonces, y este para nosotros es el punto fundamental, que esa develación de la verdad ontológica del ser no puede hacerse sin que se dibujen al mismo tiempo los aspectos concretos de la *existencia óntica* […] Se ve así […] cómo se desdobla una misma actividad, o, mejor, cómo actúa en dos planos diferentes; la constitución del ser de lo existente, en el plano ontológico, no puede ser separada de la determinación, en el plano óntico, de la existencia fáctica de un dominio donde toman vida y materia los objetos de una indagación científica. La inquietud por conocer lo que constituye la esencia de ciertos conceptos tal vez no está orientada primitivamente hacia las realizaciones de esos conceptos, pero resulta que el análisis conceptual termina necesariamente proyectando, como frente al concepto, las nociones concretas en las cuales este se realiza o se historializa [sic].

A mi parecer, este recurso a Heidegger, si bien apunta a la dirección en que el PGMI puede pensarse para resolverse, aún deja mucho por aclarar, pues decir que la génesis de la matemática a partir de la Idea se da por una cierta disposición es decir algo, pero no mucho, y aún menos, suficiente para dar el asunto por resuelto, pues esto equivale a decir, simplificando, que es el modo de abocarse el matemático a sus trabajos el que lo hace atender a las Ideas y, así, generar la matemática que a él le interesa, pero ¿qué es este "modo de abocarse"? ¿Cómo estos problemas lógicos le pasan desapercibidos al matemático y no al filósofo que los recupera? ¿Qué modos, niveles y estructuras de la experiencia están implicados en estos actos de génesis que los hacen tan particulares como para dar paso a la ciencia matemática, pero al mismo tiempo tan generales para ser una forma de toda experiencia de conocimiento? Dicho de otro modo: ¿qué se debe entender cabalmente, pues, como una Idea en sentido lautmaniano? Todas estas preguntas me parecen pertinentes y dignas de consideración debido a que la TGAG retomada por Lautman de Heidegger no da una respuesta absolutamente clara.

6. Conclusión

A manera de conclusión, lo expuesto hasta ahora se puede representar en el siguiente esquema (Figura 4):

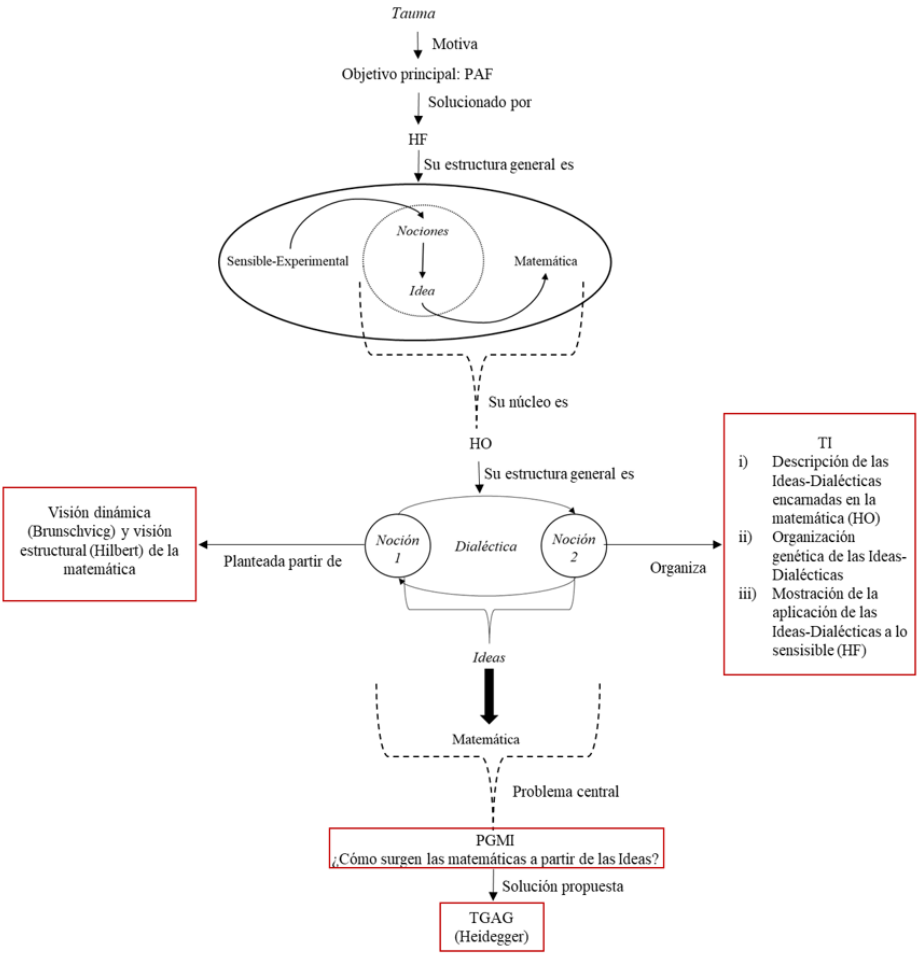


Figura 4. Esquema sistemático de la filosofía lautmaniana

Cabe recordar, además, las cuestiones que han quedado abiertas en la exposición y que no se contemplan en el esquema ya que pueden ser puntos de interés:

1. El problema central de la clarificación de las Ideas.
2. La relación entre fenómenos físicos y Nociones.
3. La relación de las posiciones Lautman con la filosofía de Platón.
4. La comprensión de las Ideas como ideas kantianas.
5. La relación de Lautman con la fenomenología.
6. El esclarecimiento del sentido de una génesis de Ideas unas a partir de otras.
7. Soy consciente de que este esquema, junto con la exposición que le precede, no es suficiente para decidir si Lautman es un autor que realmente hay que considerar para la actualidad de la filosofía de la ciencia y de la matemática. No obstante, sí espero que la clarificación de su filosofía aquí desarrollada pueda servir de base para llamar la atención sobre su pensamiento, sea para que se le critique, sea para que se le retome, y así, la exploración de su filosofía se desarrolle con mayor ahínco e interés.

Referencias

Alunni, C. (2006), "Continental genealogies. Mathematical confrontations in Albert Lautman and Gaston Bachelard", en *Virtual mathematics: the logic of difference*, Duffy, S. (Ed.), Manchester: Clinamen Press, pp. 65-99.

Arriaga, J. P. (2018) *Matemáticas e Ideas Dialéticas. Ensayo sobre algunas aperturas para la ontología de la matemática a partir de la filosofía de Albert Lautman*, Guanajuato: Universidad de Guanajuato.

Barot, E. (2003), "L'objectivité mathématique selon Albert Lautman: entre Idées dialectiques et réalité physique", *Cahiers François Viète*, Núm. 6, pp. 3-27.

_____, (2009), *Lautman*, París: Les Belles Lettres.

Benacerraf, P. & Putnam, H. (Eds.) (1998), *Philosophy of mathematics: selected readings* (2a ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

Bernet, Rudolf, *et al.*, (1999), *An introduction to husserlian phenomenology*, Illinois: Northwestern University Press.

Brunschvicg, L. (1945), *Las etapas de la filosofía matemática*, Trad. Cora Ratto de Sadoski, Buenos Aires: Lautaro.

Cassou-Noguès, P. (2010), "Virtual Platonisms: Lautman and Gödel" en *Postanalytical and metacontinental. Crossing philosophical Divides*, Reynold, J., *et al.* (Comps.), London/New York: Continuum, pp. 216-235.

Corfield, D. (2010), "Understanding the Infinite I: Niceness, Robustness, and Realism", *Philosophia Mathematica*, vol. 18, Núm. 3, pp. 253-275.
Heidegger, M. (2001), "De la esencia del fundamento", en *Hitos*, Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, pp. 109-149.
Hilbert, D. (1993), *Fundamentos de las matemáticas*, Carlos Álvarez y Felipe Segura (Eds.), Trad. Felipe Segura, México: UNAM.
Jacquette, D. (Ed.) (2002), *Philosophy of mathematics: an anthology*, Malden: Blackwell.
Lautman, J. (2006), "Présentation" en Lautman A. *Les mathématiques, les Idées et le réel Physique*, Paris: Vrin, pp. 7-13.
Lautman, A. (2011), *Ensayos sobre la dialéctica, estructura y unidad de las matemáticas modernas*, Zalamea, F. (Ed.), Trad. Fernando Zalamea, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
Pérez Lora, O. J., (2019), "El modelo THK. Abordaje de la filosofía de las matemáticas desde un punto de vista sintético", *Tópicos del seminario*, Núm. 42, pp. 79-99.
Petitot, Jean, (1987), "Refaire le Timée. Introduction à la philosophie mathématique d'Albert Lautman", *Revue d'Histoire des Sciences*, vol. 40, Núm. 1, pp. 79-115.
Salanskis, J.-M. (2008), *Philosophie des mathématiques. Problèmes & Controverses*, Paris: Vrin.
Shapiro, S. (Ed.) (2005), *The oxford handbook of philosophy of mathematics and logic*, New York: Oxford University Press.
Zalamea, F. (1994), "La filosofía de la matemática de Albert Lautman", *Mathesis*, vol. 10, Núm. 3, pp. 273-289.
_____ (2006), "Signos triádicos. Lógicas, literaturas, artes. Nueve cruces latinoamericanos", *Mathesis*, vol. 1 Núm. 1, pp. 1-164.
_____ (2008), "La creatividad en las matemáticas y en las artes plásticas: conceptografía de transferencias y obstrucciones a través del sistema peirceano, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 13, Núm. 40, pp. 99-110.
_____ (2009), *Filosofía sintética de las matemáticas contemporáneas*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
_____ (2011), "Estudio introductorio y Bibliografía" en Lautman, A., 2011, *Ensayos sobre la dialéctica, estructura y unidad de las matemáticas modernas*, Zalamea, F. (Ed.) Trad. Fernando Zalamea, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
_____ (2013), *Antinomias de la creación. Las fuentes contradictorias de la invención en Valéry, Warburg, Florenski*, Chile: FCE.

Una lectura existencial a *Doctor Zhivago* de Boris Pasternak

Juan Pablo Jaime Nieto
Seminario Diocesano de Celaya
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
llamamewinston@gmail.com

Resumen: *Doctor Zhivago*, de Boris Pasternak, es una de las obras más destacadas en la literatura del siglo XX. La novela narra la vida de Yuri Andreievitch Zhivago en clave histórica, entrelazando el estilo biográfico con acontecimientos sucedidos durante la primera mitad del siglo xx en la Unión Soviética. El escrito toma un interés filosófico debido a que el personaje consuma sus decisiones individuales frente a los avances históricos que lo envuelven y lo determinan, alcanzando un fondo existencial.

Palabras clave: existencialismo, historia, literatura, tragedia.

Recibido: julio 13, 2021. **Revisado**: noviembre 15, 2021. **Aceptado**: diciembre 4, 2021.

Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

An existential reading of Boris Pasternak's *Doctor Zhivago*

Juan Pablo Jaime Nieto
Seminario Diocesano de Celaya
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
llamamewinston@gmail.com

Abstract: Boris Pasternak's *Doctor Zhivago* is one of the twentieth century's key works of literature. The novel tells the life of Yuri Andreievitch Zhivago from a historical point of view, weaving a biographical style with an account of the events occurred during the first half of the century in the Soviet Union. The text acquires a philosophical and existentialist dimension due to the fact that the main character makes his individual decisions against the backdrop of historical developments that surround and determine him.

Keywords: existentialism, history, literature, tragedy.

Received: July 13, 2021. **Reviewed**: November 15, 2021. **Accepted**: December 4, 2021.

Devenires. Year xxiii, No. 45 (January-June 2022): 65-88
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

Introducción

La novela *Doctor Zhivago* de Boris Pasternak, publicada en 1957 por *Feltrinelli editore*, es una de las obras más destacadas en la literatura del siglo XX. Además de continuar con la extensa tradición de la narrativa rusa, es un trabajo maduro que brilla por su esmerada construcción al relatar la vida de Yuri Andreievitch Zhivago en estilo trágico e histórico, ya que describe una serie de vivencias catastróficas en el marco de los acontecimientos sucedidos durante la primera mitad del siglo corto en la URSS. Esto condujo a una censura de la obra dentro del dominio soviético, pues, oficialmente, Zhivago representaba una apología de la conducta antirrevolucionaria al carecer de conciencia de clase (es decir, no saber qué postura defender en una revolución proletaria), lo cual preocupó a sus autoridades, a la vez que abrió una ventana de ataque ideológico para Occidente.[1]

Es cierto que en algunos puntos Zhivago parece defender los ideales socialistas, pero evita entregarse ciegamente a un principio político ajustado al canon doctrinario. Esa atomización del personaje, su evidente individualismo, es el punto que quedó al escrutinio de las lentes censoras, pero que podría entenderse como el resultado de una inquietud existencial, revelada por los conflictos delineados de manera personal frente a las circunstancias histórico-políticas. De esta manera, la novela de Pasternak toma un interés filosófico, ya que articula dos categorías que, de inicio, pudieran parecer mutuamente excluyentes: historia y existencialismo. No obstante, tomando en consideración que el personaje rehúsa por decisión propia a seguir permitiendo que las fuerzas de

[1] La novela *Los secretos que guardamos*, de Lara Prescott (2019), tiene como fondo el uso propagandístico que se le dio a la novela de Pasternak en Occidente a partir de los esfuerzos realizados por las autoridades soviéticas para censurarla. De ágil narración, Prescott reconstruye un episodio de considerable relevancia en las tensiones del periodo de la Guerra Fría.

la Historia lo arrinconen, se abre una valoración al tema de lo decisivo proyectado en el mismo Zhivago.

Los puntos que abordaremos para el planteamiento de este trabajo serán los siguientes: Pasternak como narrador histórico; el marco filosófico de la novela y las claves existencialistas de la misma. Al cierre abordaremos el entrelazamiento de la historia y la existencia en la novela.

Pasternak como narrador histórico

Se dice, con razones suficientes, que *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* de Cervantes fue la primera novela moderna escrita. Su articulación; el novedoso uso de las voces que intervienen en la obra; la interacción de los personajes y la unidad en la extensión de su argumento, dan fe de una estructura novelística más elaborada.[2] Anterior al *Quijote*, la literatura europea cultivaba el poema épico. Narraciones de autoría anónima, suscritas a la métrica silábica y encaminadas a la exaltación de figuras heroicas, de gestas bélicas y admiraciones hagiográficas, con limitaciones expresivas dentro de su estilo. Sin embargo, en consideración del *Quijote*, y otras obras similares,[3] su retrato al mosaico social abrió pautas para la creación literaria y el desarrollo de un género como la novela, beneficiada por un uso más abierto de la imaginación, motivo por el cual se reprocha a la literatura cuando trata de llevar a cabo la narrativa de ciertos acontecimientos históricos.

[2] La concepción de lo moderno difiere mucho entre los ámbitos de la literatura y la filosofía. El análisis literario contempla una definición que parte de la técnica narrativa y la estela de procedimientos que aparecen en la redacción de un texto. Su metodología de clasificación no se da a un nivel cronológico o ideológico, conforme a una época o forma de pensamiento, sino en consideración de un conjunto de cualidades gramaticales, retóricas y estilísticas. Para una mayor profundidad al respecto del Quijote como primera novela moderna, se puede consultar el texto clásico de Lukacs *Teoría de la novela*, sin embargo, los trabajos de José Manuel Martín Morán (2008) y Juan Ramón Cervera (2013) aportan un nutrido enfoque sobre los porqués al respecto de la consideración de esta obra como la primera novela moderna desde la teoría literaria, mismos que acabamos de señalar.

[3] Las de tradición hispana, principalmente, las obras picarescas como retrato social: *El lazarillo de Tornes*, *La vida del buscón*, las *Novelas ejemplares* del mismo Cervantes, obras de un espíritu popular y jocoso.

Ciertamente, la literatura aglutina un conjunto de expresiones que buscan darnos una representación del mundo a través del ámbito de la palabra. Sin embargo, a pesar de que la historia también se registra por medio de la palabra, expositivamente echa mano de técnicas más rigurosas para el desarrollo de su narrativa, distanciadas de lo imaginativo, dejando lo literario como un recurso suplementario de su trabajo. Al respecto de esta interacción, Sonia Corcuera de Mancera afirma lo siguiente:

> Son muchas las novelas famosas comprometidas con los cambios profundos (estructurales) de una sociedad determinada, por ejemplo, *La guerra y la paz*, que permite a León Tolstoi hacer hincapié en la futilidad de los acontecimientos, pero sin restar atención en la repercusión de los cambios sociales en la vida de unos cuantos individuos y de sus familias. Sin embargo, el análisis de las técnicas narrativas de los novelistas, aunque sean de la talla de Tolstoi, no basta para resolver los problemas que plantea para los historiadores la escritura de la historia.[4]

Bajo estas consideraciones, se entiende que la literatura no es el medio adecuado para la expresión de la Historia, ya que la exigencia de objetividad y precisión en esta última no se ajusta a la inconmensurabilidad de la creación literaria; así pues, a pesar de que los historiadores se han permitido un acercamiento con diferentes técnicas narrativas para enriquecer su trabajo,[5] el propósito central del cronista debe apegarse a las exigencias de la redacción historiográfica:

> Contar historias ha sido un pasatiempo universal. Contar un *relato formal* del tipo que busca el historiador no resulta tan sencillo. Requiere un cierto concepto del tiempo, una capacidad mental y el talento para producir una visión de la realidad que sea plausible para determinada cultura en un momento dado.

Pero, a pesar de lo señalado, dos aspectos son incuestionables hasta este punto: primero, que la literatura sigue acompañando una parte de la expresión histórica sin que nada pueda detener este empuje; segundo, que

[4] Corcuera de Mancera, Sonia, *Voces y silencios en la historia*, FCE, México D.F, 2005, p. 256.
[5] Corcuera de Mancera señala algunas técnicas narrativas destacadas en el nuevo quehacer historiográfico, entre estas, el discurso inventado, la polifonía narrativa, la participación directa del historiador, la narración densa, etc. Cfr. *Voces y silencios en la historia,* capítulo XV.

tampoco nada ha privado a los historiadores de mantener una consulta permanente en los recursos literarios. Al final, ambos discursos guardan una sincronía que ayuda a comprender el relato general del espíritu humano, de tal forma que el empeño por llevar a cabo dicho relato cristaliza en esfuerzos como la novela histórica, que, aun en desventaja frente a la rigurosa técnica de los historiadores para hablar de acontecimientos reales, no deja de ser una vitrina para la memoria de los mismos, algunas de estas con resultados extraordinarios, aunque muchas otras confrontadas hasta su confirmación a hermosas obras literarias meramente (los casos de Scott y Sienkiewicz son representativos de este señalamiento); por tanto, no podemos afirmar, bajo ninguna pretensión, que el narrador literario puede asumir las tareas del historiador, aun en la profundidad de sus reflexiones, ya que ambos saberes difieren entre sí por el manejo de los datos que consignan. La épica de Tolstoi, como señala Corcuera, no resuelve los problemas históricos de las invasiones napoleónicas a Rusia, aunque ello no le impide mantener contacto con los hechos de la época. De esta manera, la discusión por ubicar o no al *Doctor Zhivago* en la clasificación de novela histórica sigue estando abierta, pues de ello depende comprender el compromiso intelectual del autor, así como del objetivo de su planteamiento.

Por una parte, debe de admitirse que, sin hablar a profundidad del curso de los acontecimientos históricos, la obra de Pasternak esquematiza una visión de los hechos sustentada en las voces de los individuos incrustados en los alzamientos sociales rusos de principios del siglo xx, por lo que cabe preguntar si Pasternak presenta un seguimiento fidedigno de los hechos o si se trata de un esfuerzo literario como el de otros autores del estilo, teniendo en cuenta que la Historia misma es un tema dentro de la novela de Pasternak: "Pero ¿qué es la historia? –afirma con entereza Nikolai Nikolaievitch, tío de Yuri Zhivago– Es dar principio a trabajos seculares para llegar poco a poco a resolver el misterio de la muerte y superarla en el porvenir. Por esto se descubren el infinito matemático y las ondas electromagnéticas, y por eso se componen sinfonías".[6]

[6] Pasternak, Boris, *Dr. Jivago*, Promociones Editoriales Mexicanas, México, 1979, p. 13. De acuerdo con esta línea, la historia se revela en obras y descubrimientos que hablan del avance humano; incluso, esa referencia a lo secular podría entenderse como

En su *Dimensiones de la conciencia histórica*, Raymond Aron abre una posibilidad para la interacción entre literatura e Historia en la forma en que los hechos del pasado son recuperados narrativamente:

> "[…] la reconstitución del pasado no es un fin en sí misma. Así como está inspirada por un interés actual, tiende a un fin actual. Los vivos buscan, en el conocimiento de la vida ya transcurrida, no solo la satisfacción de un deseo de saber sino un enriquecimiento del espíritu o una lección".[7]

En interpretación de Aron, podría afirmarse que el texto literario pone de relieve, si no la rigurosidad del hecho, al menos sí un espacio para el desenvolvimiento de esa realidad que, como dice el pensador francés, es una forma de comunicación, una válvula para esa búsqueda histórica, vía suprema para la apropiación de los hechos que se abre paso en la viveza discurrida de un relato: "La historia está siempre al servicio de la vida, sea que ofrezca modelos, juzgue el pasado o sitúe el momento actual del devenir. La historia expresa un diálogo con el pasado en que el presente toma y conserva la iniciativa",[8] así lo afirma nuevamente Aron, mientras queda claro que dicha iniciativa es, en bastantes ocasiones, literaria.

Esta es una cualidad notoria en Pasternak como autor, que a través de iniciativas como *El año 1905*, *Proyecto de una biografía* y la novela misma del *Doctor Zhivago*, construye espacios para la expresión de esa realidad colectiva de los acontecimientos a través del ejercicio literario, y es ahí donde la novela de Pasternak destaca por sus posibilidades para reseñar hechos como la revolución de octubre, con un rasgo que debe advertirse, ya que al señalamiento de los hechos se suma la tragedia como una dimensión que no es ajena ni al pasado ni al presente histórico, debido a que aglutina la expresión de esa realidad colectiva que permite que nuestra comunicación histórica sea una comunicación más viva: "[...] la tragedia tiene que ver con la vida, pero no pensada en abstracto, sino con

un avance inconfundible a la revolución social, lo que es notorio en el desenvolvimiento de la novela, la cual comienza con un pasaje religioso y culmina con un elogio político, haciendo de esta una obra de diversas reflexiones, muchas de ellas relacionadas, efectivamente, con la Historia.

[7] Aron, Raymond, *Dimensiones de la conciencia histórica*, FCE, México, 2004, p. 18.
[8] Ibid., p. 17.

la vida particular de todos y cada uno de nosotros. No estamos hablando de una categoría de la ciencia literaria, sino una parte de nuestras vidas".[9]

En su caso, la tragedia constituye un precepto donde se consigna nuestro andar hacia lo adverso, a la vez que, como estilo, explicita el contenido de dichas adversidades. La tragedia representa un elemento literario, primordial e insoslayable que, dentro de su término, cifra una proyección emocional y confrontante experimentada *in corporis*: hambre, guerra, enfermedad, así como otros padecimientos que, además de los padecimientos colectivos e históricos, se manifiestan en los de tipo individual como la duda, la decepción, la soledad. Así lo firma Álvaro Ramos Colás: "La obra trágica no deja de estar concebida como una representación escénica de una mitología vivida, es decir, de un modo de ver la vida".[10]

Así pues, hablando de Pasternak y *Doctor Zhivago*, la obra funciona como marco de un conjunto de acontecimientos que trasminan y desgarran la figura de sus personajes, la de Yuri Zhivago en particular, que no solo es testigo de los acontecimientos históricos, sino que por él transcurren la intensidad de los mismos, reuniendo, así, los conceptos más significativos de la obra, como son la pregunta por la Historia y la dimensión trágica de la misma vivida de manera individual, formulados literariamente en expresiones que se abren a ponderaciones filosóficas como la siguiente:

> La inmensa mayoría de nosotros se ve obligada a una hipocresía constante, convertida en sistema. Pero uno no puede, impunemente, mostrarse cada día como es, sacrificarse por lo que no se ama, alegrarse de lo que nos hace infelices.[11]

Al respecto de tales reservas en la novela de Pasternak, veamos lo que Nicola Chiaromonte expresa en su ensayo *Pasternak, la naturaleza y la historia*, donde afirma que el sentido filosófico de *Doctor Zhivago* homologa la visión de lo orgánico con lo histórico. Chiaromonte proclama,

[9] Ramos Colás, Álvaro, "Larga vida a la tragedia: ensayo sobre la tragedia y la revolución", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Núm. 77, 2019, p. 123.
[10] Ibid., p. 122.
[11] Op. Cit., p. 447.

sin mayor demanda, que: "Pasternak-Zhivago no duda en identificar la historia con el mundo de la naturaleza" debido al importante número de alegorías que el escritor utiliza para resaltar los acontecimientos en el paso revolucionario del antiguo imperio ruso al Estado Soviético, entrelazando el énfasis en que se exponen las cualidades de ese ambiente histórico, o sea, una Rusia que en contexto era ostensiblemente silvestre y campesina. Bajo estas circunstancias, Chiaromonte puntualiza que el de Pasternak es un esfuerzo literario congruente, donde el problema de la Historia, como mínimo, es tematizado memorística y reflexivamente:

> Ver la clave de la historia de los tiempos modernos en la doctrina de Cristo, antes que en la de Hegel o la de Marx, saltaba a la vista como la más flagrante de las herejías dado el contexto de la novela (Dr. Zhivago) y el periodo en que fue escrita. Ahora bien, el amor al prójimo, los ideales de la libertad del individuo y de la vida como sacrificio, la fe en la individualidad y la libertad frente al concepto de nación, la repulsa de la fuerza en la vida colectiva, todas esas aspiraciones, sean o no parte del evangelio, constituyen indudablemente un credo personal, pero en modo alguno una explicación de la historia.[12]

Se coincide con Chiaromonte en el señalamiento de un pulso histórico y otro espiritual que orienta el desarrollo de la obra, mientras la filosofía aparece paulatinamente buscando comprender el sentido de los hechos a través de la visión de los personajes, los cuales destilan testimonios de tragedia como voz de lo que transcurre, como se lee en el siguiente extracto:

> Yuri le había contado sus dificultades en adaptarse a la lógica sangrienta de exterminación mutua, a la vista de los heridos, especialmente ante el horror de ciertas heridas producidas por las armas modernas, reducidos por la técnica de la guerra a fragmentos de carne que no tenían nada de humano.[13]

De esta manera, Pasternak abre vías en su obra para la realidad colectiva que nos comunican vivencialmente con los sucesos de la revolución de octubre, y aunque se admite que un pasaje como el anterior no posee

[12] Chiaromonte, Nicola, *La paradoja de la historia*, Acantilado, Barcelona, 2018, p. 197.
[13] Op. Cit., p. 110.

los ecos de la disciplina historiográfica, puesto que no da constancia rigurosa de los hechos, en la conexión de sus piezas encontramos el despliegue literario que abre posibilidades para referir lo sucedido. Así lo explica Chiaromonte en estas palabras:

> Al intentar dar con una racionalización de la historia en la naturaleza o en el cristianismo, Pasternak como Tolstói, cree en efecto que la historia es intrínsecamente absurda cuando adopta la forma de guerra, revolución o de forma de gobierno. Las imágenes que captan con su sentido de inmóvil estupor en el absurdo esencial de las situaciones humanas son de hecho las que más profundamente expresan la percepción de Zhivago en la historia.[14]

Para concluir este apartado, se confirmará la idea de que la transmisión rigurosa de la Historia guarda un cumplimiento obligado con las reglas de la disciplina historiográfica, no obstante, la literatura ofrece una puerta de contemplación para los sucesos históricos dentro de sus posibilidades. Cuando Pasternak escribe "Imparcial como el aire, ¡Oh revolución! La noticia de maravillosos días",[15] ciertamente no hay nada ahí que se presente como una descripción de los hechos; aun así, en la lectura de una nota como esta, la Historia cobra otro cumplimiento como representación vivencial. Es en este nivel donde el acceso literario hacia la Historia guarda un significado encarnado al momento que leemos los acontecimientos descritos, ya que la literatura, en voz de Aron, sería un medio para abrir caminos hacia lo que él llama "el espíritu objetivo", que nos permite una comunicación del presente con el pasado.

Por otra parte, confirmaremos también que la Historia es un recurso imprescindible para la narración de *Doctor Zhivago*, donde la tragedia se recalca como medio por el que la vida es percibida dentro de acontecimientos tan desgarradores como la revolución, ratificando lo que Chiaromonte afirma sobre las fronteras literarias como una extensión en la que se descomprime la ortodoxia del trabajo histórico:

> Dado que el objetivo principal de Pasternak en el "Dr. Zhivago" es oponer resistencia a la verdad «oficial» en nombre de la libertad y el pensamiento independiente,

[14] Op. Cit., p. 193.
[15] Pasternak, Boris, *Una mujer revolucionaria*, del poemario *El año 1905*.

> y mostrar cómo esa resistencia aboca a la tragedia, ¿qué justificación tenemos para pedirle también que su visión de la historia sea original e intelectualmente rigurosa?[16]

Ciertamente, Pasternak no desarrolló una novela histórica en sí, pero, dentro de ella misma, la Historia es llamada a ser extrapolada de manera vivencial dentro de sus horizontes, como tema mismo de la obra y como recurso narrativo. Finalmente, en lo que respecta de sí, la tragedia de los personajes representa un elemento de esa comunidad que nos une con el pasado por ser una constante humana (todos conocemos el padecimiento), como lo ha señalado Ramos Colás. Si la novela de Pasternak no tiene un objetivo político, al menos propone los hechos desde una perspectiva en que los dogmas de la Historia son repensados por su profunda cavilación a través de quienes los viven en la estructura de lo narrado.

El existencialismo en *Doctor Zhivago*

Algo que no se puede negar sobre *Doctor Zhivago* es el peso que guarda como una de las novelas más importantes del siglo veinte, periodo caracterizado por la proliferación del género, así como de una vasta eclosión de autores dedicados magistralmente a su creación. Destaca, pues, el desarrollo novelístico del siglo veinte por su temática variada, evolucionando como un espacio donde la literatura rebasó su condición de arte para convertirse en una atmósfera, un plano en que la comunicación humana era practicada como una dinámica que hacía uso de las voces más humanamente relevantes: la fantasía, la política, el periodismo, la ciencia, la sexualidad, la filosofía…

En su caso, y a diferencia de lo que ya se ha comentado con respecto de la historia, la filosofía ha mantenido una relación más abierta hacia la literatura, y es que, si entendemos a la filosofía como el estudio crítico, analítico e histórico del pensamiento como forma de vida, no hay motivo para pensar que el medio literario no ofrezca posibilidades para visibilizar las tramas filosóficas de igual manera. Esta relación puede

[16] Chiaromonte, Nicola, *La paradoja de la historia*, Acantilado, Barcelona, 2018, p. 199.

comprobarse por el apego retroactivo entre los filósofos que han realizado un trabajo literario y literatos que se orientaron hacia la reflexión filosófica: Nietzsche, Unamuno, Dostoyevski, Pessoa. "Señor, concede a cada uno su propia muerte, que sea verdaderamente salida de esta vida donde encontró el amor, un sentido y la angustia", escribe Rilke en *El libro de las horas*, dando vida a un tema filosófico.

Sin embargo, la extensión de la filosofía es enorme y aunque muchos de sus campos no podrían quedar sujetos al medio literario, algunos son notablemente recíprocos en ese sentido. El existencialismo, por ejemplo, se ha enriquecido por la intervención de figuras destacadas de ambos mundos como Sartre, Camus, Kierkegaard, Kazantzakis, Lagerkvist o Faulkner. El catedrático australiano Jeff Malpas explica esta simbiosis bajo los siguientes términos:

> Mientras que uno de los acercamientos al existencialismo se da a través del trabajo filosófico que lo delinea, otro acercamiento seguro se da a través de los trabajos literarios que representan un modo paralelo, y en algunas ocasiones alternativo, de articulación y expresión.[17]

Podríamos hablar de una relación entre la filosofía y la literatura en un grado muy preciso aludiendo a los poemas de Parménides y Empédocles; los diálogos platónicos o agustinianos; el poema de Gilgamesh; los Vedas; *La Consolación por la filosofía*; el Eclesiastés o los Evangelios, trabajos escritos bajo un tenor de literatura efectiva.[18] No obstante, la

[17] Malpas, Jeff, *Existentialism and literature*, en *The Cambridge companion to existentialism*. Cambridge University Press, UK, 2012, p. 292.

[18] Giorgio Colli tiene una curiosa interpretación sobre el rumbo literario que la filosofía tomó a partir de que Platón sistematizara el diálogo como herramienta filosófica: "Platón inventó el diálogo como literatura, como un tipo particular de dialéctica escrita, de retórica escrita, que presenta en un cuadro narrativo los contenidos de discusiones imaginarias a un público indiferenciado. El propio Platón llama a ese nuevo género literario con el nombre de «filosofía». Después de Platón esa forma iba a seguir vigente y, aunque el género del diálogo se iba a convertir en el género del tratado, en cualquier caso, iba a seguir llamándose «filosofía» a la exposición escrita de temas abstractos y racionales..." (Colli, 2000, p. 114). Desde luego, Colli habla sobre una etapa post-sabiduría caracterizada por la escritura de lo filosófico, pero, aun así, no pierde de vista el hecho de que la filosofía platónica, al menos, tiene un marcado carácter literario en términos de narrativa.

filosofía posee su propio campo de trabajo con exigencias metodológicas similares a las de la historiografía en cuanto a sus necesidades de exposición, pero que por su profundidad no puede cerrarse a alternativas como la literaria. Bajo esta consigna, tendríamos que preguntarnos, a la par del catedrático australiano, sobre la calidad literaria de la filosofía o la calidad filosófica de la literatura, en particular dentro del terreno existencialista: "¿En qué grado constituye el existencialismo por sí mismo un fenómeno primordialmente literario por encima de uno filosófico? O, para ponerlo en otros términos, ¿qué forma toma el existencialismo cuando es visto como literatura en lugar de filosofía?",[19] se pregunta este autor.

Para esbozar una respuesta, debemos entender la evolución del existencialismo comenzando con los autores clásicos de la corriente, entre ellos Kierkegaard, Heidegger o Sartre, quienes problematizaron una serie de conceptos como la autenticidad, el compromiso, la alienación, la libertad, la nada o el absurdo; u otra clase de autores como Bobbio, cuyo interés por el tema se manifestó como preocupación ante la apatía nihilista con que el existencialismo se popularizaba a mediados del siglo pasado:

> Al rechazar la pretensión del pensamiento de no reconocer más autoridad que sí mismo, al despreocuparse de la cómoda y pacífica sumisión a los hechos, al tensar la voluntad de no forjarse ilusiones hasta la extrema lucidez, no le queda otro remedio a la filosofía sino fijar la mirada sobre la existencia del hombre, tal como aparece a un ojo desencantado: derramada en el mundo, proyectada hacia el futuro, orientada hacia una trascendencia que no se puede circunscribir ni reducir a objetivación alguna.[20]

Aunque su aportación es valiosa, su idea parece reducir el existencialismo a un enfoque mítico, en tanto que considera su movimiento como algo que acompaña al individuo, diluido progresivamente en la crisis como eje de esta forma de pensamiento.[21]

[19] Op. Cit., p. 291.
[20] Bobbio, Norberto, *El existencialismo*, FCE, México, 1949, p. 27.
[21] No descartemos lo que dice Kerenyi al respecto del mito y las mitologías: "«Mitología» no es algo estático sino algo vivo… es al mismo tiempo una forma de vivir y de actuar para aquellos que piensan dentro de ella y se expresan a través de ella" (Kerenyi, 1999, pp. 16-17).

Sin embargo, el existencialismo se ha expandido a nuevas perspectivas donde la individualidad se sigue presentando como meta de sí misma. John Haugeland, por ejemplo, desde la perspectiva analítica, ha hecho referencia al "compromiso existencial" (*existential commitment*) bajo las siguientes consideraciones: libertad para responsabilizarse hacia normas y habilidades en los términos con los que cada uno afronta las cosas del mundo: "Tal compromiso no lo es hacia otros participantes o personas, o incluso hacia uno mismo, sino hacia una marcha, un juego concreto, un proyecto o una vida… es un *camino*, un *estilo*, un *modo* de jugar, trabajar o vivir".[22] Su perspectiva tiene consecuencias para determinar una forma de pensamiento o una forma de conocimiento individualizada con respecto de lo que nos rodea. Otro punto de interés mostrado dentro de la tradición existencialista más actualizada es la pregunta al papel que juegan las intersubjetividades dentro del desarrollo político, idea labrada por el alemán Karl Otto Apel quien asume que, así como el reino de la objetividad es de orden empírico, el reino de los valores es de incumbencia subjetiva debido a la convicción y las decisiones individuales.[23]

Así pues, el análisis de la literatura se ha gestado por igual como una nueva consideración al existencialismo a través de lo que Malpas pone de relieve en su propuesta: ¿en qué grado constituye el existencialismo un fenómeno literario por encima de uno filosófico y qué forma toma el existencialismo cuando es visto como literatura en lugar de filosofía? Para acercar una respuesta, debemos entender que el existencialismo de una obra literaria no se encuentra en el tratamiento de ciertos pasajes o personajes, sino en el sentido de una obra, como Malpas señala. Así que se debe cuestionar si dicho sentido se identifica con la categoría existencial, definida como aquello que pertenece a la existencia en general, o con el existencialismo, entendido como una actitud filosófica donde se tematiza el carácter problemático de la existencia humana.

[22] Ver Haugeland, John, *Truth and rule following*, en *Having thought,* Harvard University Press, 1998.
[23] Ver Crowell, Steven, *Existentialism and its legacy,* en *The Cambridge companion to existentialism*, Cambridge University Press, 2012.

Tómese por caso las siguientes palabras del relato *Venganza tardía* de Ernst Jünger: "Una ausencia es, como su nombre indica, una no presencia. Pero, entonces, ¿dónde está uno cuando no está presente? Allá donde esté, lo que permanece es un vacío".[24] Esta descripción proyecta una tendencia individual en el texto, un sentir y una expresión en primera persona que, al final, desemboca en una reflexión existencial pero no existencialista, es decir, preocupada en expresar un aspecto generalizado de la existencia, pero no en problematizarlo desde el punto de vista filosófico.

En el espacio literario, estos problemas deben ser llevados a la representación de situaciones establecidas en el desarrollo narrativo. Situaciones específicas en que los personajes viven de lleno las ambigüedades de la libertad, los riesgos de la elección, el desasosiego de la muerte, la inapelable responsabilidad o las profundas frustraciones del absurdo. Raskolnikov padece la angustia moral de sus actos en la novela de Dostoyevski; Jesús se rebela a la encomienda divina aferrándose a su decisión de ser un hombre común en la visión de Kazantzakis; un hombre sostiene su falso sentimiento de superioridad en la portación de su revólver en el "Eróstrato" de Sartre. ¿Contiene el *Dr. Zhivago* planteamientos de esta índole? ¿Qué elementos reúne la novela de Pasternak para ser entendida como una novela existencial? Y, bajo una expectativa filosófica, ¿qué tanto esta novela tematiza un problema existencialista? Hemos considerado dos situaciones dentro de esta novela rusa en las que se aborda el problema de la existencia humana, las cuales se entrelazan como un único problema; estas son la visión trágica de la historia (tratada en el capítulo anterior), y la participación del individuo en el desarrollo de ella, recalcando que el individuo es quien conforma esa visión trágica y, por tanto, quien conceptualiza y discurre su relación con ambas dimensiones.

Yuri Zhivago: huérfano, médico burgués, poeta, oficial en la guerra ruso-alemana, auxiliar de los partisanos que lo levan de manera inesperada, contrarrevolucionario; testigo de los grandes acontecimientos bélicos en los que surgió la URSS, rompe una noche con el hilo de los aconteci-

[24] Jünger, Ernst, *Venganza tardía*, Tusquets, España, 2009, p. 84.

mientos para reclamar el rumbo de su individualidad junto a Lara. Es en este punto donde se concentra una lectura existencial de la novela de Pasternak, y no solo de la obra como tal, sino, incluso, de una visión que podría extenderse a los hechos relacionados con la revolución de octubre y el surgimiento del Estado totalitario.[25]

Después de su deserción al ejército rojo en la duodécima parte, Zhivago comienza una azarosa travesía de regreso a Yuriatin, donde Lara aún reside. De vuelta a casa, el poeta encuentra una carta que pone de manifiesto la diversidad de ángulos emocionales que comprimen al personaje:

> Un dolor terrible, lacerante, mezclábase con su loca alegría. Si ella se había ido a Varykino, así, sin más, sin ningún disimulo, significaba que su familia ya no estaba allí. Además de la ansiedad que le causaba este detalle ya de suyo experimentaba una tristeza y una angustia intolerables.[26]

Más adelante, encontramos una alegoría sobre Lara en la que se percibe un giro hacia la tranquilidad externa y el arrebato interno, indicios de una reconciliación en la que se supera la angustia y la tristeza:

> ¡Qué dulce era estar en el mundo y amar la vida! Uno quisiera darle las gracias a la vida, a la existencia, decírselo a la cara. Esto era Lara. No es posible comunicar con estas cosas, pero ella era su símbolo, su expresión, el don del oído y de la palabra dados a los elementos mudos de la existencia.[27]

Lara se asemeja en esta parte a lo que Sartre refiere sobre ser el ser amado: "En cierto sentido, si he de ser amado, debo ser el objeto a través de cuyos poderes el mundo existirá para el otro".[28]

Así pues, persuadido por un intenso anhelo subjetivo, Yuri regresa a Lara para formar una totalidad en los términos del amor sartreano, es

[25] El final de la novela, en la decimoquinta parte, antes del epílogo, resume esa denuncia al totalitarismo: "Un día Larisa Fiodorovna salió de casa para no volver más. Acaso fue detenida en la calle. Murió o desapareció quién sabe dónde, un número más en una lista anónima y perdida en uno de los innumerables campos de concentración, femeninos o comunes, del norte".
[26] *Dr. Jivago*, p. 356.
[27] Ibid., p. 366.
[28] Sartre, Jean Paul, *El ser y la nada*, Atalaya, España, 1993, p. 394.

decir, como el conjunto orgánico de proyectos por los cuales se apunta a realizar ese valor:[29] "En el amor, al contrario, el amante quiere ser «el mundo entero» para el ser amado, y esto significa que se coloca del lado del mundo: él es el que resume y simboliza el mundo…"[30] Esa reconciliación es, entonces, el reclamo de Zhivago hacia su persona tras los hechos turbulentos que ha presenciado. Con base en estos lineamientos, se puede asumir que la unión con Lara es una afirmación individual que simboliza y da significado a la renuncia misma de la historia y sus diferentes realidades: renuncia a la guerra; al cumplimiento de órdenes externas; a las transformaciones revolucionarias; a la exigencia de una conciencia política determinada; a la desgarradora convivencia con otros camaradas.[31] A partir de ahí se abre un camino de concordia donde lo trágico es revertido por medio de esas renuncias: "¡Qué dulce era estar en el mundo y amar la vida!", escribe Pasternak en voz de Zhivago.

Esta es la clave existencialista en *Doctor Zhivago*, la reflexión proveniente de la brutalidad trágica de la Historia y su renuncia capitalizada a través de una acción individual decisiva, que, de hecho, resalta la importancia de la insubordinación deliberada. Sin embargo, la renuncia no se consuma, pues será algo temporal, ya que los mismos acontecimientos históricos llevarán a la separación de los amantes en la decimocuarta parte, cuando Kamarovski ofrece un puente de rescate para llevar a Lara a la frontera con Mongolia, tratando de evitar que sea ejecutada por su vínculo con el comandante Strelnikov, haciendo que el amor del que es despojado (por los acontecimientos históricos, también) se convierta en una proyección del absurdo existencial en la novela. Desde ese momento, Lara y Zhivago solo tendrán un encuentro más en el funeral de él.

[29] Ver *El ser y la nada*, tercera parte, capítulo III.
[30] Ibid., p. 392.
[31] Incluido el suicidio del comandante Strelnikov en la decimocuarta parte. Pavel Pavlovich, después Strelnikov, esposo de Lara, es el sobrio intelectual que ha comprendido los principios de la revolución por encima de sus abstracciones. Su importancia dentro de la novela es análoga a la figura de Zhivago como el hombre práctico y racional, distinto a Yuri, que es poético e incluso resignado. Sin embargo, lo que une a ambos es su visión superior de la vida y el mundo manifestadas a través de diferentes ámbitos experienciales.

¿Qué significado tiene tal separación desde una visión existencialista? Uno muy importante, ya que en su persona llega a percibirse el entrelazamiento del individuo con la Historia, que, por encima de sus objetividades teóricas, se presenta en la literatura como "un modo de ver la vida" debido a lo trágico que alcanza a ser para quienes la viven, dígase Yuri y Lara como personajes principales de la novela.

Para finalizar, remarcaremos una pregunta más, misma que concierne a los alcances de Zhivago, el personaje, en su rechazo a seguir permaneciendo dentro de los acontecimientos históricos: ¿es posible hablar de una emancipación de los acontecimientos históricos basada en un proyecto de autoconcepción existencial? Lázló Földény ofrece la siguiente reflexión a estas consideraciones en su conocido ensayo sobre Hegel y Dostoyevski:

> Muy posiblemente, justo cuando (Dostoyevski) se enteró que había sido apartado de la historia por la cual había soportado aquellas persecuciones, nació en el la convicción de que la vida tal vez posee ciertas dimensiones que no tienen cabida en la historia, de que la prueba de la propia existencia no puede limitarse a los criterios de la existencia histórica. De que el ser humano, si siente y experimenta realmente el peso de su existencia, se desprende al mismo tiempo de la historia…[32]

A la manera en que el pensador húngaro lo describe, la lucha existencial parece ser un proceso que transcurre lejos de la historia, quizá porque los problemas existenciales se resuelven en la suspensión de las periferias mundanas. Volver al sí mismo es una radicalización, como lo muestra Descartes cuando procede en la duda. Volver al sí mismo es la particularidad de la crisis existencial, como dice Bobbio. Así pues, temas como la libertad, la elección, la muerte, la responsabilidad o el absurdo están por encima de lo histórico, pero no por encima de lo problemático que es el darnos cuenta, en sí, del significado de nuestra vida como existencia. Jaspers, por ejemplo, habla de una cúspide de la Historia, manifestada como "unidad de la humanidad", un punto de concordia sin violencia que se sustrae de la historicidad misma como abstracción

[32] Földényi, László, *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*, Galaxia Gutemberg, España, 2003, p. 9.

neta de lo que significa la utopía; sin embargo, un párrafo de su visión filosófica concuerda con esa idea de la lucha existencial por encima de lo histórico: "Cuando vemos disolverse nuestra vida en meros momentos, arrebatada la incoherencia de azares y sucesos sobrecogedores, a la vista de la historia que parece haber llegado a su fin dejando tras de sí sólo el caos, tratamos de elevarnos sobre nosotros mismos superando a la vez la historia entera".[33]

El andar del individuo frente a los avances de la Historia es un tema central dentro de la novela de Pasternak. Los acontecimientos –ciertos o no para las pretensiones de la historia oficialista– forman una unidad de vivencias sobrellevadas por los personajes. Situaciones concretas que definen su propia perspectiva y que en el espacio literario son el combustible para ampliar los matices de la memoria histórica. No obstante, eximirse de la Historia, como resuelve hacer Zhivago, es un acto existencial en tanto que es volver al sí mismo, de tal forma que la obra muestra una formulación existencialista que no está sujeta al rigor de un saber como el historiográfico, sino al del núcleo mismo de la efectividad vital vertida en la narración literaria (escribir significa vitalizar; transmitir mundo y vida a través del verbo), ofreciendo, así, un existencialismo literario como el que Malpas elucida en sus cuestionamientos.

Conclusión: realidad trágica de lo histórico y existencialismo

En su texto *Sweet violence. The idea of the tragic*, Terry Eagleton sostiene que la novela es un medio literario donde la tragedia ha menguado. Su voz se suma a la de otros críticos con afirmaciones similares como Aldous Huxley o Mikhail Bakhtin, que básicamente observan esa transposición del discurso, ya que el género novelístico destaca por guardar una visión más sobria o elemental de las situaciones que plantea, distanciada de conceptos agudizados como el sacrifico, el heroísmo o el antagonismo, mismos que en el drama clásico abrieron paso a la solemne participación

[33] Jaspers, Karl, *La filosofía*, FCE, México, 2001, p. 108.

del infortunio o lo trágico. Eagleton lo entiende así desde la transición literaria en la época de la revolución industrial:

> Un teatro trágico relacionado con el absolutismo despótico, la intriga cortesana, los ancestrales feudos, las rígidas leyes de parentesco, códigos de honor, visiones cósmicas del mundo y fe en el destino del antiguo régimen, dio camino en la novela a una ideología más racional, más esperanzadora, realista y pragmática de la clase media.[34]

Históricamente, la novela ha crecido como un ambiente enfocado en lo conciso, aquello que Eagleton denomina *commonplace*, es decir, lo relacionado con el mundo habitual, entendido a veces como lo vulgar; por tanto, la retórica de lo trágico ha perdido terreno dentro de una construcción como la novela, en tanto que lo habitual no es sino la medida del acontecimiento ordinario: "Y en el océano de irrelevancias que es la vida contemporánea, la tragedia, en consecuencia, se retira".[35] Así pues, la estructura misma de la novela se ha desapegado de la magnitud dramática para redondear sus objetivos de narración: "[…] la retórica de la tragedia no puede coexistir con la ficción de lo vulgar; escrupulosamente la novela rechaza en su estilo las emociones que su acción parecerían estar dispuesta a provocar".[36] De esta manera, el pensador inglés considera a la tragedia como un discurso que no haría sino estorbar la estructura novelística:

> La tragedia, desde el punto de vista en que la investigamos, se ajusta más a la historia corta que a la novela propiamente, una forma menos tapizada en que, como en Chekhov y Kipling, la narrativa puede ser más fácilmente recortada a un momento sencillo de ruptura o difusión.[37]

No obstante, a partir de la idea expuesta sobre lo trágico por Ramos Colás, veremos que esta posee una connotación experiencial que atañe a la humanidad y sus afanes:

[34] Eagleton, Terry, *Sweet violence. The idea of the tragic*. Blackwell publishing company, UK, 2006, p. 178.
[35] Ibid., p. 181.
[36] Ibidem.
[37] Ibid., p. 184.

> […] buscamos lo que de trágico podamos encontrar en la realidad para construir un mundo más justo en el que vivir. Esta idea puede parecer chocante, ya que la tragedia ha sido considerada –y sigue siéndolo a menudo– como una cuestión alejada de lo cotidiano, ligada a seres de un cierto rango, pertenecientes a un pasado mítico y que, en definitiva, no pueden ser entendidos como portadores de valores actuales, sean estos políticos o de cualquier otro tipo.[38]

Desde luego, ya hemos afirmado que la tragedia es un estilo donde se expresa la experiencia de lo adverso; por tanto, ¿qué expresamos en la tragedia sino la vivencia de lo trágico, de habituar situaciones que no son tolerables para mi existir? Eagleton, de hecho, concede a esta un lugar preponderante en su amplia visión intelectual como criterio de evaluación a la idiosincrasia de ciertas sociedades actuales:

> Pienso en esas personas de Estados Unidos para las cuales hoy en día su fantasía voluntarista, alimentada con expresiones como «no puedo», «nunca digas morir», «el límite lo pone el cielo» o «puedes conseguirlo si lo intentas», casi tan pernicioso como la palabra comunista, es una fantasía protestante o puritana de la voluntad desnuda, abstracta o incorpórea, un voluntarismo que puede cambiar la realidad y moldearla hasta darle cualquier forma con la que uno fantasee. Este tipo de idealismo con su aparente pasión, fervor y entusiasmo inocente es aterrador y al mismo tiempo temeroso. Es una negación de la finitud, de los límites, de la muerte… Estados Unidos representa ahora una cultura antitrágica que está atravesando, probablemente, la época más trágica o potencialmente trágica de su historia.[39]

En sus palabras, Eagleton esquematiza una interpretación moral a la vida práctica que se sigue de lo trágico como expresión de límite y finitud. En ese renglón, la tragedia se alza como signo de la realidad cuando nos contraviene, similar a lo que Villoro entiende de la realidad como "aquello que se me opone".[40] Esta idea del filósofo mexicano agrega una nueva clave para entender los desplazamientos de la tragedia como forma de entender la realidad, o, al menos, de simbolizar esa cualidad de suyo que nos hace inoperantes.

[38] Ramos Colás, 2019, p. 123.
[39] Eagleton, Terry, *Terror sagrado*, Editorial complutense, España, 2007, pp. 20-21.
[40] Ver Villoro, Luis, *El poder y el valor*, cap. 2.

Así reaparece lo trágico dentro del espacio novelístico, como interrupción de nuestra voluntad, como confrontación a una realidad que nos opone y nos limita sin caer en las ideas agudizadas del drama. La tragedia reaparece como expresión simbólica y verbal de lo que se padece de cara a la realidad, paralelo a uno de los señalamientos primordiales realizado por Marcuse en *El hombre unidimensional*: "(…) sería una tontería negar la esencia histórica de la tragedia".[41] En su caso, la realidad histórica de la revolución y sus consecuencias es lo que opone y confronta a Yuri Zhivago, dando paso a un conflicto trágico dentro de la obra, como se lee en pasajes similares a este:

> Los tiempos daban la razón al viejo adagio: el hombre es un lobo para el hombre. Un caminante, cuando encontraba a otro, daba siempre un rodeo, porque el caminante mataba a quien encontraba para que éste no lo matase a él. Incluso hubo algún caso de canibalismo. Las leyes de la civilización humana se vinieron abajo. Se vivía según la ley de la selva. El hombre tenía los sueños prehistóricos de la edad de piedra.[42]

La novela de Pasternak conjunta en su estructura una dialéctica entre lo histórico y la visión individual de Zhivago, coronando su estructura en ese punto de renuncia a los acontecimientos históricos, tal como lo expresa Földényi "[...] es preciso apartarse de la historia para poder observar los límites y restricciones de la existencia histórica".[43]

Mientras que Chiaromonte dice que la novela de Pasternak está basada en el ritmo de la poesía debido a que "el autor tiende más a cantar que a contar"; o que el crítico Christopher Domínguez Michael la remarca como "novelón",[44] insistimos en que la ruta de Pasternak se ciñe a atrapar lo histórico partiendo de una biografía individual que, al unísono de otras individualidades, se sumerge en la miga de los acontecimientos mientras los describe bajo el signo de una realidad adversa. Cabe preguntar, entonces, si la tragedia, como expresión del límite y la finitud, no es un elemento implícito para la interpelación existencialista. Así en-

[41] Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, Ariel, España, 2005, p. 92.
[42] *Dr. Jivago*, p. 354.
[43] Op. Cit., p. 9.
[44] Ver Domínguez Michael, Christopher, *El doctor Zhivago, de Boris Pasternak*.

tonces, novelón o canto, *Doctor Zhivago* cumple en lo literario con su reflexión sobre la Historia como realidad trágica y la ruptura de esta en las decisiones individuales, donde la vida se comprende como existencia ("La historia manifiesta su esencia a quienes antes ha excluido"[45]), de tal forma que tomando en consideración la estructura misma de la obra como descripción de ambos aconteceres, es decir, Historia y renuncia a esta, se reafirma la idea de literatura en Malpas como espacio para la problematización existencial, reforzada en *Sweet violence* por la siguiente afirmación: "¿No es verdad que la novela lidia con la interioridad mientras que el drama lo hace con las acciones…?"[46]

Al final, podríamos decir que la obra de Pasternak es polisémica; que versa sobre la naturaleza, lo mismo que sobre el amor, la guerra, la familia, la poesía o la política interpersonal. Podríamos decir, por otra parte, que *Doctor Zhivago* abusa del horizonte de una novela aderezándose con expresiones edulcoradas en todos sus rincones. Cualquiera que sea su rango, no se puede negar que la novela testimonia un hecho histórico desde el ojo individual, y que el rompimiento realizado por Yuri es, parafraseando a Földényi, "una colindancia entre lo necesario con lo imposible, lo natural con lo sobrenatural, lo legal con lo arbitrario, la política con lo teológico",[47] pero es, sobre todo, una colindancia entre el acontecimiento histórico y la autopoiesis del individuo.

Yuri Zhivago, que pasa sus últimos años ajeno al brillo humano que lo caracterizó mientras era huérfano, médico burgués, poeta, oficial en la guerra ruso-alemana, auxiliar de los partisanos, contrarrevolucionario y testigo de grandes acontecimientos bélicos, reaparece en el epílogo de la novela como autor de un apreciado manuscrito, leído al cobijo de "Una feliz y serena quietud para aquella sagrada ciudad y para toda la tierra". En la memoria de su persona se alcanza la buscada conciliación después del terrible camino andado, siendo él mismo la substancia de una contienda debatida entre el trágico acontecer de la Historia y el impulso de sus esperanzas individuales.

[45] Op. Cit., p. 10.
[46] Op. Cit., p. 180.
[47] Op. Cit., pp. 9-10.

Referencias

Aron, Raymond. *Dimensiones de la conciencia histórica*. México: fce, 2004.

_____. *Introducción a la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Losada, 2006.

Bobbio, Norberto. *El existencialismo*. México: fce, 1949.

Chiaromonte, Nicola. *La paradoja de la historia*. (Primera edición). Barcelona: Acantilado, 2018.

Colli, Giorgio. *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets, 2000.

Corcuera de Mancera, Sonia. *Voces y silencios en la historia*. (Primera edición). México: fce, 1997.

Crowell, Steven (ed). *The Cambridge companion to existentialism*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2012.

Domínguez Michael, Christopher. El doctor Zhivago, de Boris Pasternak, disponible en https://www.letraslibres.com/mexico/el-doctor-zhivago-boris-pasternak.

Eagleton, Terry. *Sweet violence. The idea of the tragic*. United Kingdom: Blackwell publishing company, 2006.

_____. *Terror sagrado*. España: Editorial complutense, 2007.

Földényi, László. *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2006.

Haugeland, John. *Having Thought. Essays in the metaphysics of mind*. USA: Harvard University Press, 1998.

Jünger, Ernst. *Venganza tardía*. (Primera edición). España: Tusquets, 2009.

Kerenyi, Karl. *La religión antigua*. Barcelona: Herder, 1999.

Martín Morán, José Manuel. *La novela moderna en el Quijote*. Bulletin of the Cervantes Society of America (Spring 2007 [2008]): pp. 201-26.

Pasternak, Boris. *Dr. Jivago*. México: Promociones Editoriales Mexicanas s.a. de c.v., 1979.

_____. *The voice of prose*. Edinburgh: Polygon Books, 1986.

_____. *I remember. Sketch for an Autobiography*. usa: Pantheon Books, 1959.

Prescott, Lara. *Los secretos que guardamos*. España: Seix Barral, 2019.

Ramos Colás, Álvaro. "Larga vida a la tragedia: ensayo sobre la tragedia y la revolución". *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Núm. 77, 2019, pp. 121-134.

Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*. Barcelona: Ediciones Altaya, 1993.

Villoro, Luis. *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. (Primera edición). México: fce, 1997.

La Hermenéutica gadameriana y la Razón razonable villoriana, dos filosofías prácticas

Janín Ortiz Cuara
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
ortizcuara@hotmail.com

Resumen: El presente escrito trata de dos autores y su respectiva propuesta de filosofía práctica: Hans-Georg Gadamer (con la Hermenéutica) y Luis Villoro (con la Razón razonable). Aunque cada una de estas se ubica en su propio ámbito, pues una refiere a una corriente de pensamiento y la otra a una forma de racionalidad, ambas critican a la Razón Moderna como la responsable de muchos de los males que como humanidad enfrentamos, y proponen una forma de racionalidad diferente, que tenga en cuenta, primero, las cuestiones éticas, y también, que opte por ser una razón distinta, es decir, no una razón lineal, unívoca y tajante como ha sido hasta ahora, sino una razón inclusiva, dialógica, prudente. El objetivo es, pues, hacer una revisión de los planteamientos de ambos autores en aras de identificar puntos en común y ubicar las propuestas que ayuden a sortear las vicisitudes que nos aquejan.

Palabras clave: filosofía práctica, *phrónesis*, ética-política.

Recibido: marzo 17, 2021. **Revisado**: junio 7, 2021. **Aceptado**: diciembre 9, 2021.

ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

Gadamerian Hermeneutics and Villorian Reasonable Reason, two practical philosophies

Janín Ortiz Cuara
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
ortizcuara@hotmail.com

Abstract: The present article is about two authors and their respective contributions to practical philosophy: Hans-Georg Gadamer's Hermeneutics and Luis Villoro's Reasonable reason. Although each of these is located in its own sphere – the first one refers to a current of thought and the second to a form of rationality – both criticize Modern Reason as responsible for many of the evils that we face as humanity, and propose a different form of rationality that takes into account, first, ethical questions, and additionally, that rejects linearity and univocity choosing instead to be inclusive, dialogical, prudent. The objective is, therefore, to review the proposals of both authors in order to identify common ground as well as suggestions for overcoming the present.

Keywords: practical philosophy, *phronesis*, political ethics.

Received: March 17, 2021. **Reviewed**: June 7, 2021. **Accepted**: December 9, 2021.

Devenires. Year xxiii, No. 45 (January-June 2022): 89-120
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

Introducción

Tanto Luis Villoro como Hans-Georg Gadamer hicieron críticas a la Razón Moderna como modelo único de pensamiento reconocido en nuestra civilización y buscaron una forma alterna de aplicar el razonamiento y la filosofía de modo que sirvieran como una posible alternativa ante las crisis que vivimos, resultando en la *Hermenéutica* gadameriana –como corriente de pensamiento– y la *Razón razonable* de Villoro –que es opuesta a la Racionalidad que critica–. Cada una es un planteamiento con elementos tendientes a la filosofía práctica aristotélica, que pretende ser útil para la vida. El propósito de este escrito es presentar los puntos principales de los planteamientos de Gadamer y de Villoro –que juzgamos paralelos– para dar cuenta de las similitudes entre las dos propuestas de filosofía práctica, bajo la tesis que señala que tanto Gadamer como el propio Villoro apostaron por ésta como posible solución a los grandes problemas que enfrentamos como humanidad. El orden en que presentamos el trabajo es el siguiente: primero, haremos una breve explicación acerca de la filosofía práctica aristotélica; seguiremos con el desarrollo de las ideas correspondientes a los filósofos que retomamos, comenzando con Gadamer y siguiendo con Villoro, para dar paso a un breve comentario final.

La influencia aristotélica como antecedente

Aristóteles centró su investigación ética en el análisis de "lo bueno", enfatizando su carácter práctico, y en particular partiendo de la aceptación de que tiene que haber una diversidad en cuanto a lo que resulta ser tal, pues "lo bueno" no es lo mismo para todos. La filosofía práctica aristotélica (Aristóteles, 1985) se pregunta acerca de las finalidades (*telos*) de los

actos humanos y considera la felicidad (*eudaimonía*) como la finalidad última de vivir.

Para Aristóteles (1985, VI, 1138b-1145a), el conocimiento se presenta en dos formas: como "lo necesario" y "lo contingente". El primero trabaja bajo principios y leyes, su forma de expresarse es el conocimiento o *episteme* (ciencia o conocimiento científico). El conocimiento contingente es todo lo que puede ser o puede no ser y, a su vez, se divide en dos áreas: el orden de lo que es posible, que se comprende mediante la *techné* (arte) cuya forma epistémica es la *poiesis* (producción), que se refiere a la producción de lo bello y lo útil. El conocimiento "contingente" corresponde al ámbito de la *praxis* (acción), que se circunscribe a la práctica de las virtudes y a la toma de decisiones basadas en la *phrónesis* (prudencia). La función de las virtudes es imprescindible, sin ellas no se podría alcanzar ningún tipo de felicidad elevada, y esto es así porque al incluir el uso de la razón (*logos*) que se implica directamente en los actos y en las elecciones tomadas a la hora de actuar, se requiere del autodominio y del conocimiento.

Hay dos tipos de virtudes y ambas implican al logos: las éticas y las *dianoéticas.* La *phrónesis* –perteneciente al grupo de las segundas– no está sujeta a leyes ni principios, salvo el de procurar "lo mejor" en cada caso, distinguiendo lo bueno de lo malo, y tomando, con libertad, las mejores decisiones (*prohairesis*). A través de ésta se tiende al equilibrio (*mesotés*). La prudencia implica a la sabiduría, que normalmente se adjudica a las personas de experiencia que saben elegir lo mejor, por eso la sabiduría es reconocida como el conocimiento que adquieren las personas a medida que su vida avanza. La ética y la filosofía práctica tienen una relación estrecha, porque hay la encomienda de entender la finalidad de los actos humanos y preguntarse para qué sirven, a dónde llevan y las decisiones que se toman.

La Hermenéutica gadameriana

La hermenéutica, desde su surgimiento en la antigua Grecia, se reconoce como *comprensión* e *interpretación*, pero también como *tradición* o *exposición*, y a pesar de los distintos vuelcos interpretativos dados por los autores que han recurrido a ésta, su designación se sabe definida y delimitada. Su quehacer no se limita únicamente a lo lingüístico o al ámbito teórico-académico, sino también al ámbito de lo práctico, al "hacer", con todo lo que eso conlleva, aunque desde la Modernidad, a fines del siglo XVIII y principios del XIX –con Scheleiermacher y con Dilthey, respectivamente– se vio limitada a la cuestión de la comprensión de los otros (textos, personas, culturas, etc.), y dado que no pertenece al rango de "lo científico" –hay que tomar en cuenta, de acuerdo con lo dicho por Gadamer, que el momento en que se retomó coincide con el de la división de las ciencias– fue juzgado como "desacreditado" o "no tan importante", "imprescindible", etc., de forma que pasó a ser considerada parte de este "gremio menor".

Varios autores –entre ellos Gadamer y, antes de él, Heidegger– han buscado restablecer la importancia de este *hacer* interpretativo y darle, a través de un enfoque diferente, un valor que bajo los preceptos de la Razón Moderna no es posible otorgarle, pues tales parámetros no la reconocen como parte del conocimiento de rango científico o como una parte del hacer humano que merezca ser una preocupación de primera línea en el quehacer de la erudición de las ciencias. Aunque ha habido diferentes críticas en torno a lo que Gadamer ha dicho, hay dos temas que al parecer destacan: uno es el que trata Grondin con respecto a "lo que quiso decir Gadamer" con su Hermenéutica. Dice el autor sobre esto:

> el problema para Gadamer no es, en absoluto, el universalismo, sino el intelectualismo –y con ello, el solapado instrumentalismo–, que hace que la rectitud de la acción moral dependa del conocimiento de una norma abstracta, como si la acción humana fuera capaz siempre de objetivar normas que la determinasen. Esta concepción de la acción procede de una idea objetivista que está comprometida con el carácter científico de los métodos modernos y que desatiende lo específico de la intelección moral. La intelección moral no es un saber de objetivación, sino un

> saber de aplicación práctica. Según Gadamer fue Aristóteles quien ofreció el modelo más esclarecedor de esto, porque su intención era precisamente mostrar los límites de una concepción intelectualista de las normas de la acción: así como un ser histórico no puede diluirse en un saber acerca de sí mismo, de la misma manera el ser moral no podrá diluirse en un saber objetivador. (Grondin, 2003, p. 166).

El otro tema es acerca de las acusaciones contra el autor sobre su empleo del lenguaje y la terminología. Enrico Berti, a propósito de la confusión de que acusa a Gadamer entre los términos de *phrónesis* y *filosofía práctica*: "Gadamer, verdadero iniciador de la «rehabilitación», quien en *Verdad y Método* (1960) presenta la filosofía práctica de Aristóteles como el patrón de su hermenéutica, pero luego a la hora de describirla la caracteriza con rasgos propios de la *phrónesis*" (Berti, 2015, p. 155). A lo que replica, por su parte, Carmen Segura Peraita –con la cual confluimos–:

> En mi opinión no existe confusión en los análisis gadamerianos. El fundador de la hermenéutica filosófica no desconoce las diferencias entre φρόνησις y saber práctico, como ha reconocido Berti, entre otros. Ahora bien, lo que interesa es mostrar cómo la φρόνησις es un saber –un saber-se– y que la sabiduría práctica es un saber autónomo; por eso se da en esa nota distintiva de *saber* una indiscutible «coincidencia». Las dos son *saber*, aunque ese *saber* haya de decirse de diferentes maneras y uno sea el saber *phrónimos* y el otro saber *epistémico* de la filosofía moral. (Segura Peraita, 2017, p. 175).

Con respecto al primer tema, creemos que Gadamer pretendía buscar una alternativa ética, esto es, centrar su propuesta en la misma dirección que Aristóteles cuando propuso la filosofía práctica, la cual intenta establecer ciertas directrices para un actuar moralmente correcto en situaciones de la vida, porque para la filosofía práctica y para cualquier filosofía ese debe ser su principal objetivo. Lo dice Gadamer en *Verdad y método II*:

> Ya en el aparente pleonasmo de una "filosofía teórica" y tanto más en la autodenominación "filosofía práctica" hay algo que acompaña incluso hoy a la reflexión de los filósofos: que la filosofía no puede renunciar por entero a la pretensión de no solo saber, sino de tener también influencia práctica, esto es, a la pretensión de promover, como "ciencia del bien en la vida humana", este mismo bien. (Gadamer, 2000, p. 296).

En relación con el segundo tema, diremos que, si bien el lenguaje empleado por Gadamer resulta confuso, y aunque difícilmente encontraremos una estructura ordenada en sus escritos, creemos que por un lado se trata del estilo de escritura del autor, y por otro, de acuerdo con Segura Peraita (2017 p. 175), se debe a que el punto de partida de su Hermenéutica no es el de la concepción de la filosofía que usualmente se tiene, sino de la descripción aristotélica de ciencia –de la cual haremos mención en este mismo trabajo–.

Parte del discurso que constituye a la Hermenéutica, a decir del mismo Gadamer, es que es más que sólo conocimiento e interpretación: "La hermenéutica es, pues, algo más que un método de las ciencias o el distintivo de un determinado grupo de ellas. Designa sobre todo una capacidad natural del ser humano" (Gadamer, 2000, p. 293). Y es que como parte del trato humano está la necesidad y la práctica de la comunicación y la interpretación de los otros. Esta característica no sólo se relaciona con el lenguaje, implica, por ejemplo, directamente a la ética y a la moral, y ¿qué puede haber más importante que entender las distintas formas de relación que hay entre los humanos y su entorno?, ¿qué más urgente que buscar alternativas a estas relaciones que resulten armoniosas o, al menos, menos destructivas? Hay situaciones de emergencia que nos está tocando vivir porque hemos llevado al límite diversas circunstancias que nos ponen en peligro de desaparecer, que son consecuencia de la percepción egoísta y ventajosa asociable a las ideas de "progreso" –característica de la Razón Moderna– que nos dicta que todo cuanto hay es para uso y servicio de los humanos indiscriminadamente, dejando de lado, a menudo, las nociones de respeto y cuidado hacia todos los otros seres, incluidos los mismos humanos; señala Gadamer refiriéndose a este tema:

> Todos somos hijos de la Ilustración. Somos hijos de un proceso que se inició en Europa, que ha determinado esa forma específica de civilización que es la occidental desde sus comienzos griegos, y que en la actualidad gobierna el mundo entero. (…) Los grandes pensadores Platón y Aristóteles, así como los dos milenios de la era cristiana y su elaboración del mensaje redentor en términos del pensamiento conceptual griego, han acuñado con su impronta la historia espiritual de Occidente. Y fue una síntesis de Cristianismo y Humanismo la que en el límite de la

> Edad Moderna legó la herencia cultural de Occidente a los nuevos procesos. El comienzo de la Edad Moderna –por mucho que discutan entre sí los especialistas sobre cuándo empezó realmente y qué es lo que aportó– es seguro que imprimió a sus siglos iniciales el sentimiento de que irrumpía una vida nueva, grande y libre.
>
> Si alguien en aquel momento hubiese podido echar un vistazo al futuro más lejano, se habría quedado sin duda estupefacto ante las maravillas técnicas aportadas por la Modernidad. Pero nadie hubiera creído posible la idea de que semejante apertura de horizontes pudiese traer consigo una situación mundial tan cargada de tensiones y tan crítica para la humanidad como la que tenemos ahora. No es que no fuera de esperar una acusada tensión entre la mentalidad de un mundo acuñado por la investigación científica moderna, como es el nuestro, y la tradición cristiana. (Gadamer, 2002, pp. 41-42).

Gadamer adjudica, también, el efecto de la propagación de la ideología occidental al cristianismo, y es que además de haber sido el fundamento moral de Occidente, se ocupó, de igual manera, de legitimar y extender a otros horizontes la noción de ciencia y, con ello, la civilización.

En los inicios de la recuperación de la hermenéutica, Gadamer señala a Schleiermacher (Cfr. Gadamer, 2000, p. 293) como quien la reorientó hacia las ciencias del espíritu como método apropiado para ésta. De manera que, para Gadamer, la idea de la hermenéutica como una capacidad natural, inherente al ser humano, va de la mano con una crítica a la idea de ciencia moderna, pues las ciencias deberían ser vistas como una forma, entre muchas otras, de conocer el entorno sin ponerlas en un pedestal y sin denostar otras formas de saberes. En este punto, Gadamer habla de la idea de ciencia a que Aristóteles se refirió, en que incluía también la intervención de la filosofía práctica, actuando ésta como la guía en la toma de decisiones a la hora de aplicar el conocimiento –científico–.

Lo práctico-útil que reconoce el cientificismo se limita a la cuestión de la aplicación de métodos que dan siempre el mismo resultado, que otorgan certeza a un conocimiento, es decir, que no hay cabida, en efecto, para la filosofía práctica y su implementación de la prudencia (*phrónesis*). Esta actitud de la ciencia moderna ha encasillado por igual y sin distinción las diferencias entre las cuestiones y los términos que refieren a lo práctico y, consecuentemente, menoscaba el papel de la filosofía práctica. Como ejemplo de lo anterior, Gadamer hace hincapié en que la

razón práctica y la filosofía práctica pueden no coincidir (Cfr. Gadamer, 2000, p. 295), lo que se entiende como que para poner en obra la racionalidad práctica se requiere de estrategias, actos que agilicen alcanzar un objetivo específico; se centra, pues, en la mera logística. La filosofía práctica, en cambio, ahonda en cuestiones de otra índole, no podría, por ejemplo, dejar fuera lo ético o lo moral, siendo esta inclusión, de hecho, la primera condicionante para llevar a cabo cualquier toma de decisión.

Para Gadamer, la filosofía práctica fue relegada y limitada sólo a la política, al servicio de la Razón Legisladora, y fue vista, también, como una "técnica" aplicable a aquella, en vez de acercarse a la idea de "bien" o a las cuestiones relacionadas con la Ética. Ésta es una preocupación recurrente en la obra gadameriana, quien acudió a Aristóteles para cimentar la base filosófica de la hermenéutica, tarea que venía realizando desde el inicio de sus estudios filosóficos, en los que ya se percibía su interés en el saber práctico y para el cual retomó también a Kant. Gadamer criticó el afán de dar una explicación científica a la moral presente en varias corrientes de pensamiento de la Modernidad, como el marxismo y el positivismo, por ejemplo. No profundizaremos en esto, sólo hacemos la referencia para recordar al lector algunos casos concretos mencionados por Gadamer en que, evidentemente, el afán cientificista fracasó al querer pronosticar el porvenir humano a través del método científico.

En su análisis del lenguaje, Gadamer señala que configuramos la realidad mediante los *discursos*. Dicho proceso se da por medio de la racionalidad, que es la que nos permite construir, entender y actuar de acuerdo con lo que se presenta, lo que no necesariamente está ligado a los designios científicos –que es uno de los diferentes *discursos* a los que refiere Gadamer–. Estos, en todo caso, forman parte de las circunstancias que rodean una situación de vida, no la determinan. Señala Gadamer en *El giro hermenéutico*:

> En este sentido, me parecía que también nuestra discusión sobre el carácter fragmentario de todos los artificios lingüísticos y discursos era una simple ampliación de una experiencia a la que la filosofía práctica prestó siempre atención, experiencia que se ve obligada a defenderse de las erróneas reivindicaciones absolutas que se encuentran ligadas al concepto de ciencia en un sentido moderno. La racionalidad

> de la praxis humana y la racionalidad de la filosofía práctica no se encuentran con lo contingente como si se tratase de algo diferente, pero a su vez inherente a ellas mismas. Se fundamentan en lo fáctico de la praxis que constituye nuestra realidad vital, y no en la derivación a partir de un principio, como correspondería al ideal demostrativo lógico de la ciencia. (Gadamer, 2001a, p. 218).

Estimamos pertinente la postura gadameriana en la que se evalúan de manera distinta del conservadurismo científico o de la visión occidental conservadora, para la cual en ciertas situaciones lo diferente se contempla como malo, las cuestiones de la moralidad y la praxis competen al orden de lo humano –que el mismo autor señala como *afines* con las "ciencias humanas"–, y en la cual se evalúa también, por cierto, el mencionado "relativismo de los valores" desde una perspectiva acorde con la realidad del sujeto, no sólo desde la moral correspondiente con la Razón Moderna. Para tal propósito debe haber una supervisión cautelosa que esté sujeta al principio ético de la idea de bien y, al mismo tiempo, dispuesta a someterse al escrutinio del razonamiento, porque sabemos que la aplicabilidad de cualquier norma universal está sujeta a distintas variables, de forma tal que no se puede garantizar su aplicación y consecuente realización de manera contundente aunque se aplique de manera apegada a su designio, esperando que el resultado sea invariablemente bueno sólo por haberse realizado de esa forma. Y ese es, como contraposición de la filosofía teórica, el valor de la filosofía práctica, la cual busca lo mejor a través del discernimiento de la *phrónesis*, que guía las acciones, que tiene como trasfondo esta normatividad por la cual se conduce, que es la de buscar *lo mejor*, y que puede no coincidir con otros preceptos, como mencionábamos al inicio de estas páginas.

Hay, sin embargo, una ambigüedad perceptible en Gadamer que revela, por un lado, el arrojo del autor de buscar un razonamiento alterno a la Razón Moderna y, por otro, el apego a los estándares de esta misma. Luis Armando Aguilar habla sobre esta iniciativa gadameriana que es crítica con lo que representa la Razón Moderna, aunque, al mismo tiempo, se reconoce admirador de la cultura y sus representaciones (en lo cual no encontramos contradicción). Señala Aguilar:

> Además es necesario defender el diálogo en su posibilidad interna de verdad, particularmente contra la sumisión a las reglas de la lógica aparente de la sofística. Cabe preguntar si a esta actitud subyace un rechazo del mundo moderno. En Gadamer encontramos una actitud ambivalente. Por una parte, la plena afirmación de la historia, sus tradiciones, los logros culturales y particularmente las obras de arte; por otra, un cierto pesimismo asociado a lo que el mundo ha llegado a ser en la era de la técnica. En toda su obra muestra temor frente al peligro de absolutización de la ciencia, a que se depositen en ella expectativas desmedidas respecto de sus posibilidades. (Aguilar, 2004, p. 63).

Estamos de acuerdo con Aguilar en que hay ambigüedad en los planteamientos gadamerianos en lo tocante a las consecuencias de la Modernidad; sin embargo, a diferencia de este autor, creemos que, aunque Gadamer tiene claro que la Racionalidad Moderna y sus estándares deben cambiar, también sigue sus normas a la hora de expresarse, pero, además, siente el peso de esta especie de autoexilio discursivo que, creemos, debe ser un reconocimiento a la conciencia viva de Gadamer de tener que buscar una alternativa racional. Pero a pesar de tener este carácter dudoso, que queda al descubierto cuando plantea un cambio a través de la Hermenéutica, manifiesta un apego a las exigencias de los cánones de la Razón Moderna. La propensión para intentar justificar y "amoldar" a la hermenéutica, para hacerla lucir acorde con las prerrogativas del discurso científico, es una cuestión a la que Gadamer no pudo oponerse, y para la cual tuvo la precaución de avenir –en unos casos– y delimitar –en otros– sus propias reflexiones con las de la Racionalidad Moderna, cuestión que, entendemos, resulta imprescindible para dar peso argumentativo a su filosofía. Aunque sí suena un tanto nostálgico, como quien habla de un anhelo no cumplido, al decir: "La necesidad de una unidad de la razón y de una unidad del saber sigue estando viva, ciertamente, pero es un hecho que ahora se sabe en conflicto con la autoconciencia de la ciencia" (Gadamer, 2002, p. 28). No obstante, emprendió la búsqueda de otras formas de sustento racional –no unívoco–, reconociendo lo fascinante de la heterogeneidad de la razón y del saber.

Así pues, a pesar de su fuerte inclinación hacia la idea crítica y cuestionadora de la Racionalidad Moderna y del cientificismo como influencia en todo y, en específico, en las ciencias humanas, también tiene momen-

tos en que se percibe el arraigo a esta forma de pensar en él, que si bien cuestiona, también conserva algunos de sus prejuicios y creencias; tal es el caso del eurocentrismo que, asegura, ha dado pauta a seguir científica y culturalmente al resto de los países –lo cual es parcialmente cierto– y en la cual ubica el autor "el porvenir" de la humanidad: "No se trata solamente de la unidad de Europa en el sentido de una alianza de poder analítico. Me refiero a que nuestra misión europea es el futuro de la humanidad en general, para el que todos debemos trabajar juntos" (Gadamer, 1990, p. 38). No es difícil entender la procedencia de tales reflexiones, es, de hecho, la misma resistencia al cambio, la duda razonable de quien se dispone a dejar lo que resulta familiar para emprender un viaje a lo desconocido, por lo que juzgamos que sería en todo caso un logro la tentativa gadameriana por cuestionar y buscar una manera alterna de razonar. Gadamer reconoce y asume esta posibilidad desde la misma visión de la hermenéutica, pues ésta es susceptible de cambios, al igual que la misma vida. No es extraño que en el siglo de Gadamer –siglo xx–, tiempo lleno de transformaciones y conflictos, hubiera la necesidad de plantear y replantear la propia presencia frente a la existencia, que hubiera quiebres, alejamientos o aferramientos a modos de vida, creencias, doctrinas, etc.; lo que sí podría parecer extraordinario es la manera en que hemos sido capaces de adaptarnos a las condiciones que se van presentando, y darnos cuenta de la capacidad que tenemos para propiciar tales metamorfosis. Por tanto, si somos capaces de crear semejante caos y sobrevivir a éste, deberíamos también ser capaces de revertirlo, de buscar resarcirnos frente a las adversidades que nosotros mismos hemos propiciado. Esto es lo que nos muestra este autor quien, como *Testigo del siglo* y *Ciudadano de dos mundos*, ha dicho:

> También en lo otro y en lo diferente puede realizarse una especie de encuentro consigo mismo. Con todo, nunca se ha hecho más necesario aprender a reconocer en el otro y en la diferencia lo común. En este mundo cada vez más apretujado se producen encuentros profundos entre culturas, religiones, costumbres y valoraciones distintas. Sería una ilusión creer que en este planeta progresivamente abigarrado la convivencia humana sólo puede estar regulada por un sistema nacional de la utilidad, una especie de religión de la economía mundial, como quien dice. La ciencia del ser humano sabe que lo que a este se le pide más y más es virtud políti-

> ca, de la misma manera en que la virtud humana se vio fomentada desde siempre por la ciencia. (…) Así, la ciencia del ser humano deviene para todos nosotros, y en toda su variedad, tarea moral y filosófica. (Gadamer, 2001, p. 186).

El problema del método

El problema del método científico adecuado a la hermenéutica existe desde mediados del siglo XIX, que fue cuando hubo la separación entre las ciencias humanas y las ciencias naturales. Se abrió una disyuntiva que ofrecía o aceptar los métodos que habían conducido al éxito a las ciencias naturales –lo que desemboca en una negación de las diferencias entre éstas y las ciencias humanas–, o bien, desarrollar una metodología propia para las segundas. Esta última idea fue sostenida por Dilthey y su escuela. Gadamer cuestiona (Cfr. Grondin, 2003, p. 46) si Dilthey se liberó del paradigma metodológico y si la hermenéutica y las ciencias humanas requieren metodología –si es que la hay–, y propone, en lugar de lo anterior, volver al humanismo –señala que las ciencias humanas se derivaron de la tradición de los *Humaniora*–, apelando al concepto de *Bildung* (Cfr. Ídem) o *formación*, no como conocimientos y métodos acumulados, sino como el *autocultivo* que transforma. Aunque señala también que hay o habría rechazo en aceptar algo distinto a lo dispuesto al método científico por la misma distorsión ciega que predomina en el cientificismo a aceptar lo diferente. Cabe aclarar que, al referirse al autocultivo, al cultivo de la cultura, Gadamer no se refiere a la cultura reservada a las "clases selectas". Recurre a Hegel para describir lo que es un hombre culto, que es "aquel que no da por sentado que lo que sabe es lo que debe ser" (Cfr. Gadamer, 2000), que pone en duda sus propios conocimientos y los de los demás, pero que está abierto a escuchar distintas respuestas y dispuesto a conceder vigencia a ideas ajenas.[1] Para nosotros, esta descripción remite a la capacidad de *ser razonables*.

[1] Reconoce Grondin al respecto: "Conceder vigencia a las ideas de otra persona, en eso consiste la verdadera cultura y formación, porque presupone elevarse sobre la propia limitación. Por consiguiente, la formación no se realiza por el camino del querer saberlo todo, sino por el saber que hay cosas que uno no sabe". (2003, p. 49).

Gadamer presenta el modelo de ciencia aristotélico como el más adecuado para las ciencias del espíritu, pero éste no concuerda con el modelo moderno de ciencia. La moral, la política, las cuestiones sociales, etc., no pueden acercarse al método de las ciencias exactas o al modelo de las ciencias que "versan sobre algo inmutable" (Gadamer, 2000, p. 309). Por el contrario, las llamadas "ciencias del espíritu" son variables y carecen de la exactitud de las ciencias afines al método matemático; señala Gadamer: "es la idea del método y de la primacía de *éste* sobre la cosa: las condiciones del saber metodológico definen el objeto de la ciencia" (Gadamer, 2000, p. 310). Por lo que señala que uno de los quehaceres de la filosofía es buscar defender la autonomía de las ciencias sociales frente a lo anterior, para lo cual el lenguaje es primordial.

Gadamer retoma la filosofía práctica como ciencia, acorde con la descripción aristotélica (Cfr. Aristóteles, 1985, VI, 1139b, pp. 15-35), es decir, una idea de ciencia distinta de la ciencia metodológica actual; tal idea de ciencia –y su metodología– serían identificables con las "ciencias del espíritu" –ciencias sociales– o con la ciencia política (aristotélica también), pero, de las anteriores, es más afín con la idea del filósofo griego. Hay que destacar que involucran a la ética en su metodología y a la *phrónesis* como guía en la racionalidad práctica. De lo anterior Gadamer destaca que *el método* debe ajustarse a su objeto, no al contrario, que es lo que en la ciencia el método científico maneja como estrategia usualmente. De acuerdo con este filósofo alemán, debido a la diversidad de objetos y ciencias, Aristóteles se preocupó más por hacer énfasis en esta cuestión que en explicar la metodología de la filosofía práctica (Cfr. Gadamer, 2000, p. 295). La aplicación de los saberes es también variable, en especial si nos referimos a saberes técnicos, pues éstos dependerán no sólo del objeto, sino del sujeto que lo aplica. Gadamer cita el caso del médico, y hace especial referencia a la toma de decisiones racionales o *prohairesis*.[2] En este caso, se evidencia tanto la necesidad del

[2] Gadamer la describe como: "'Libertad de elección', o al menos nos parece que la poseemos y que podemos llamarla así. Los griegos tenían para esto la expresión '*prohairesis*'. Es la libertad de comportarse de un modo u otro. Y forma parte de ella la posibilidad de hacer preguntas, de advertir posibilidades, incluso las que no son realizables". (2002, p. 53).

conocimiento científico como la prudencia en su aplicación, tomando en cuenta que el médico debe no sólo aplicar sus conocimientos sin más, sino evaluar, primero, el estado y la situación del enfermo. Aristóteles no se centró en la explicación de *una metodología*, sino en la necesidad del discernimiento racional óptimo en cada caso. En ese sentido resultarían parecidas al arte la medicina y la filosofía práctica, pues en su aplicación va de por medio el ingenio, la habilidad y la prudencia de quien la aplica, pero también requiere de un trasfondo teórico, sin éste no habría idea de cómo intervenir el objeto. Pero por no aparecer como ciencia exacta, no se le ha reconocido como tal; dice Gadamer:

> Hay sin duda una resistencia a aplicar el concepto moderno de teoría a la filosofía práctica, que ya pretende ser práctica por su propia autodenominación. Por eso es un problema arduo en extremo el establecer las condiciones especiales de la cientificidad que son válidas para tales esferas, sobre todo cuando Aristóteles las caracteriza con la vaga indicación de que son ciencias menos exactas. (Gadamer, 2000, p. 295).

Gadamer reconoce que, en el pasado, antes de tener arraigada la idea moderna de las ciencias y su división, la Retórica era la encargada de designar "cualquier forma de comunicación basada en la capacidad de hablar y que da cohesión a la sociedad humana" (2000, p. 310). Gadamer lo atribuye a la importancia de la comunicación y a los elementos que ésta contiene en sí: la lógica, la comprensión entre los interlocutores, etc., pues sin estos elementos de la comunicación simplemente no habría civilizaciones, todo sería un caos incomprensible. Como bien sabemos, no se puede deducir que el estudio de lo humano sea fácil de encasillar en el ámbito de las ciencias exactas; dice Gadamer:

> Se trata en definitiva de encontrar una base común detrás de la retórica y de la crítica, detrás de la página tradicional del saber del hombre sobre sí mismo y de la investigación científica moderna que todo lo degrada en objetividad. Aristóteles diseñó la filosofía práctica que abarca la política, en un debate explícito con el ideal de la teoría y de la filosofía teórica. (2000, p. 313).

Así, la metodología elegida tendría que ser autónoma porque no hay otra forma de catalogarla, como ya hemos visto, dentro de las áreas cien-

tíficas. Pero entonces, ¿cómo establecer una forma de entendernos y de estudiarnos a través de las ciencias sociales? Gadamer señala la tríada que hay dentro de la filosofía aristotélica: la filosofía teórica, la filosofía práctica y la poética (Cfr. Gadamer, 2000, p. 313). Pero lo común en estas tres áreas es la racionalidad, que es la que nos permite, independientemente de la circunscripción a que nos estemos refiriendo, entender, interpretar y actuar consecuentemente. Dice Gadamer:

> Por eso la virtud básica en consonancia con la esencia del hombre es la racionalidad que preside su praxis. El griego lo expresa con la palabra *phrónesis*. La pregunta de Aristóteles es en qué consiste esta racionalidad práctica para el científico y en qué consiste para el experto, el autor, el ingeniero, el técnico, el artesano, etc. (Gadamer, 2000, p. 314).

La razón es, pues, lo que nos convierte en seres capaces de relacionarnos, comunicarnos, etc., estableciendo normas y formas de convivencia. Se desarrolla a partir de la pertenencia a un núcleo familiar o a una comunidad, puesto que esto es lo que enseña al individuo normas y costumbres, a discernir el bien del mal, a identificar ciertos valores como los más altos y también a rechazar lo que no consideramos valioso.

La Razón Razonable de Luis Villoro

Luis Villoro, elaboró un proyecto filosófico con el propósito de construir una racionalidad distinta de la Razón Moderna, ésta es la "Razón razonable" que plasmó en: *Creer, saber, conocer* (2006), *El poder y el valor* (1997) y *Los retos de la sociedad por venir* (2010). Su propósito fue sustentar desde el ámbito epistemológico, ético, político y social dicho sistema filosófico. Este proyecto, a nuestro juicio, pertenece a la filosofía práctica porque busca la realización de lo teórico, aunque en realidad la tendencia a lo práctico en Villoro la encontraremos a lo largo de su obra, donde hay una propensión implícita y comprometida con los valores éticos y con la vida misma que se identifican con ese enfoque.

Para Villoro, la racionalidad es lo que nos hace ser lo que somos: humanos, seres pensantes, creadores de cultura, que buscan tener un sentido o propósito de vida. La racionalidad también nos ha hecho caer en cuenta de que hay formas diferentes de ser y de entender. Hay una multiplicidad de formas en el mundo humano que se han venido construyendo de a poco y que se han convertido en culturas. En la base de cada cultura hay elementos en común que ayudan en su construcción; estas bases son ideas, creencias compartidas y maneras específicas de entender la vida, a esto le llama Villoro "figura del mundo".[3] Todo esto se conforma a través de la racionalidad, aunque hay formas diferentes de racionalidades y también distintas formas de expresarse. La que nos ha servido como estructura es la Racionalidad Moderna que corresponde, precisamente, al periodo de la Modernidad, que inició más o menos en tiempos del Renacimiento y ha ido evolucionando muchos de sus aspectos.

Villoro, en *Lo racional y lo razonable* (2007), reconoce el quiebre del fundamento universal que ha sido la idea de Razón –pura– que perduró durante toda la Modernidad con la certidumbre en el rumbo que llevaba la humanidad gracias a ésta. Explica cómo, una vez escudriñada, lejos de aparecer rígida, imparcial –como la hemos concebido–, ha develado su decadencia: "al someterla a la sospecha, la ha encontrado sometida a la voluntad y al deseo" (Villoro, 2007, p. 205). Al encontrar tal sometimiento, reconoce a la Razón práctica y su función "para la vida" que, en el discurso, entretejidas con ideas como las de bienestar, progreso e igualdad habría de prometer la Razón Moderna. El problema que señaló Villoro con respecto a la Razón pura y en contraste con la Razón práctica es que la primera dejó de lado este "servir para la vida", la misma rigidez de la Razón, su mismo empeño en dejar de lado otra guía que no fuera sino ella misma, acabó por sucumbir ante intereses ilegítimos, que ya no son buenos en sí mismos, sino que responden a otras inclinacio-

[3] La "figura del mundo", corresponde no sólo a una idea colectiva acerca de algo, sino al conjunto de ideas que conforman la percepción correspondiente a una época, a la manera en que los humanos se perciben y perciben el entorno; son creencias colectivas afianzadas en el pensar y los quehaceres de quienes habitan dicha época, y aunque aparezcan posiciones contrarias, éstas obedecen a la misma idea de concepción universal. (Villoro. 1992).

nes, que se volvieron ideologías y que están al servicio de intereses particulares, lejos del bien común o de algún valor que le represente. Con el occidentalismo se tenía la idea de que a partir de la dominación de todo (técnica, conocimiento, naturaleza, etc.) se llegaría a un estado ideal de bienestar, pero, como vemos, no ha sido así; en cambio, presenciamos la destrucción inminente de nuestro hábitat, y entre los humanos, una creciente desigualdad bajo un sistema que ha dejado de lado los ideales que, irónicamente, llevaron a su consolidación. Sin duda, una etapa de decadencia que demanda una revolución de ideas y acciones.

Pero Villoro también reconoce que a partir de la Razón se ha llegado al hallazgo del reconocimiento de las capacidades humanas que nos han guiado –para bien y para mal– al paraje en que nos encontramos. Así, propone una posible solución al problema a través de una vía que ayude a armonizar nuestro ser con el mundo *en* la práctica, pero sin dejar de lado la crítica y la capacidad de raciocinio. La Razón razonable (Cfr. Villoro, 2010, p. 221), que se explica por sí sola porque dialoga, y al mismo tiempo, no deja de razonar, tiene cuatro características: 1. Múltiple: puede ser muy distinta en cuestión de campos de conocimientos. 2. Incierta: no pretende alcanzar bases incuestionables. 3. Impura: se reconoce condicionada por intereses y actitudes. 4. Dialógica: que no es inamovible.

Villoro, al plantear la postura *razonable,* lo hace como aquella que tiene razones válidas o suficientes para sostener una creencia en algo: "Al hablar de creencias u opiniones 'razonables', nos referimos a la medida en que esas razones son efectivamente *suficientes* o no para alcanzar la realidad y, por lo tanto, al grado en que pueden sostener una pretensión de verdad" (Villoro, 2007, p. 209). El problema con ésta –desde la postura de la Racionalidad Moderna– es que no representa una certeza incontrovertible, sino que es una mera presunción de dicha realidad, que pertenece al conocimiento personal y, por lo tanto, está plagada de apreciaciones personales y no puede ser comparado con un conocimiento objetivo (como el de la ciencia), aunque sea un juicio de valor compartido por una comunidad en la que se acepte como algo reconocido por sus integrantes –como "el sentido"–. A pesar de lo anterior, la "postura razonable" ofrece seguridad al sujeto, en tanto que brinda estabilidad al garantizar una visión del mundo

que nos facilite nuestro paso por éste; de igual manera, "el sentido" nos permite orientarnos hacia ciertos fines, valorar la vida de una manera específica, y sin éste nos encontraríamos a la deriva, en una existencia vacía, hueca, sin propósitos. Aceptar por principio esta forma razonable de ver el mundo puede llegar a ocasionar cierta incomodidad, pues hay quienes no estarían dispuestos a aceptar que rigen su vida a través de supuestos no comprobables. Pero puede, también, ser la respuesta a la búsqueda de vida con un sentido distinto, con un sentido ético que nos permita buscar convivir en armonía, con respeto.

La racionalidad que va unida a la búsqueda de sentido también está implícita en los humanos, y esta idea es, para Villoro, inherente a la presencia del raciocinio. Hay diversos intentos de explicación de sentido, desde los generales –como la ciencia y la religión, por mencionar algunos– hasta los que son de índole personal, como el propósito de vida, por ejemplo. Villoro habla también de la forma en que la misma racionalidad puede volverse "transformadora", en el sentido de que, a pesar de encontrarse bajo la dominación de un grupo, líder, etc., es posible, a través del mismo raciocinio –del *pensamiento disruptivo*,[4] en conciso– liberarse de las ataduras y sortear los obstáculos que se presenten. Este rasgo *disruptivo* denota una clara inclinación a lo práctico en la filosofía de Villoro; nos lleva a pensar en circunstancias en que debamos llevar a cabo actos específicos que nos ayuden a salir bien librados y de la mejor manera de situaciones difíciles que se interpongan entre nuestros objetivos y nosotros.

La denuncia villoriana acerca del deterioro de la Razón responde también a lo que llama "fin de época" que corresponde con un cambio en la *figura del mundo*, pero estos cambios están asociados con las ideas que representa cada época y a su vigencia en las sociedades, así, al haber un cambio en la idea colectiva acerca de algo, podemos decir que se registra una evolución social. Hay dos conceptos centrales que menciona: *sujeto* y *razón*, ambos necesarios para el desenvolvimiento humano. El reconoci-

[4] El pensamiento disruptivo es aquel que no se deja enajenar, que busca, que cuestiona y no acepta de manera fácil el establecimiento de una "verdad". La filosofía es una forma de pensamiento disruptivo; Villoro la describe: "Por su preguntar mismo y por su operación crítica, no por su intención expresa, la actividad filosófica es un pensamiento disruptivo". (Villoro, 1985, p. 125).

miento del sujeto, por un lado, permitió que la humanidad se diera cuenta de las capacidades que contenía en sí misma y el desarrollo que somos capaces de alcanzar. Por otro lado, el hecho de que la razón se posicionara al mando de la civilización impulsó el anhelo de descubrir y de "saber" que ha caracterizado a esta época. La conjunción de ambos –sujeto y razón– era, pues, necesaria para el florecimiento de la civilización humana, pero ésta ha tenido también su contraparte. Podemos entender la decadencia de la modernidad como el extremo de la misma civilización; son los excesos a que se ha permitido llegar la radicalización de lo mismo que en menor medida hizo florecer a la humanidad. Recordemos que la razón y el humano están fundidos en una sola entidad, de forma tal que sin razón sería un animal realizando las funciones propias del "estar vivo". La razón sin el humano sería un concepto abstracto perdido en el universo de lo ignoto; sería la esencia humana inexistente, no habría civilización, cultura, memoria, tal vez ni conciencia de sí mismos como entidades pensantes. Perderíamos, pues, la ambigua posibilidad del tránsito por la historia.

El afán de dominio y de transformación de la ciencia en todos los ámbitos, finalmente, se trastocó en la idea del *cientificismo*, la cual se planteó a través de la racionalidad y terminó siendo considerado el único conocimiento válido. Para poder dominar y transformar el mundo se requería de la *racionalidad instrumental,* que es, de acuerdo con Villoro, aquella que "versa sobre los medios eficaces para un fin" (Villoro, 2007, p. 213). Puesta en práctica, dicha forma de racionalidad permite conocer los procesos naturales, hacer cálculos certeros y explicar –de manera racional– cuanto hay en el mundo. A la par de la ciencia, se volvió un sistema a seguir, los conocimientos sobre lógica, matemáticas, los procesos inductivos y la posibilidad de su verificación fueron, poco a poco, transformando y ordenando la idea en torno a esta última, hasta considerarla el único saber confiable, fidedigno y, sobre todo, objetivo. Villoro tiene la opinión de que se convirtieron en una especie de dogmas occidentales *la ciencia*, *la razón* y *la religión* (Villoro, 1992); simultáneamente, la subyugación y el sometimiento de culturas distintas eran vistos con buenos ojos, se percibía como "llevar la civilización y la verdad a pueblos ignorantes". El resultado de esto es que se marginó a otras formas de co-

nocimiento y se les condenó al olvido de sus creencias y de sus culturas, o en algunos casos más extremos se recurrió al exterminio.

A partir de lo anterior, al paso de unos cuantos siglos devino el ideal de *Desarrollo* (Cfr. Villoro, 1974), que sería el mismo referente para varias cosas: el acceso al crecimiento económico, al estilo de vida occidental, a la sociedad de abundancia o de consumo. Éste se ve implícito en todo discurso acorde con la ideología moderna –particularmente en la política–; se refiere *al bienestar* y *al progreso* en cualquier nivel, pero específicamente a los estratos más bajos o más retirados de las urbes "desarrolladas", incluso si algunas comunidades –por tener una visión cultural diferente– no aspiran a dicho acceso, como ha sucedido con algunas comunidades nativas en diversas partes. De acuerdo con esta visión, se "requiere" de desarrollo en todo lugar en donde no hay presencia de los avances científicos, en donde la vida habitual resulta ajena a la vida moderna, a la tecnología, a los avances que la ciencia ha presentado como un indiscutible triunfo de la humanidad sobre la naturaleza. Villoro advirtió la gran decepción que conlleva la conformación de las sociedades de consumo de los países desarrollados, porque siguiendo con el orden que plantea el crecimiento económico permanente como *primordial*, como *sentido de vida*, se desplaza todo lo demás cambiando el orden de importancia, sustituyendo los valores, la humanidad, etc., por el poder en sus distintas formas.

También afirma Villoro que hubo desde mediados del siglo pasado (Cfr. Villoro, 1993), en distintas escuelas y corrientes de pensamiento, la recurrencia a la misma inquietud. Como es obvio, en cada rincón en que se ha sometido a escrutinio se observan las particularidades propias del lugar, lo que hace que haya matices de varias tonalidades en torno al planteamiento del problema y también a sus posibles soluciones. Villoro, por su parte, manifestó la preocupación de lo que podría ocurrir en el *tercer mundo* y, en conciso, en nuestro país, tema recurrente en él (Cfr. 1974). En realidad, el tema de México fue una constante preocupación para este autor, quien dedicó su primera obra a hablar acerca de las difíciles situaciones que experimentaban las personas del estrato más desfavorecido en todos los sentidos: la población indígena.

La epistemología villoriana

Como parte del proyecto de Luis Villoro encontramos el problema del conocimiento y la incidencia de éste en el ámbito práctico de la cultura y de la vida. En *Creer, saber, conocer* (1982) busca responder la pregunta ¿qué es el conocimiento? El autor inicia por deslindar el papel de la filosofía de otros quehaceres y plantea el problema única y exclusivamente desde su área, que implica el análisis, la clarificación y la sistematización de los conceptos epistémicos. Después de hacer esta precisión y lejos de buscar la respuesta en teorías idealistas o de corte metafísico, inicia su búsqueda en "los hechos psíquicos y sociales" (Villoro, 1982, p. 11), esto es, cómo es el proceso psíquico que acaece en un individuo; y como hecho social, cómo el conocimiento es parte de la conformación e intercambio en una comunidad humana, y se transmite y practica en la vida diaria. Dicho de otra manera: Villoro reflexiona cómo es el conocimiento en la práctica. Así, parte de lo familiar y lo cotidiano y deja en claro que la manera en que se analizarán será a través de la "justificación y validez"; dice el autor:

> Ya no me importará descubrir las causas y consecuencias del conocimiento sino las condiciones en que un pretendido saber está justificado o no, es verdadero o falso, corresponde o no a la realidad. Para ello no tendré que observar ni medir relaciones causales entre hechos reales, tendré que analizar conceptos. Y esa sí es tarea de la reflexión filosófica. (Ídem).

Villoro puntualiza la necesidad de reconocer otras formas de racionalidad, entre la que se incluyen, también, formas de conocimiento independientes del conocimiento científico que, de acuerdo con la Razón tradicional, es el único saber válido y reconocible como tal. En *Creer, saber, conocer*, ubica dos prejuicios derivados de la visión de la Razón tradicional: uno, que el mismo Villoro llama "cientificista"; se asocia con la restricción que impone la ciencia, pues ésta, al ser el paradigma del conocimiento, trata de medir a cualquier otra estructura cognoscitiva que se pretenda reconocer como tal bajo sus mismos lineamientos. Dice Villoro: "Así, el conocimiento de la 'epistemología' se identifica, a menudo, con el de la filosofía de la ciencia. Reducir el conocimiento válido al saber científico ha

sido un programa del positivismo. Pero la ciencia, con ser la más segura de las formas del conocimiento, es sólo una de ellas" (Villoro, 1982, p. 21). Y añade que, aunque la ciencia ha servido, también, para resolver problemas de la vida cotidiana, no es el único saber ni el único que ha servido con esos fines, al contrario, la humanidad sobrevivió sin la ciencia durante milenios y, en cambio, la ciencia sí se sirvió de otros tipos de saberes, que posteriormente han sido desdeñados por ésta.

El segundo prejuicio es el que desliga el conocimiento –científico– de la práctica y lo intenta reducir a la actividad teorética. A lo que replica Villoro que el verdadero interés en el conocimiento en general debe ser poder utilizarlo para resolver problemas en la práctica, es decir, Villoro tiene el propósito de apuntar hacia lo que "dota de sentido" al conocimiento en general, que es "servir para la vida" (Villoro, 2010). La visión villoriana del reconocimiento y uso del conocimiento es compartida por nosotros, pues, ¿qué interés puede tener sólo acumular conocimientos sin el propósito de ser usados para resolver problemas de la vida diaria? Por otro lado, es importante reconocer el papel de otros conocimientos en la supervivencia, en su implicación práctica e incluso en la incursión a nuevos conocimientos, es decir, el potencial que pueden tener otras formas de saberes porque eso podría abrir otras sendas cognoscitivas que desconocemos y que podrían ser soluciones a problemas que enfrentamos. Así, ante la acusación de *relativismo* que Jorge Ornelas (en Stepanenko, 2017) hace a la epistemología villoriana, a nuestro parecer, su conclusión se encuentra desviada por completo del objetivo principal que el filósofo plantea. Dice Ornelas:

> Por ejemplo, en una comunidad de científicos creacionistas, el argumento del diseño es un argumento que goza de una presunción de validez a su favor, de manera que quien eche mano de él para argumentar en contra de la teoría de la evolución contaría con dos razones objetivamente suficientes según la terminología de Villoro: las acepta el resto de los científicos creacionistas y hay un consenso en esa comunidad, pero ninguna de esas características conduce a la verdad, además de que las razones de los científicos evolucionistas siempre podrán descartarse apelando a su supuesto sesgo ideológico. Estrategias similares podrían utilizarse para justificar la superioridad racial, la ablación femenina o muchas otras formas de violencia y dominación.

> Entonces, la definición de conocimiento hecha por Villoro, lejos de liberarnos del oscurantismo y el fanatismo, parece ser compatible con ellos. […] Muy a su pesar, y seguramente motivado por compromisos de orden práctico, la epistemología de Villoro terminó siendo una forma muy sofisticada de relativismo, una que padece los principales problemas de las posiciones idealistas. (Ibid., p. 159).

Sin duda, una vindicación de la epistemología cientificista que plantea la idea de un conocimiento absoluto cerrado por completo a formas distintas y a críticas que cuestionen su verificabilidad y su aplicabilidad, que no sean acordes con las propias formas que establece la metodología aprobada por el mismo sistema. Pero Villoro, si bien parte de la búsqueda de lo práctico, plantea en un sentido distinto su crítica, que entendemos, rompe con el esquema científico, pero, al plantear el papel de la racionalización del conocimiento, no anula la posibilidad de darle cabida a este mismo, sino de someterlo también a cuestionamientos, que van dirigidos, principalmente, hacia un tratamiento ético; cuestión que se convirtió en tema secundario según el orden moderno de las ciencias, y que sería cuestión primordial en la propuesta villoriana. Recurrimos a una cita de Emmanuel Ferreira, con quien confluimos en opinión sobre el asunto, quien enfatiza el papel de la racionalidad crítica del pensamiento disruptivo en aras de la liberación humana en todos los ámbitos, incluyendo al conocimiento:

> Pensamos esto, sobre todo a partir de que nuestro filósofo considera que la *racionalidad* debe estar en la base de la «liberación política», pero sólo si es una racionalidad valorativa "razonable" que expresa un *conocimiento razonado* que difiere del conocimiento universal, verdadero, indubitable, incontrovertible, objetivo, generado por un sujeto puro de conocimiento como el que predominó en la episteme moderna. (En Ramírez, 2014, p. 213).

De esta forma, la filosofía práctica habla de las acciones en un ambiente incierto, en el ámbito de lo contingente, y habla de las acciones como una manera de direccionarlas hacia la mejor versión de lo que pueda suceder merced a la *phrónesis* (prudencia). Trata pues de las acciones en el plano de lo real y la forma en que pueden ser efectuadas de la mejor manera, del mismo modo que Villoro propone su teoría epistemológica –así como la del valor y la de la perspectiva social– en la que, desde

sus fundamentos, la realidad es una cuestión recurrente como objetivo y como medio de realización de las intenciones humanas, a través de la cual se consolidan estas últimas y en las que busca establecer la Razón razonable que está dispuesta a negociar, a ceder, a criticar, también a exigir, etc., es decir, que se mantiene alerta permanentemente ante los acontecimientos.

La ética

En la obra de Luis Villoro encontraremos, desde sus inicios hasta sus textos finales, una clara inclinación hacia su particular idea de ética, desde sus propósitos hasta hacer patente la necesidad de llevar a cabo –en la práctica– la búsqueda de una realidad tangible que haga del mundo un lugar más amable para todos, en el que los valores humanos sean las reglas que predominen y a través de las cuales se establezca una ética política y se asienten los diferentes lineamientos de conducta en todo acto o decisión humana. Ramírez Cobián[5] habla del pensamiento ético villoriano como una búsqueda a través de la mediación entre lo posible y lo utópico, entendemos que dicha mediación racional se refiere a la *Razón razonable*. Su procedencia, como ya se ha mencionado, se origina y fundamenta en la crítica a la razón y, a la par, en la búsqueda de una nueva racionalidad que permita una verdadera conexión, un diálogo, con lo otro o el otro. Villoro se dio a la tarea de buscar una forma de racionalidad que fuera adecuada a los problemas vigentes, y desde ésta se dio a la tarea de construir una teoría epistemológica en aras a fundamentar –posteriormente– su ética y su teoría política –para nosotros, su filosofía práctica–. En *Lo racional y lo razonable*, explica el funcionamiento de su postulado, en el que se deja de lado la *Razón Ilustrada*, abriendo paso a una racionalidad alterna que permita un diálogo abierto, no un dictamen:

[5] Señala Mario Teodoro Ramírez acerca de la ética villoriana: "El pensamiento ético consiste entonces en la búsqueda de una mediación racional entre el conocimiento de lo dado y la configuración de posibilidades valiosas; entre lo real y lo ideal, entre *el poder y el valor*". (Ramírez, 2011, p. 137).

> Para descubrir las leyes que gobiernan la materia, procuraremos acudir a razones incontrovertibles, pero para conocer las virtudes de una vida buena o de una sociedad bien ordenada no podemos aspirar a razones sin contradicción. Si aspiramos a encontrar el curso del mundo, en vano acudiremos a razones infalsables; tendremos que aducir a supuestos "razonables". Como ya advertía Aristóteles, a la moral o a la política (y a la religión, podríamos añadir) no conviene exigirle el mismo grado de fundamentación que a la ciencia. (Villoro, 2007, p. 211).

La *razón razonable* se relaciona también con la idea de *justicia,* sin ésta no podríamos diferenciar lo que anteriormente se ha entendido por *racionalidad* y el cambio que se requiere. Si anteriormente la razón ha resultado inflexible e incuestionable, y debe ser cambiada, también la justicia debe cambiar, ésta debe ser el valor más activo e importante en las sociedades. Podríamos interpretarlo como una especie de intercambio en el posicionamiento de ambas, cambiando el lugar de la racionalidad –como valor supremo– por el de la justicia. En *El poder y el valor*, Villoro explica por qué la justicia es el valor más importante que debe predominar: "podemos considerar la justicia como carácter objetivo de cualquier valor moral. Es digno de ser deseado por todo lo que forma parte de la justicia. Esta es, me parece, la razón del paralelo que a menudo se establece entre 'justicia' y 'verdad'" (Villoro, 1997, p. 271). Pero la justicia, por lo regular, ha estado ausente en la historia de las sociedades, Villoro hace la referencia al caso específico de las sociedades del llamado Tercer mundo, en donde la desigualdad ha sido una constante que ha polarizado las sociedades, por lo que manifiesta, además de la necesidad de reflexionar sobre el asunto, hacerlo de una forma distinta; habla de analizar la justicia *en negativo*, esto es, a partir de lo que *no* es, de lo que en nuestras sociedades no se tiene ni se ha alcanzado. Partiendo pues de la desigualdad que reina y de las carencias que se padecen, Villoro busca encontrar una manera válida de hablar de la justicia:

> En lugar de partir del consenso para fundar la justicia, partir de su ausencia; en vez de pasar de la determinación de principios universales de justicia a su realización en una sociedad específica, partir de la percepción de la injusticia real para proyectar lo que podría remediarla (Villoro, 2007, p. 16).

La justicia tendría distintas formas de entenderse y de aplicarse, así como distintos niveles y expresiones, pero fungiendo como el valor máximo o como fin último, aparece como primera instancia para tratar de garantizar un trato entre iguales que permita un desarrollo más sano y factible en el plano de lo real. Su implementación sería, en suma, llevar *lo bueno* a la práctica a través del ejercicio de la razón dispuesta a la negociación, a cambios, etc.

La política

La política para Luis Villoro debe ser un consenso general a partir del cual se señale hacia el bienestar de la sociedad en general, en mayor número, en cuestión de toma de decisiones, etc.; es decir, se inclina por una ética *política* (Cfr. Villoro, 1997). Para lograr este fin se requiere de ciertos preceptos que según el mismo Villoro todo discurso político contiene –o debe tener–, como el que haya valores o un valor de fondo que oriente la finalidad última de la sociedad, que sea acorde con la idea generalizada de quienes la conforman. También habla de la coexistencia de dos discursos –o lenguajes, como también los llama– simultáneos, y que sirven, además, para poder consolidar las acciones: uno, el *discurso justificativo* que, de acuerdo con el autor, "se relaciona con la razón práctica y se expresa en una ética de la acción política" (Villoro, 1997, p. 75). El otro, al que Villoro llama *discurso explicativo* (Cfr. 1997), consiste en hablar de las fuerzas sociales que favorecen u obstaculizan la realización de proyectos que beneficien a la sociedad en que se ponen en práctica. Éste busca los medios adecuados para hacer posible la realización de los propósitos que se tienen para subsanar las necesidades al interior de la sociedad. Con estos dos discursos como fundamentos, es posible que una sociedad se conduzca hacia lo que visualiza como ideal, aunque señala que es importante que los objetivos sean factibles de ser alcanzados, de otro modo se puede perder el sentido; señala Villoro:

> Una ética política no puede limitarse a promulgar normas generales ni a establecer principios abstractos. Tiene que ser una ética concreta, es decir, una ética que considera las circunstancias, las relaciones de una acción singular con su contexto y las posibilidades reales de aplicación de las normas. (Villoro, 2006, p. 124).

Según su análisis acerca de las *acciones políticas* (Cfr. Villoro, 2006), cualquier acto de este tipo se constituye de distintas maniobras y de distintas significaciones, por lo que, a pesar de mantener una directriz hacia un propósito específico, cada acto contiene en sí cierto grado de incertidumbre, lo que a la vez también da paso a situaciones nuevas, imprevistas, que requieren de cierta agudeza que permita, además de interpretar, reencauzar los resultados en beneficio del propósito original. Por lo anterior, es imprescindible tener un conocimiento profundo de política –teórico y práctico–, y una exacerbada prudencia, de los cuales, ninguno se adquiere más que a través de la experiencia, por algo es bien conocida la referencia a la sabiduría que suele tener una persona de edad avanzada, pues el hecho de haber vivido la hace "conocedora" del mundo y sus detalles. La filosofía práctica es este tipo de aprendizaje llevado a cabo y ejercido, en el que se requiere la teoría pero a la hora de actuar no se lleva a cabo al pie de la letra porque la realidad no funciona con manual, por el contrario, ésta es imprevisible, cambiante, inexacta. Villoro señala que, de hecho, se necesitan tres tipos de racionalidad diferentes para poder llevar a cabo una ética política:

> Una ética concreta está sujeta a tres formas de racionalidad: una racionalidad valorativa sobre los fines y valores que cumplen el interés general, una racionalidad teórica e instrumental sobre las circunstancias y consecuencias efectivas de las acciones y una racionalidad de juicio que pondera, en cada caso, las relaciones entre los datos de las dos anteriores. (Villoro, 1997, p. 125).

En suma, desde sus primeras obras Luis Villoro manifestó preocupación por las cuestiones éticas y morales y la forma en que se ejercen entre los humanos, la forma en que se concretan era una especial preocupación para él, es por esto que, a pesar de que él no le llamó *filosofía práctica*, reconocemos su planteamiento de esa manera. Así, en *El poder*

y el valor, obra dedicada a dicho proyecto, y que es la parte enfocada a la ética y a la política, señala: "El fin moral no consiste en el deseo ocioso del bien común, sino en la voluntad de realizarlo en acciones concretas. Una acción se justifica en la medida en que origina una situación en la que los valores morales elegidos se realicen" (Villoro, 1997, p. 123). Tal es el *sentido* de la filosofía práctica.

Conclusiones

Las propuestas de Gadamer y Villoro son resultado del trabajo de buena parte de sus vidas. Ambos concretaron sus proyectos a una edad madura, cuando, asumimos, sus respectivos pensamientos detentan un nivel de claridad y de certeza tangibles. Si bien ostentan sus diferencias, podemos percibir importantes afinidades en sus postulados. La principal, y que es la que nos ocupa aquí, es la intención de llevar a la práctica a través de la prudencia la posible solución a los problemas de la actualidad.

Uno y otro autor encuentran en la Razón Moderna el origen de muchos de los males que aquejan a la humanidad; responsabilizan a ésta por no dar lugar a otras formas de pensamiento, por imponerse como la única viable y descalificar cualquier otra, lo que ha tenido como consecuencia la degradación de los valores humanos a planos secundarios, siendo en contraste la cuestión ética –y política– lo que ambos autores reconocen como asunto primordial en el plano de lo real. Observamos, también, que los dos discursos buscan la realidad como objetivo, buscan el bien y lo proponen, no como una utopía sino como una finalidad que se debe tratar de alcanzar en todos los actos, como una lucha constante. Así, la Razón razonable y la *phrónesis* tienen en común el interés en una convivencia más armoniosa, aplicándola desde las bases epistemológicas y a través de una actitud de re-conocimiento, que más que tomar en cuenta las diferencias buscan y proponen contemplar las similitudes entre los humanos.

Como diferencias, encontramos el tratamiento que cada uno da a la cuestión epistemológica. Si bien en ambos se encuentra presente la críti-

ca al cientificismo, que asumen como el principio legitimador del conocimiento en la Modernidad, Gadamer retoma a Aristóteles y propone su ideal de ciencia bajo el llamado de una fuerte intuición que le indica que la ciencia moderna limita la aceptación de otros conocimientos y con ello la posibilidad de darles un uso útil. Villoro, por su parte, reconoce en la epistemología un punto medular en la instauración de la Razón Moderna, es por ello que buscó el origen de tal legitimación, encontrando que la cuestión de la interpretación y práctica del conocimiento es en realidad una creencia que se extiende a nivel social y sus efectos en las sociedades van de acuerdo con ésta; lo que nos parece que va un paso más adelante para la finalidad que persigue.

Quizás la similitud más importante sea la intención de ambos autores de llevar a la práctica los ideales en beneficio de la humanidad sin pretender homogeneizarla, basándose en normas que permitan, independientemente de las diferencias culturales, poder convivir pensando en crear comunidades *pluriculturales*, esto es bajo directrices que no opten por la dominación sobre los otros, sino fomentando vivir en paz y con respeto por los demás. Gadamer establece que esta sería la forma de convivencia ideal en las sociedades humanas, aunque no lo abordó como un tema a desarrollar en sus escritos. Villoro, por otra parte, trabajó en este tema arduamente y llegó a presenciar algunas formas de organización social diferentes a las de las sociedades occidentales en las comunidades de Chiapas, cuando se dio el surgimiento del Zapatismo en nuestro país, esto le representó un serio compromiso que dio como resultado varios de sus últimos libros en donde aborda y analiza temas relacionados con estas cuestiones, que apuntan, sin duda, a la posibilidad concreta de la realización de las ideas, sin dejar de lado la posibilidad de hacer ajustes permanentes.

En suma, no olvidemos que la filosofía práctica sigue siendo filosofía, y que un rasgo de ésta es que la acompañan la *disrupción* y la *crítica*; ambas se presentan dispuestas a identificar la necesidad de hacer cambios en lo real, que es el lado práctico de la racionalidad, y es imprescindible en la vida social, en el ámbito de lo real, fundamento básico que encontraremos en ambos autores.

Referencias

Aguilar, Luis Armando. (2004). "La hermenéutica filosófica de Gadamer", en *Revista Electrónica Sinéctica*, Núm. 24, febrero-julio.

Aristóteles. (1985). "Libro I, apartado VII" en *Ética Nicomáquea*. Trad. Pallí Bonet J., Introd. Emilio Lledó Iñigo, Gredós.

Berti, Enrico. (2015). "¿Sabiduría o filosofía práctica?", en *Disputatio. Philosophical Research Bulletin,* vol. 4, Núm. 5, Dic. pp. 155-173.

Ferreira González, Emmanuel. (2014). "La vía epistémica hacia la liberación" en *Luis Villoro. Pensamiento y vida. Homenaje en sus noventa años*. Mario Teodoro Ramírez (coordinador). Siglo xxi-umsnh.

_____. (2017). "Luis Villoro y la transformación política a nivel ontológico", en *Open Insigth*, Vol. VIII, Núm., 14, julio-diciembre, pp. 165-192.

Gadamer, Hans-Georg. (1990). *La herencia de Europa*, Península.

_____. (1993). *Mito y razón*, Paidós.

_____. (1999). *Verdad y método I*, Sígueme.

_____. (2000). *Verdad y método II*, Sígueme.

_____. (2001a). *El giro hermenéutico*, Cátedra.

_____. (2001b). *Antología*, Sígueme.

_____. (2002). *Acotaciones hermenéuticas*, Trotta.

Garzón Valdés, Ernesto, Fernando Salmerón (editores). (1993). *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, unam.

Grondin, Jean. (2003). *Introducción a Gadamer*, Herder.

Jiménez Redondo, Manuel. (2005). "Gadamer sobre el concepto de *Phrónesis*", en Éndoxa: series filosóficas, Núm. 20, pp. 295-323.

Muñoz Oliveira, Luis (coordinador). (2016). *Luis Villoro y la diversidad cultural: un homenaje*, unam.

Ramírez, Mario Teodoro. (2003). *De la razón a la Praxis*. Siglo xxi.

_____. (2010). *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*. unam-iff.

_____. (2010). *Humanismo para una nueva época*, Siglo xxi-umsnh.

Segura Peraita, Carmen. (2017). "La lectura gadameriana de la filosofía práctica de Aristóteles. Constitución de una hermenéutica ontológica y política", en *pensamiento*, vol. 73 (20176), Núm. 275, pp. 169-186.

Stepanenko, Pedro (compilador). (2017). *Homenaje póstumo del Instituto de Investigaciones filosóficas de la unam*, unam.

Vigo, Alejandro G. (2002). "Hans-Georg Gadamer y la filosofía hermenéutica: la comprensión como ideal y tarea", en *Estudios Públicos*, Núm. 87. Invierno de 2002, pp. 235-249.

Villoro, Luis. (1962). *Páginas filosóficas*, Universidad Veracruzana.
_____. (1974). *Signos políticos*. Grijalbo.
_____. (1987). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. fce.
_____. (1992). *El pensamiento moderno: filosofía del Renacimiento*, El Colegio Nacional/fce.
_____. (1993). Filosofía para un fin de época, 1993. Revista *Nexos*.
_____. (1997). *El poder y el valor*. fce.
_____. (1998). *Estado Plural, pluralidad de culturas*. unam/Paidós.
_____. (2006). *Creer, Saber, Conocer*. Siglo xxi.
_____. (2007). *El concepto de ideología y otros ensayos.* fce.
_____. (2010). *Los retos de la sociedad por venir*. fce.

Dossier

Presentación

La educación filosófica y la reconstrucción convivencial

Francisco Javier Dosil Mancilla
Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
fjdosil@yahoo.es

Resumen: La pandemia no es acontecimiento, sino repetición: no trae lo distinto, sino que despoja la realidad de las fantasías que la hacían más soportable. A partir de esta idea, que se analiza en la primera parte del artículo, se reflexiona sobre los problemas que ya existían y que se ven acentuados con la pandemia: la positividad hipertrofiada, la aceleración del tiempo y la negación del conflicto, y se ofrecen algunas sugerencias para trabajarlos desde la didáctica de la filosofía. Entre los valores fundamentales que están en claro declive, se destaca la convivencialidad (Illich). Para defenderla en el aula, se propone ahondar en dos herramientas educativas clave, pero bastante olvidadas: la transicionalidad (Winnicott) y la zona de desarrollo próximo (Vygotski).

Palabras clave: didáctica de la filosofía, biopolítica, convivencialidad, Winnicott, Vygotski.

Recibido: agosto 20, 2021. **Aceptado**: diciembre 28, 2021.

ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

Philosophical education and convivial reconstruction

Francisco Javier Dosil Mancilla
Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
fjdosil@yahoo.es

Abstract: The pandemic is not an event, but a repetition: it does not bring forth something new or different, but rather it strips reality of the fantasies that made it more bearable. Based on this idea, which is analyzed in the opening section, the article reflects on problems that already existed before the pandemic and that are accentuated with it –a hypertrophied positivity, the acceleration of time and the denial of conflict– and offers some suggestions for approaching them from the perspective of the didactics of philosophy. Conviviality (Illich) stands out among the fundamental values that are in clear decline. To defend it in the classroom, the article proposes to delve into two keys, but largely forgotten, educational tools: transitionality (Winnicott) and the zone of proximal development (Vygotski).

Keywords: didactics of philosophy, biopolitics, conviviality, Winnicott, Vygotski.

Received: August 20, 2021. **Accepted**: December 28, 2021.

ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

I. La película *Exótica*: una "pandemia" sin virus

La película *Exótica* (1994), del cineasta armenio-canadiense Atom Egoyan, puede servirnos para adentrarnos en los desafíos a los que se enfrenta en nuestros días la educación filosófica. Las vidas de sus personajes han quedado suspendidas en el tiempo, en un largo paréntesis en el que predomina la calma, como si la realidad hubiese quedado congelada. Poco a poco nos vamos enterando del pasado trágico del protagonista principal, un burócrata llamado Francis Brown (perdió a su hija y a su esposa en extrañas circunstancias), y de que los personajes, aunque simulan no conocerse, están estrechamente ligados: son como los nodos de una red en la que se han ido borrando las líneas que los conectan. Forman parte de una misma trama, se reconocen e interactúan, pero se sienten (y realmente están) solos.

La manera intuitiva de interpretar la película es apelando a la individualidad: los personajes son los restos de un naufragio que como objetos inertes han quedado arrojados en distintas playas de la misma isla. La individualidad no sería aquí la reivindicación del sujeto en el tejido de lo intersubjetivo, sino una plasmación de la carencia de la intersubjetividad: aunque dialogan entre sí, lo hacen siempre con la prudencia de no tocar algún aspecto que excave en el pasado o que provoque dolor, ni en uno mismo ni en el otro. Si ahondamos un poco en la película reconoceremos la razón de dicha individualidad: un miedo atroz a todo y a todos, incluyendo a la propia intimidad, que queda atrapada en un cofre blindado por temor a que al abrirlo se liberen también los fantasmas. Egoyan retrata una realidad artificiosamente estable, similar a un jardín de aclimatación o a un zoológico.

En la película, el mundo ha dejado de ser un territorio abierto y se ha convertido en un cúmulo de cajas en las que los personajes se sienten más seguros. El director se vale de acuarios reales para transmitir esta sensación

de encierro, pero en realidad todos los espacios del film son trasuntos de estas peceras. La noción de no-lugar desarrollada por Marc Augé (2008) se queda corta para describir estos espacios-refugio. El problema ya no sólo consiste en un mundo convertido en autopistas, centros comerciales y parques de atracciones; ahora la amenaza mayor radica en su parcelación, en transformarlo en una sucesión de celdas para sentirnos protegidos. Lo que en el terreno urbanístico se lleva practicando desde hace tiempo –reducir la ciudad a una suma de fraccionamientos privados– sirve ahora de guía más general para organizar nuestras vidas. Y del mismo modo que las ciudades se han ido haciendo cada vez más transparentes (con cámaras de seguridad omnipresentes y edificios con grandes ventanales), también nuestras pequeñas cajas habrán de quedar expuestas a la vista.

¿A qué se debe este requerimiento de transparencia? Para quedar libres de toda sospecha. Se trata de ofrecer a los demás lo que a su vez les exigimos: si no tienes nada que ocultar, demuéstralo. La concesión a poner nuestras vidas bajo revisión externa nos autoriza a reclamar lo mismo al vecino. Diversos autores han precisado las características de esta "sociedad de la transparencia" y sus consecuencias (Han, 2013; Wajcman, 2011). Añadiremos un aspecto que resulta decisivo para entender la película y probablemente el presente: nos imponemos la propia transparencia para protegernos de nosotros mismos. Ese lado oscuro en el que insistió Freud, que aun siendo nuestro se nos escapa del control, puede albergar al peor villano. La transparencia desempeña aquí una función de ocultamiento de lo oculto y sostiene la fantasía de que realmente podemos borrar el pasado para ser dueños de nuestras vidas. La argumentación no tiene más sentido que afirmar que sin cadáver no hay muerto, pero congenia con la promesa, tantas veces reproducida en los manuales de didáctica, de que nada es imposible: para conseguir algo basta con estar motivado y esforzarse más. Sin lado oscuro tendremos pleno control sobre lo que somos; ya que no podemos deshacernos de él, la opción es convencernos de que no existe: sacar brillo a nuestra interioridad y ponerla a la vista. Con este aparente sacrificio de la intimidad, los no-lugares se extienden hasta las entrañas.

Los personajes de *Exótica* dan la espalda a sus fantasmas; saben que están ahí, pero actúan como si no existieran. Se comportan con la corrección

de un ciudadano maduro y responsable: contienen la violencia para no perturbar la convivencia, no cargan sobre los demás sus penas y nunca invaden el espacio del otro; su lenguaje es moderado, se conducen sin aspavientos ni excesos melodramáticos y respetan siempre la "sana distancia". Aplican la misma consideración hacia sí mismos: no se autoflagelan por los errores del pasado ni arrastran los pies por los sentimientos de culpa. Todo está cabalmente contenido, pero esa misma contención mantiene a los personajes aislados y fijados en el pasado; caminan como seres durmientes por una realidad que siempre queda a un paso de distancia y que paradójicamente gira en torno a sus fantasmas. Merece la pena comparar la película con *Escenas de un matrimonio* (1973), de Ingmar Bergman. Aquí la pareja no se ahorra la exploración de su lado oscuro: busca cierta verdad en su deseo, lo cual trae consigo situaciones de violenta ruptura. La confrontación con lo traumático provoca sacudidas y grietas que, si bien acaban con el matrimonio, permiten un reencuentro (en la segunda parte de la película, *Saraband*, del 2003) en capas más profundas, donde los personajes se aceptan y se quieren como son. El tiempo ha ido endureciendo a los dos protagonistas, no porque los haya recubierto de una pátina protectora, sino porque los ha desnudado y erosionado hasta dejar un resto óseo en el que se reconocen. No han sido el mejor ejemplo moral, se han equivocado mil veces, pero se identifican con su destino; aun con sus errores y fracasos, han vivido su propia vida.

En *Exótica*, por el contrario, los personajes no avanzan ni retroceden, aunque el tiempo pasa no se hacen viejos: por mucho que vivan, morirán prematuramente. La temporalidad no forja un camino, sino que redunda en la repetición. La joven Christina (interpretada por Mia Kirshner, de 19 años) simula ser una colegiala en la pasarela del *nightclub* en el que actúa todas las noches. El *disc jockey*, su exnovio, se regodea ante el micrófono subrayando su tierna inocencia. La inocencia es también el argumento de la canción de Leonard Cohen, *Everybody know*s, que suena mientras la chica hace su espectáculo. En *Escenas de un matrimonio*, los dos protagonistas se hacen responsables de sus actos porque toman decisiones; al final de sus vidas, asumen sus errores no como accidentales sino como una expresión de lo que ellos son: saben que, si tuvieran la oportunidad de re-

troceder en el tiempo, volverían a hacer lo mismo. Los personajes de *Exótica*, por el contrario, padecen los traumas de manera pasiva. La distancia higiénica que mantienen con sus propios fantasmas les permite señalarlos con el dedo y tratarlos como seres extraños que irrumpen en sus vidas. Se sienten arrastrados por una fuerza externa y se apresuran a proclamar su inocencia, "no fui yo". Esta tentación de la inocencia constituye el principal refugio en los tiempos que corren (Bruckner, 1996). Asumirnos todos como víctimas no es mala estrategia: nos permite quejarnos del mundo sin hacernos responsables, y además invisibiliza a las verdaderas víctimas y nos autoriza a hablar en su nombre. Si nos vemos forzados a señalar a un culpable, podemos recurrir a conceptos abstractos (el capitalismo, las fuerzas malignas, el clima, etc.), advirtiendo, claro está, que nada tienen que ver con nuestras acciones. El río de la infamia nos arrastra y nosotros, pequeñas hojas caídas en sus aguas, sólo podemos mantenernos a flote e intentar alcanzar la orilla.

La inocencia, por la manera en que se trata en la película, plantea tres reflexiones. La primera está relacionada con la temporalidad, ya que supone una regresión a una etapa preconsciente que identificamos con la seguridad (el abrigo del pecho materno). Podemos fácilmente contrastar esta actitud con el llamado kantiano a asumir plenamente la mayoría de edad (Kant, 2009). Casi dos siglos antes, Shakespeare, en el monólogo de Hamlet, escribió: "La consciencia nos convierte a todos en cobardes"; la frase es políticamente incorrecta, pero señala directamente a lo que antes y ahora obstaculiza el pasaje a esa adultez simbólica: el miedo. Un miedo que en *Exótica* mantiene a los personajes paralizados, tensos y frágiles, como si fueran de cristal. La segunda reflexión es que la inocencia en la película queda sustantivada: comparece no como una actitud ante ciertas acciones, sino como un objeto fetiche que puede ser adquirido con dinero o sustraído a quien lo posee. Para Francis Brown, la inocencia de Christina es como la magdalena de Proust: el fetiche que le permite retroceder en el tiempo y recobrar por un momento a su hija muerta. Pero hay una diferencia decisiva: la magdalena moviliza otros significantes con los que Proust puede construir una narrativa (es la pieza pivotal o *agalma* que permite al escritor merodear en torno a su

deseo), mientras que la inocencia de Christina no sirve de soporte a una historia, se agota en su mismo enunciado, dejando al sujeto en una posición de carencia: cuanto más se busca más se necesita buscar; se trata literalmente de un fetiche virtual (del lat. *virtus*, "fuerza": perseguir algo con vigor, sin importar que no esté a nuestro alcance). Obsesionado con la joven estríper, que además era niñera de su hija, acude diariamente al *nightclub* y recurre a sus servicios especiales (bailar sensualmente frente a él, sin ser tocada) mientras le repite que está allí para cuidarla.

La tercera reflexión ayudará a entender mejor las dos anteriores. Antes habrá que señalar la estrecha relación entre Atom Egoyan, el director de *Exótica*, y otro cineasta canadiense casi veinte años mayor, David Cronenberg: sus lenguajes cinematográficos son muy parecidos y comparten cierta fascinación por los placeres más inquietantes. Resulta interesante comparar *Exótica* con *Crash*, dirigida por este último; ambas películas exploran el deseo y el goce, si bien en circunstancias muy distintas. En *Crash*, los personajes se dedican a reproducir, con la mayor exactitud posible, choques históricos de automóviles (el de James Dean, por ejemplo); la empresa resulta suicida, los personajes se lesionan de gravedad y las heridas encienden su apetito sexual. Ciertamente, Cronenberg muestra una sociedad en decadencia, en la que los individuos necesitan recurrir a situaciones extremas para sentirse vivos. No obstante, los protagonistas logran teatralizar su trauma e inscribirlo como goce en el cuerpo, al igual que un tatuaje codificado que advierte de la existencia de un mensaje, aunque se desconozca su contenido: no saben lo que hay detrás de sus suicidas puestas en escena, pero saben que hay *algo*, que elevan a la categoría de fetiche. Sus prácticas son una (escandalosa) forma de religiosidad que produce vínculos entre sus devotos, permitiendo el establecimiento de una pequeña comunidad: no están solos.

En *Exótica*, por el contrario, el goce no se fija en el cuerpo ni encuentra otra superficie de inscripción; permanece a medio camino de los personajes, como una cortina de humo que les impide encontrarse. El erotismo lo produce la cámara, no está en los individuos: cuando se encuentran cara a cara (por ejemplo, Francis con Christina, ésta con la regente del *nightclub* o el vendedor de animales exóticos con su amante) no saben qué hacer con

sus cuerpos; son como objetos nuevos recién adquiridos o mejor virtuales (emoticones), carentes de una cartografía del deseo. El término lacaniano que describe esta situación es el de forclusión (*Verwerfung*); coincide en lo elemental con la crítica que hace Heidegger al uso del "se" reflexivo ("se tiene un cuerpo" en lugar de "yo tengo un cuerpo" o "soy cuerpo"). Dicho de otro modo: son cuerpos sin historia; su mensaje privado ha sido integrado en una historia más general que lo explica a la vez que lo despersonaliza. Siendo así, el goce únicamente puede expresarse en el desplazamiento de los significados: en el sentimiento de falta o vacío que producen los deslizamientos y las sustituciones, y que incita a la repetición. Sirvan como ejemplos de estos desplazamientos, que son constantes, la pretensión de Francis de recuperar a su hija fallecida a través de la inocencia fingida de Christina, y su afán por cuidar de ésta (al desempeñarse como "niñera" de la niñera de su hija, la niñera pasa a ocupar el lugar de su hija). En *Exótica*, el trauma se desliza como un fantasma por la cadena significante, sin hallar un lugar; a diferencia de *Crash*, el deseo no interpela al otro, salvo como objeto intercambiable, como mercancía.

II. ¿Acontecimiento o repetición?

La película *Exótica* posee todos los ingredientes, salvo el virus, de la crisis social que vivimos con la pandemia, a pesar de que fue rodada hace algo más de dos décadas. Para ofrecer una explicación daremos un pequeño rodeo. Una forma superficial de abordar la situación actual consiste en hacer hincapié en los elementos que se repiten en las numerosas pandemias que se han sucedido a lo largo de la historia. Dicha mirada transmite cierta tranquilidad ("no somos los únicos que han experimentado un episodio traumático de esta naturaleza; si en el pasado lograron superarlo, con más razón ahora, gracias al conocimiento acumulado y a los avances científicos"). Pero esta argumentación elude la verdadera constante de todas las pandemias: el hecho de que se perciben y se vivencian en función de las circunstancias socioculturales de su momento histórico. Los desastres sanitarios no quedan al margen de las nociones de paradigma y de programa

de investigación que habitualmente manejan los historiadores de la ciencia (Kuhn, 1962; Lakatos, 1978); antes bien, por su propia urgencia y por la conmoción que provocan en la población, constituyen el mejor escenario para acceder al núcleo duro de una cultura, a la realidad despojada de los espejismos evasivos, los interludios lúdicos y las alternativas en fase embrionaria. En consecuencia, no hay pandemia que se parezca a las anteriores y todas ellas son un reflejo no tanto de su realidad, plural y compleja, como de su mínimo común: una versión *hard* del paradigma cultural, a la cual se retrae la población buscando un refugio. Queda el atisbo de otros programas alternativos, pero sofocados por las políticas públicas y por un discurso hegemónico que viene a decirles: "no estamos para juegos".

Esta tendencia a refugiarse en el mínimo común cultural implica que no podamos hablar de un acontecimiento, en el sentido que da al término Zizek (2014), ya que no se produce un cambio en las coordenadas que determinan nuestra comprensión de la realidad. En pocas palabras: somos más de lo que ya éramos antes de la pandemia. La "nueva normalidad" es en realidad la vivencia plena (y dura) de la normalidad, y si por lo general las fantasías desempeñan la función de sobrevolarla para suspender temporalmente sus efectos, ahora su labor consiste en confirmarla: en sostener la ilusión de que es humanamente posible sobrellevar las consecuencias catastróficas de una severa implantación de la normalidad. Si la pandemia no es acontecimiento sino repetición, lo que nos sucede en las circunstancias actuales es que nos hallamos más cerca del núcleo duro de nuestra propia realidad sociocultural. Por esta razón resulta interesante la película *Exótica*: al aproximarse a ese mismo núcleo sin recurrir a virus u otros agentes externos, evidencia que con la pandemia no vivimos la excepción sino la regla *nuda*, o lo que es peor, la excepción convertida en regla. Ya nos lo había advertido Agamben: "el estado de excepción tiende a presentarse cada vez más como el paradigma de gobierno dominante en la política contemporánea" (2004: 11).

No se trata, en consecuencia, de asumir una posición de espera, sino de volver a tomar las riendas como ciudadanía para debatir y decidir sobre cómo deseamos vivir ahora y en el futuro. En esto consiste en buena medida la educación filosófica: en afirmarnos como sujetos deseantes

frente a la tentación de una vida pasiva, en la que son los otros (o las circunstancias) los que deciden por nosotros. Argumentos nunca faltan para justificar la inercia y asumirnos como víctimas arrastradas por el destino (Benjamin, 2007: 179). La filosofía, por el contrario, nos invita a rebelarnos contra los determinismos y a reconocernos como sujetos de nuestras vidas; a reivindicar, frente al destino, el carácter, que es "la luminaria a cuya luz se ve precisamente la libertad de sus actos" (Benjamin, 2007: 182). No se trata de negar la existencia del virus ni de contradecir por capricho las medidas básicas sanitarias, sino de tener presente que algunos "remedios" pueden ser peores que la enfermedad. Nuestra función como docentes de filosofía no consiste en decir a las y los estudiantes cómo deben comportarse, sino en defender ese espacio de diálogo (¿cómo queremos vivir y convivir?, ¿qué riesgos estamos dispuestos a asumir?) y de ejercicio de la libertad, y en ofrecerles las herramientas básicas para que participen en el debate y tomen sus decisiones con responsabilidad.

Para definir estas herramientas, obviamente, habrá que tener en cuenta la madurez intelectual, los conocimientos previos, el contexto sociocultural y los intereses personales de los educandos. Algunas son fundamentales y con las adaptaciones correspondientes pueden trabajarse en cualquier nivel escolar; por ejemplo, la importancia de la convivencia y el miedo como dispositivo de control social. El concepto de biopolítica, con una adecuada transposición didáctica (Chevallard, 1997), resulta accesible a jóvenes de secundaria en adelante. Puede abordarse previamente la diferencia establecida por los griegos entre *bios* y *zoé*, así como las definiciones de *nuda* vida, *homo sacer* y estado de excepción: son términos que trazan un mapa conceptual que tiene por centro la biopolítica (Agamben, 1998: 9-10), y que pueden trabajarse a partir de casos concretos y cercanos (la pandemia ofrece numerosos ejemplos). La figura del zombi, que resulta muy familiar entre los jóvenes y que ha sido desarrollada por diversos filósofos, de Karl Marx a Slavoj Žižek, puede servir como punto de partida (Fernández Gonzalo, 2011). La biopolítica pone en juego muchas ideas y conceptos, como las relaciones de poder, el capitalismo, los monopolios digitales, el cientificismo, la tecnocracia, la democracia, etc., que ayudan a tomar conciencia de que la

pandemia puede ser utilizada como cortina de humo para discontinuar ciertas luchas sociales, socavar los derechos laborales o disolver agrupaciones civiles, y para forzar una entrada global y sin retorno en el nada inocente mundo digital/virtual.

Señalamos estos contenidos conceptuales para apuntar la necesidad de una didáctica de la filosofía que amplíe los registros de un diálogo ciudadano que sin ella se limitaría a informar de las medidas sanitarias o contar el número de contagios. En los momentos de crisis es cuando se percibe más claramente la importancia de una formación filosófica. No se trata de ofrecer una revisión cronológica y sistemática de la historia de la filosofía, sino de apoyarnos en ciertos pensadores para poner a disposición del estudiantado conceptos que amplíen su comprensión de la crisis y en general de la realidad humana. ¿No consiste precisamente en generar y proporcionar conceptos la principal tarea de la filosofía (Deleuze y Guattari, 2009)? Ahora bien, si se acepta nuestra premisa de que la pandemia expone sin edulcorantes lo que ya estaba ahí, como núcleo duro de la cultura, la filosofía ofrece otras herramientas valiosas a la educación. Ya no se trata de concentrar nuestra atención en la pandemia, sino más bien de echarla a un lado para vislumbrar con alguna claridad lo que está detrás, lo que oculta y crece a su sombra. Para tal fin, puede resultar oportuno el proyectar en el aula la película *Exótica* (a estudiantes de ciclo medio y superior) y propiciar un debate. Ya la hemos analizado con bastante detalle; vamos ahora a poner sobre la mesa sus tres puntos nodales (la positividad, la temporalidad y el conflicto), adaptándolos a las circunstancias actuales, para facilitar su traducción a la didáctica de la filosofía.

1) "Hay que ser positivos", con este eslogan seremos recordados por las generaciones venideras. Todo se puede, basta con esforzarse más, controlar tu mente, ver en positivo. Con la pandemia ya escuchamos muchas voces que nos incitan a mirar su lado positivo. ¿A qué responde esta exigencia de positividad y cuáles son sus consecuencias reales? Para el filósofo surcoreano Byung-Chul Han está claro: constituye el pilar de la sociedad del rendimiento, que es también la del cansancio. El principal mecanismo de control ya no consiste en la intimidación y el castigo, sino en la estimulación y las motivaciones (Han, 2012: 27). La voz del

amo reside ahora en nuestro interior y nos exige, día y noche, ser mejores, avanzar más rápido, superar nuestras limitaciones, alcanzar lo imposible, en definitiva, ser más productivos. Conocemos las consecuencias: el estrés, la ansiedad, problemas para conciliar el sueño, cansancio y una serie de nuevos síndromes cada vez más frecuentes (el Trastorno por Déficit de Atención con Hiperactividad, la fibromialgia, el Síndrome de Fatiga Crónica, la enfermedad de Crohn, etc.).

Esa voz que nos incita a estar siempre activos y a neutralizar los traumas para seguir avanzando hacia metas cada vez más altas es el superyó freudiano. Su exigencia dice: no pierdas un segundo de tu vida, ¡goza! (Žižek, 2010: 46). En su afán por quererlo todo, abraza extremos incompatibles, provocando un cortocircuito. Sirva como ejemplo un letrero que cuelga de la fachada de una escuela pública de Morelia: "Hay dos regalos que debemos darle a los niños: unos son raíces y otros son alas". Pasemos por alto los errores gramaticales e imaginemos por un momento a un niño con raíces y alas: un individuo desmembrado. Así funciona la positividad hipertrofiada: destruye al sujeto mediante la saturación con valores positivos. Como además esquiva los traumas, esos fastidiosos lastres que nos impiden volar más alto, al final ¿qué tenemos? A un sujeto agotado y sofocado por sus fantasmas, que aspira a lo nuevo, pero siempre encuentra la repetición (*acting out*). El encierro no basta para describir estos momentos de pandemia; lo que tenemos delante, desde mucho antes, es a un individuo corriendo sobre una cinta caminadora, que cuenta los kilómetros sin moverse del sitio.

En estas circunstancias, ¿dónde radica el plus goce, ese "placer displacentero" que ya señaló Freud y que resulta clave en el pensamiento lacaniano (Braunstein, 2006)? No en el ejercicio de volar más alto, ni en el desconcierto de la caída, sino en la fricción entre ambas fuerzas de sentido opuesto que, una y otra vez, nos suben y nos bajan; es decir, en la proclamación de la inocencia que se deriva de la constatación de nuestra impotencia. Este es el nudo crítico de la situación actual que sólo dejaremos planteado en forma de pregunta: ¿podrá la pandemia, a pesar de todo, estar generando un goce?, ¿nos haremos dependientes de la pandemia?, ¿la verdadera escisión traumática no tendrá lugar cuando,

ya sin pandemia, tengamos que renunciar a nuestra posición de víctimas para regresar a la "nueva normalidad"?

2) "El tiempo es oro", otro dicho común por el que seremos recordados. De nuevo es Byung-Chul Han quien aporta algunas ideas nuevas e interesantes, apoyándose en Heidegger, sobre lo que se ha llamado el problema del tiempo o el síndrome de la prisa. Andamos siempre a la carrera y sentimos que el tiempo avanza cada vez más rápido; a menudo escuchamos decir que apenas hay tiempo para atender lo urgente y que lo importante queda una y otra vez postergado. Avanzamos con la lengua fuera y, no obstante, la vida se nos hace cada vez más corta. Lo que aporta Han a la comprensión de esta problemática, abordada por otros muchos autores, consiste en no señalar como responsables de esta aceleración del tiempo a ciertos factores externos; el síndrome de la prisa no se debe a que nos vemos empujados por un mundo que avanza cada vez más rápido, como por ejemplo plantea Hartmut Rosa (2016). "La dilación y las prisas –observa Han (2018: 47)– son dos de los síntomas de la falta de tensión narrativa", y añade más adelante: "La supresión de la tensión narrativa comporta que los acontecimientos, al no estar encauzados en una trayectoria narrativa, deambulen sin rumbo" (2018: 56). El autor examina los factores que provocan esta fragmentación de la narrativa y la convierten en una mera suma de enumeraciones; hace énfasis en la falta de continuidad entre pasado, presente y futuro (la inmediatez), en la distracción provocada por la hiperactividad y la sobreestimulación, y en la carencia de referentes estables que nos sirvan de guía por períodos más o menos prolongados. La sensación de que el tiempo avanza más rápido se debe a que está atomizado. El problema de la temporalidad no radica en la aceleración, sino en la experiencia de la duración.

La tesis de Byung-Chul Han explica que el encierro no haya sido una oportunidad de oro para apreciar "el aroma del tiempo"; puso freno a muchas de nuestras actividades, pero deja la sensación de la duración vacía. El álter ego del individuo actual es Giovanni Drogo, el personaje de *El desierto de los tártaros* (la novela de Dino Buzzati), que convirtió su vida en una larga espera, alimentada por la promesa del acontecimiento. Los medios digitales nos distraen durante la espera, nos permiten

sacar adelante las tareas (siempre con la sensación de prisa) y garantizan nuestro consumo, pero por su propia naturaleza (son ráfagas discontinuas que no generan vínculos reales, sólo interacciones; nos separan del mundo de las cosas y no tienen horarios ni diferencian el día de la noche, el verano del invierno) consiguen dislocar la experiencia del paso del tiempo: destensan la narrativa. El parpadeo nervioso, que antes de la pandemia caracterizaba al individuo hiperactivo, se ha generalizado.

La falta de tensión y continuidad narrativas, que para el filósofo surcoreano es causante del "tiempo sin tiempo", resulta clave para comprender otro de los grandes problemas de la actualidad: nuestra desorientación con respecto a lo que deseamos. Recordemos que, en el pensamiento lacaniano, el reconocimiento del propio deseo pasa por su articulación en la palabra: "de lo que se trata es de enseñar al sujeto a nombrar, articular, a permitir la existencia de ese deseo" (Lacan, 2008: 342). Nombrar el deseo no consiste en decirlo de una vez por todas (no hay una correspondencia directa entre comunicación e inconsciente), sino en articular narrativas que posibiliten su emergencia: no se trata de capturarlo para siempre con una red (no es un objeto), sino de expresarlo de manera metonímica (una y otra vez, de diferentes formas) ante los otros. Con narrativas atomizadas (discontinuas y carentes de tensión) y con interacciones virtuales que no establecen vínculos efectivos, nos alejamos de la posibilidad de acceder al deseo: lo queremos todo porque desconocemos por completo lo que queremos (Dosil, 2021: 232). Vemos que los problemas del tiempo y del deseo son en realidad uno solo: el individuo agitado por las prisas se entrega a lo urgente porque no sabe lo que (para él) es importante.

3) Nuestra manera de abordar los conflictos está ligada a los dos puntos anteriores: controlar la mente para ver en positivo supone desconectarse de todo aquello que nos remite a episodios traumáticos; y si el tiempo es oro no podemos malgastarlo con aquello que nos produce algún sufrimiento. Henry Giroux advirtió hace dos décadas que Walt Disney había configurado nuestro ideal del mundo (Giroux, 1999); lo que no podía saber este autor es que este ideal preparaba el camino para la entrada en una nueva dimensión: lo virtual. Antes, para sacarse una muela, el paciente gritaba de dolor; después llegaron los anestésicos. Lo virtual fun-

ciona como un anestésico frente a los conflictos personales y colectivos: proporciona la ilusión de navegar por el mundo sin padecerlo, de poder construir de cero nuestra identidad, de cortar y generar lazos afectivos sin incomodidades ni compromisos, de experimentar la plena libertad… virtual. La pandemia impulsó (y forzó) el salto a esta nueva dimensión, tanto por las exigencias de encierro como porque confirma la idea de que el mundo es peligroso y que asumir riesgos no merece la pena. No deja de resultar curioso que el factor externo que justifica este argumento (un virus con genoma ARN) sea "casi" virtual (invisible, sin vida propia e interviene en la cadena de mensajería celular): se acopla fácilmente al lenguaje de la tecnología digital.

El escritor Robert L. Stevenson recoge en uno de sus ensayos el comentario del almirante y marino Nelson cuando se enfrentaba con serias dificultades a las fuerzas enemigas: "Esto se pone duro de pelar y puede ser el fin de cada uno de nosotros en cualquier momento. […]. *Pero, fíjese bien, no quisiera estar en ninguna otra parte ni por millones*" (1994: 141, cursivas en el original). El mensaje de Disney viene a señalar justo lo contrario: la vida plena acontece en un mundo sin problemas, en el "vivieron felices y comieron perdices". Las interacciones satisfactorias son aquellas que evitan el conflicto y el poner sobre la mesa los traumas personales: las protecciones para no ser molestado y el miedo a molestar ("la sana distancia") condicionan hasta tal punto nuestras relaciones, que muchos optan por hacer de la mascota su mejor amigo. El imperativo categórico kantiano adquiere así unas connotaciones quizá inesperadas, pero en absoluto desconocidas, pues recordemos que hace algo más de medio siglo, ya Lacan nos puso sobre aviso del inquietante parentesco entre las éticas de Kant y de Sade (Lacan, 2009). Lo que provocan estas interacciones lastradas por la prudencia y el exceso de cuidado es una profunda sensación de aislamiento y soledad.

Esta misma "higiene" se interpone entre nosotros y nuestros fantasmas: levanta un muro para que dispongamos de libertad para renovar nuestra imagen, tejer el pasado a nuestra conveniencia, inventarnos. Una investigación reciente realizada con mis estudiantes de historia, que no es momento de detallar, muestra que la mayor parte de la población de Mo-

relia identifica la memoria, en primer lugar, con un disco duro; podemos borrar los archivos indeseados e incluso resetearla: decir adiós a nuestros fantasmas y empezar de cero. El problema, claro está, es que el pasado no nos abandona tan fácilmente; cuanto más seguros nos sentimos de tener bajo control a nuestros fantasmas, más terminan siendo ellos los que gobiernan nuestras vidas. Por el psicoanálisis sabemos que lo reprimido termina por expresarse en el registro de lo imaginario de manera traumática. En la película de Egoyan, este elemento emergente, perseverante y refringente a la simbolización, es representado con la figura de un loro exótico; se trata de un "MacGuffin" (el término acuñado por Hitchcock) pero de signo opuesto, pues no sirve para avanzar en la trama sino para subrayar la repetición, y lejos de ser irrelevante, constituye el hueso que se resiste a la metabolización, lo que se hace visible en las circunstancias más insospechadas a pesar de nuestros esfuerzos por ocultarlo.

III. La reconstrucción convivencial

El panorama descrito en las páginas anteriores resulta incompleto, pues deja fuera las resistencias, tanto individuales como colectivas. Estas resistencias deben ser, a nuestro juicio, el punto de partida de toda intervención educativa; en primer lugar, para no derribarlas con iniciativas del docente, por muy buenas que sean sus intenciones, y en segundo para permitir que se expresen, reafirmarlas con acciones específicas y en la medida de lo posible hacerlas conscientes (evidenciarlas en su dimensión política). Para el maestro se trata, en definitiva, de escuchar más que de hablar; de acompañar con un paso atrás más que de adelantarse para decirle al estudiante lo que le conviene; de propiciar situaciones que permitan la expresión de dichas resistencias más que de instruir o forzar el aprendizaje (Dosil, 2021: 231). No son medidas que correspondan exclusivamente a la didáctica de la filosofía, pero el filósofo, por su propia vocación y formación, está en mejores condiciones para adentrarse en las profundidades de la vida humana sin la urgencia de salir a flote para atender la productividad y el rendimiento. Su linterna para abrirse paso es la duda –la pregunta– más que la convicción, y además

está familiarizado con ciertos conceptos que, llegado el momento, pueden destrabar el camino para seguir avanzando, sin prisas, hacia lo importante.

Un texto poco conocido de María Zambrano, sin título (podría ser: "Apuntes para una escuela de filosofía"), resulta de gran interés para trabajar en el aula la problemática descrita en las páginas anteriores. Figura en una carta que escribió a Agustín Andreu en 1975, aunque fue redactado varias décadas atrás, probablemente a principios de los cuarenta, en "aquellos tiempos cuando todavía andaba enseñando en las aulas" (Zambrano, 2002: 235). Tiene la ventaja de ser breve –unas tres páginas–, de no exigir conocimientos previos de filosofía y de que sin grandes esfuerzos puede ligarse a las reflexiones de otros pensadores, tanto clásicos (por ejemplo, Lucrecio, Spinoza, Nietzsche y Heidegger) como contemporáneos (Byung-Chul Han, Giacomo Marramao, François Jullien, Georges Didi-Huberman, etc.). Dado que fue redactado por una mujer, exiliada, que hizo su labor fuera de la academia y que escribió en español, permite además sacudir la imagen estereotipada del filósofo, que suelen reproducir los manuales escolares (varón, bien asentado en un país, con un puesto académico y que escribe en alemán o francés). En el texto, María Zambrano sugiere con gracia y alguna ironía diversas aptitudes que a su parecer debe poseer un estudiante para ser aceptado en una academia de filosofía (2002: 233-236). No son aptitudes que guarden relación con el conocimiento, la inteligencia o el ingenio, sino con cierta intuición para resistir los embates más agresivos de la modernidad.

Nos limitaremos a señalar tres aspectos de estos apuntes de Zambrano que resultan particularmente oportunos en las circunstancias actuales. En primer lugar, constituyen una invitación a dilatar la temporalidad, a cargarla de duración ("que el sentir del tiempo y el medirlo no sean dos actos diferentes"), y a neutralizar la positividad hipertrofiada que nos mantiene en permanente excitación y cansancio ("que no se apresure a identificar lo perdido y lo que le falta o le fue negado") (2002: 235). En segundo, reivindican una pedagogía del mirar y del cuidado, una reclinación hacia el mundo de las cosas ("que atraviese con ligereza una habitación clara pasando entre objetos de cristal blancos, diáfanos, sin hacerlos apenas vibrar") (2002: 236). Finalmente, apuestan por una

empatía con lo viviente que compromete nuestro modo de estar en el mundo ("que no permanezca indiferente ante el sufrimiento de ningún ser animado y que haya recibido alguna vez la mirada de una vaca, de un asno, de un perro. Y la de algún pájaro") (2002: 236). Son los tres vértices de un triángulo que bien podría funcionar como vacuna filosófica ante el virus del capitalismo global y digital que está detrás de la pandemia: un tiempo para la vida (el *kairós*, véase Marramao, 2008), el restablecimiento del vínculo con el mundo de las cosas y la apuesta por una convivencia que no escamotea el conflicto y que, como pedía Levinas, pasa por "un 'hacerse cargo' del destino de los otros" (2001: 129).

Regresemos a las resistencias. No iremos más lejos de lo que ya plantearon Michel Foucault y James C. Scott. El primero observó que donde hay relaciones de poder, hay resistencias; que son muy diversas, que no necesariamente constituyen una copia en negativo del poder y que no están de antemano abocadas al fracaso (Foucault, 1996: 116). Del mismo modo que las relaciones de poder forman redes y tejidos, los puntos de resistencia producen "enjambres" que surcan "las estratificaciones sociales y las unidades individuales" (1996: 116-117). El segundo examina, con una mirada antropológica, la extraordinaria riqueza de formas de resistencia, que pueden consistir en un simple gesto o ser parte del lenguaje (Scott, 2000). La pregunta que cabe plantearse es: ¿cuál sería el sentido general de las estrategias de resistencia que podrían trabajarse en el aula para contrarrestar los efectos más nocivos de la pandemia? ¿Y de qué manera podrían las diferentes manifestaciones de resistencia formar un enjambre? No ahorraremos al maestro de filosofía la exploración de una respuesta, que obviamente dependerá de su propia experiencia y de las circunstancias particulares de sus estudiantes. Pero algo podemos aportar: si somos coherentes con los puntos críticos analizados en las páginas anteriores, el sentido general de estas resistencias consistiría en lo que Ivan Illich denominó "la reconstrucción convivencial".

Los planteamientos de este pensador austríaco (afincado en México durante muchos años) gozan de una actualidad sorprendente: predijo con medio siglo de antelación los principales problemas a los que hoy nos enfrentamos como sociedad; no parece mala idea tomarse con cierta seriedad

sus propuestas. En *La sociedad desescolarizada*, publicada en 1971, por ejemplo, criticó la institución escolar como monopolio de la educación y advirtió a contracorriente de los peligros de su expansión (Illich, 1978). La pandemia muestra que tenía razón: ya no sólo nos resulta inconcebible una educación ajena a la institución escolar, sino que, con los medios digitales, ésta ha invadido los hogares y reforzado su carácter institucional. ¿De qué manera? Desprendiéndose de las dinámicas que contrarrestaban los aspectos más ásperos de la institucionalización (la convivencia espontánea entre los estudiantes, por ejemplo) y haciendo casi imposibles las intervenciones docentes orientadas a crear repliegues opacos a la significación en los que los educandos puedan experimentar la libertad y explorar sus propios deseos (Castoriadis-Aulagnier, 2001; Mannoni, 1981).

En otro libro, *Némesis médica*, publicado cinco años después, Illich se acerca aún más al embrollo actual. Critica el monopolio de la salud por parte de los servicios médicos, que despoja a la población de los saberes necesarios para el cuidado del cuerpo y que determina una comprensión de lo sano en términos exclusivamente clínicos. De las muchas críticas que hace a esta apropiación de la salud señalaremos tres: produce "el mito de que la creciente dependencia de la gente del acceso a instituciones impersonales es mejor que la confianza mutua" (1986: 340); concentra "demasiados esfuerzos en la enfermedad y muy pocos en cambiar el ambiente que enferma a la gente" (1986: 341), y "despoja al ser humano de la experiencia del dolor, la enfermedad y la muerte como parte integrante de la vida" (1986: 366). La actual pandemia confirma los peores presagios del autor austríaco y corrobora lo acertado de sus críticas, emitidas hace tres décadas; salvo que tomemos como sociedad las medidas oportunas –y es aquí donde la educación filosófica puede desempeñar un papel importante–, tras esta crisis seremos más de lo que ya éramos. Se trata, en definitiva, de atravesar los fantasmas de una sociedad en la que unos pocos individuos, para obtener más beneficios, ponen en riesgo a todo el planeta (Beck, 2006), y en la que avanza un proceso de atomización que deja al individuo aislado, en alerta permanente, sin tiempo y en actitud de desconfianza hacia todo lo que le rodea; su goce radica en confirmar su condición de víctima, en proclamar su inocencia.

¿En qué consiste "la reconstrucción convivencial", la solución que ofrece Illich a esta crisis que "se arraiga en el fracaso de la empresa moderna" (1975: 25)? En su libro *La convivencialidad* hallará el lector una exposición detallada de lo que entiende por esta expresión. Nos interesa destacar que el autor plantea la convivencialidad como una alternativa al modo de producción capitalista (1975: 27) y que supone la reivindicación de los siguientes valores: la sobrevivencia, la equidad y la autonomía creadora (1975: 30). Por sobrevivencia no se refiere a la mera conservación de la especie, sino a la ejecución elemental de una vida humana plena, que puede resolverse en circunstancias de escasez, pero que necesita vínculos afectivos reales, la confianza mutua, una temporalidad con duración y el desarrollo de las capacidades creativas. La equidad consiste básicamente en que ningún ser humano puede ser utilizado como medio; y la autonomía creadora no supone la renuncia a una vida en sociedad, sino a reaprender con alegría "a depender del otro, en vez de convertirse en esclavo de la energía y de la burocracia todopoderosa" (1975: 31). La suma de estos valores configura la reconstrucción convivencial.

Para trasladar estas reflexiones al ámbito educativo, podemos valernos de dos conceptos muy ligados entre sí: la transicionalidad y la zona de desarrollo próximo, el primero propuesto por David Winnicott y el segundo por Lev S. Vygotski. En nuestra opinión, son la mejor guía metodológica para atender, desde la didáctica de la filosofía, las circunstancias actuales. La transicionalidad se deriva del objeto transicional, ese peluche, manta, dedo, etc., que el bebé utiliza como sustituto del pecho materno. Una vez cumplido su cometido, el objeto transicional desaparece de nuestras vidas, pero permanece en el plano simbólico, como un lugar que no está ni adentro (en el seno materno, seguro, pero sin posibilidad de autonomía) ni afuera (expuesto a la intemperie, en donde la realidad comparece únicamente como amenaza). En este espacio transicional tienen lugar el juego y las actividades creativas; también el encuentro no traumático con el otro (Winnicott, 1985: 17-45). La propuesta de Winnicott esquiva el callejón sin salida al que llegó Freud en *El malestar de la cultura* y prepara el terreno a las reflexiones de Lacan sobre el Otro simbólico; por tratarse de un espacio de resguardo sin aislamiento, con

una temporalidad que se acopla a la respiración del ser, genera las condiciones para que el sujeto pueda explorar y nombrar metonímicamente su deseo. Defender el espacio transicional es defender la filosofía, pues es su lugar; quizá desde este dominio intermedio logre asomarse al adentro (el magma primordial) y al afuera (lo Real traumático), pero si llegara a abandonarlo no podría contarlo: es ahí donde genera su narrativa.

La zona de desarrollo próximo es la distancia entre los niveles de desarrollo real y potencial: lo que el individuo no sabría hacer solo, pero que logra realizar en buena compañía (Vygotski, 1996: 133-134). Aunque Vygotski formuló el concepto de una manera muy amplia, lo cierto es que ha prevalecido una interpretación muy apegada a lo cognitivo y casi siempre unidireccional: un niño que con el apoyo de un adulto es capaz de resolver un problema de matemáticas. Pero la zona de desarrollo próximo se puede aplicar a cualquier registro (por ejemplo, un individuo que ha perdido a un ser querido y que con la compañía de alguien que ya ha pasado por ese trance, consigue trabajar el duelo), es multidireccional (el que acompaña, dando su apoyo también alcanza nuevos techos madurativos) y, lo más interesante, interpela a un Otro simbólico. Para explicar esto último, pensemos en una niña que juega a ser madre con sus muñecas: les exige unas normas de conducta que ella es incapaz de cumplir en su papel de hija, pero eso le permite avanzar en su desarrollo. Vygotski pone un ejemplo más audaz: una niña que juega a ser niña; como consiste en un juego, actúa como ella cree que debe ser una niña (1996: 145). Ahora, en lugar de involucrar a dos individuos (el que aprende y el que actúa como profesor), consideremos un grupo heterogéneo de personas, animales y cosas; la zona de desarrollo próximo asume un carácter dinámico, por su complejidad imposible de precisar: el aprendizaje avanza por muchos frentes, los techos madurativos dejan de ser líneas estables y se transforman en palpitaciones, en universos en continua expansión y contracción. En eso consiste la convivencia.

IV. Conclusiones

Una de las ideas centrales de este artículo, que desarrollamos a partir de la película *Exótica*, es que la pandemia nos despoja de las fantasías que hacían más llevadera la realidad y nos pone más cerca de su núcleo duro. No supone un acontecimiento: hoy somos más de lo que ya éramos. Esta premisa determina nuestra posición como educadores. Si la rechazamos, lo correcto sería introducir medidas que permitan sobrellevarla, mientras dure, de la mejor manera. Pero, ¿y si la aceptamos?, ¿qué posición debemos asumir si estamos convencidos de que la pandemia está sirviendo para barrer nuestras resistencias y avanzar más rápido hacia la versión dura de una realidad que ya antes de la aparición del virus dejaba poco margen para el buen vivir? Sobran razones, a nuestro parecer, para inclinarse por esta premisa; y lo decimos con desasosiego, pues resulta más fácil manejar una pandemia, por muy agresiva que sea, que poner freno a una avalancha de iniciativas de urgencia, y además globales, que nos empuja hacia el precipicio. Para argumentar nuestra posición, nos apoyamos en algunos pensadores críticos, como Illich, Lacan, Agamben, Giroux, Bruckner, Han y Zambrano; podríamos haber escogido otros (Nietzsche, Heidegger, Foucault, Deleuze, Marramao, etc.) sin que cambiara mucho el resultado, pues para el caso, la fuerza de la crítica no radica en los detalles que determinan sus diferencias (que son muchas), sino en lo general que comparten. Una comprensión elemental del término "biopolítica", por ejemplo, bastaría para ponernos sobre aviso.

¿Qué hacer como docentes de filosofía, si aceptamos que la pandemia no es acontecimiento, sino repetición? No desviar la mirada y seguir señalando los principales problemas de nuestra realidad, advertidos de que, si simplemente nos dejamos llevar, se harán más graves. Se trata, en definitiva, de no ceder a la inmediatez y defender una pregunta que es inherente a la reflexión filosófica: ¿en qué mundo queremos vivir y cómo? Explorarla pasa por identificar lo que hoy en día supone una amenaza, para protegerse; pero también por reconocer aquello que nos hace bien y no estamos dispuestos a perder. En el texto nos referimos a tres amenazas generales que no son ajenas a las escuelas: la positividad hipertrofiada, el problema

del tiempo y la negación de los conflictos. ¿Y qué queremos conservar o recuperar porque nos hace bien? No hay una única respuesta pues la pregunta interpela al deseo; por tal razón, nos limitamos a señalar lo que hace posible el desear: la convivencia. Vale la pena recordar la frase de Lacan: "El deseo del hombre es el deseo del Otro" (2010: 46).

La pandemia limita las relaciones humanas (o las reduce a lo virtual) y para atender sus efectos más nocivos nosotros proponemos la convivencia; puede ser una contradicción, pero al menos tenemos identificado el principal problema al que se enfrenta hoy en día la didáctica de la filosofía. En lugar de saturarnos con cursos técnicos sobre las plataformas digitales, convendría reflexionar sobre el modo de garantizar la convivencia en las circunstancias actuales. La psicopedagogía nos aporta dos instrumentos particularmente valiosos que habíamos dejado en el armario: la transicionalidad (Winnicott) y la zona de desarrollo próximo (Vygotski). Quizá haya llegado el momento de desempolvarlos para explorar sus posibilidades.

Referencias

Agamben, G. (1998). *El poder soberano y la nuda vida (Homo sacer I)*. Valencia: Pre-Textos.

Agamben, G. (2004). *Estado de excepción (Homo sacer II, 1)*. Valencia: Pre-Textos.

Augé, M. (2008). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.

Beck, U. (2006). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. México: Paidós.

Benjamin, W. (2007). "Destino y carácter". En: *Obras. Libro II/vol. 1*. Madrid: Abada, pp. 175-182.

Braunstein, N. (2006). *El goce. Un concepto lacaniano*. Buenos Aires: Siglo xxi.

Bruckner, P. (1996). *La tentación de la inocencia*. Barcelona: Anagrama.

Castoriadis-Aulagnier, P. (2001). *La violencia de la interpretación. Del pictograma al enunciado*. Buenos Aires: Amorrortu.

Chevallard, Y. (1997). *La transposición didáctica. Del saber sabio al saber enseñado.* Buenos Aires: Aiqué.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2009). *¿Qué es la filosofía?* Madrid: Anagrama.

Dosil, J. (2021). "La didáctica de la historia en la encrucijada". En: Trejo, D. y Dosil, J. (coords.). *La historia más allá de los pupitres. Experiencias de educación histórica en Michoacán*. Morelia: Instituto de Investigaciones Históricas, umsnh, pp. 209-249.

Foucault, M. (1996). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México: Siglo xxi.
Fernández Gonzalo, J. (2011). *Filosofía zombi*. Madrid: Anagrama.
Giroux, H. (1999). *El ratoncito feroz. Disney o el fin de la inocencia*. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez.
Han, B. C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
Han, B. C. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.
Han, B. C. (2018). *El aroma del tiempo*. Barcelona: Herder.
Illich, I. (1975). *La convivencialidad*. Barcelona: Barral.
Illich, I. (1978). *La sociedad desescolarizada*. Barcelona: Posada.
Illich, I. (1986). *Némesis médica. La expropiación de la salud*. México: Joaquín Mortiz.
Kant, I. (2009). "¿Qué es la ilustración?". En: *Foro de Educación*, Núm. 11, pp. 249-254.
Kuhn, T. S. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press.
Lacan, J. (2008). "El deseo, la vida y la muerte". En: *El yo en la teoría de Freud y en la teoría psicoanalítica (Seminario 2)*. Buenos Aires: Paidós, pp. 331-351.
Lacan, J. (2009). "Kant con Sade". En: *Escritos 2*. México: Siglo xxi, pp. 727-751.
Lacan, J. (2010), "Del sujeto de la certeza". En: *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (Seminario 11).* Buenos Aires: Paidós, pp. 37-49.
Lakatos, I. (1978). *The Methodology of Scientific Research Programmes*. Cambridge: Cambridge University Press.
Levinas, E. (2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos.
Mannoni, M. (1981). *La educación imposible*. México: Siglo xxi.
Marramao, G. (2008). *Kairós. Apología del tiempo oportuno*. Barcelona: Gedisa.
Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Madrid: Katz.
Scott, J. C. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Era.
Stevenson, R. L. (1994). Virginibus puerisque *y otros ensayos*. Madrid: Alianza.
Vygotski, L. S. (1996). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Barcelona: Crítica.
Wajcman, G. (2011). *El ojo absoluto*. Buenos Aires: Manantial.
Winnicott, D. W. (1985). *Realidad y juego*. Barcelona: Gedisa.
Zambrano, M. (2002). *Cartas de La Pièce. Correspondencia con Agustín Andreu*. Valencia: Pre-Textos.
Žižek, S. (2010). *Cómo leer a Lacan*. Buenos Aires: Paidós.
Žižek, S. (2014). *Acontecimiento*. Madrid: Sexto Piso.

Reflexiones sobre la enseñanza de la filosofía en tiempos pandémicos

Milton Ceron Zamora
miltonceronzamora@gmail.com

Resumen: Debido a la pandemia ocasionada por el virus denominado SARS-CoV-2, nos hemos visto en la necesidad de recluirnos en nuestros hogares para poder preservar nuestra vida y la de los demás. Y ante la pérdida de los espacios físicos para poder laborar, convivir y aprender; las nuevas tecnologías y equipos digitales (computadora, tablet, smartphone) han posibilitado que sigamos realizando nuestras actividades en línea. La enseñanza de la filosofía también se ha visto en la necesidad de migrar hacia la virtualidad, encontrando nuevos retos y problemas a resolver. La finalidad del presente artículo es incentivar una reflexión filosófica respecto a los problemas y retos a los que nos enfrentamos los docentes a la hora de enseñar filosofía en esta educación virtual. Para lograr nuestro objetivo reflexionaremos sobre: 1) el contexto mexicano (y latinoamericano) en el que se encuentra inscrita la filosofía, 2) analizaremos los problemas que trajo la pérdida del aula física, 3) pensaremos filosóficamente los retos a los que se enfrenta la enseñanza de la filosofía en esta nueva educación virtual, 4) finalmente analizaremos el porvenir de la enseñanza de la filosofía más allá del final de la pandemia.

Palabras clave: educación virtual, herramientas digitales, didáctica de la filosofía.

Recibido: agosto 15, 2021. **Aceptado**: diciembre 22, 2021.

ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

Reflections about the teaching of philosophy in pandemic times

Milton Ceron Zamora
miltonceronzamora@gmail.com

Abstract: Due to the pandemic caused by the SARS-COV-2 virus, we have found it necessary to seclude ourselves in our homes in order to preserve our lives and those of others. In the face of the loss of physical spaces to be able to work, live and learn, digital technologies have allowed us to continue our activities online. The teaching of philosophy has also migrated towards virtuality and faces new challenges and problems. The purpose of this article is to encourage a philosophical reflection about the problems and challenges that teachers face when teaching philosophy virtually. To achieve our objective, we will reflect on: 1) the Mexican (and Latin American) context in which philosophy is inscribed, 2) we will analyze the problems caused by the loss of the physical classroom, 3) we will think philosophically about the challenges philosophy teaching faces in the new virtual environment, finally 4) we will analyze the future of philosophy teaching beyond the pandemic.

Keywords: virtual education, digital tools, didactics of philosophy.

Received: August 15, 2021. **Accepted**: December 22, 2021.

Devenires. Year XXIII, No. 45 (January-June 2022): 151-172
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

Introducción

En tiempos de miedo e información falsa, la filosofía toma un significado más allá de lo abstracto, pues se posiciona como una disciplina que puede disipar las neblinas de la incertidumbre. "Lo decisivo es que el filósofo piense sistemática y rigurosamente lo sustancial de su tiempo, todo lo demás entra en el campo de las vicisitudes normales del pensar, cuando se tiene el valor de pensar".[1] La filosofía tiene que reflexionar su tiempo, pero en específico, y como motivos del presente artículo, tenemos que pensar su enseñanza en tiempos pandémicos, pues ante un mundo de problemas didácticos, filosóficos, conceptuales y sociales, la filosofía no debe callar su voz crítica.

La crisis actual provocada por el virus SARS-CoV-2 ha modificado en todas sus perspectivas la vida que solíamos conocer. La forma en la que nos relacionamos con los demás y con el mundo ha dado un giro radical al confinarnos en nuestros hogares para poder proteger nuestra salud y la de nuestros seres queridos. Entre las múltiples actividades que fueron cambiadas se encuentra la enseñanza de la filosofía, pues hemos pasado del sistema presencial hacia el virtual; trayendo nuevos retos a solucionar y reflexionar. Por lo tanto, mi finalidad particular es la de reflexionar sobre algunos problemas concretos a los que se enfrenta la filosofía y su enseñanza en esta nueva realidad. Pero la finalidad general es demostrar que la enseñanza de la filosofía no es solamente una práctica pedagógica carente de sustancialidad filosófica, al contrario, es una práctica filosófica que merece la pena reflexionar y no solamente relegarla a un carácter instrumentalista que la enclaustra en una actividad pedagógica y no filosófica.

Para lograr los objetivos y fines presentados, reflexionaremos los diversos contextos en los que se está haciendo filosofía en esta pandemia,

[1] Samuel Madrid Guerra Bravo, "Filosofía y pandemia", *Sophia* 30 (enero 2021): 255.

los estragos que ha dejado la ausencia del aula presencial, los retos a los que nos enfrentamos al enseñar filosofía desde la virtualidad y finalmente el panorama que le espera a la enseñanza de nuestra disciplina más allá del final de esta crisis mundial.

1. Aprender y enseñar filosofía durante la pandemia

Más allá de las tendencias absolutistas, abstractas y universales que hay en la filosofía –ya sea idealismo, racionalismo, trascendentalismo, etc.–, la filosofía es una disciplina hija de su tiempo pues todas las teorías y postulados que surgen de ella –a partir del pensamiento de los filósofos–, están inscritas en un espacio-tiempo determinado y circunstancial. Las reflexiones filosóficas que se están gestando en estos tiempos caóticos tienen la peculiaridad de responder filosóficamente a la pregunta: ¿cómo queremos, estamos y vamos a responder a las incógnitas que surgen a partir de la crisis pandémica? Los pensadores estamos respondiendo al problema desde nuestros respectivos nichos y propias corrientes filosóficas, por ende, más allá de los múltiples vértices que tenemos para ahondar en la cuestión debemos de pararnos a reflexionar concretamente la forma en la que se está aprendiendo y enseñando filosofía. Pero antes de empezar con esta reflexión, me gustaría exponer cifras de suma importancia para entender las condiciones sociales en las que se desempeñan los actores educativos: docentes, alumnos e instituciones.

Remitiéndome directamente a las estadísticas, durante el 2020, el CONEVAL[2] se encargó de estudiar los niveles de pobreza que hay en México, sacando los siguientes resultados: 43.9% de la población se encuentra en la pobreza. La cifra es alarmante pues denota un crecimiento constante en el número de pobres que tiene el país. Tan solo el año anterior (2019) la pobreza en México era del 41.9%. Anexando otros datos importantes,

[2] Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, "Medición de la pobreza. Pobreza en México: Resultados de pobreza en México 2020 a nivel nacional y por entidades federativas". https://www.coneval.org.mx/Medicion/PublishingImages/Pobreza_2020/Pobreza_2018-2020.jpg. (consultada el 02 de agosto del 2021).

desde la investigación de M. Lloyd,[3] el 55% de los alumnos de nivel superior que se encuentran en pobreza no cuentan con los recursos necesarios para poder tomar clases en línea a falta de equipos tecnológicos y de conectividad a Internet. La brecha sigue creciendo para el nivel medio superior, pues el 81% de los alumnos más pobres se ven imposibilitados en continuar su formación en línea. De los anteriores datos estadísticos podemos deducir que la condición en la que ejercemos la docencia y el quehacer filosófico parece ser una cuestión de privilegios. Aproximadamente la mitad del alumnado de las instituciones públicas no tienen las condiciones necesarias para cumplir con su formación. ¿Cómo vamos, entonces, a incentivar la actividad filosófica en alumnos que no tienen la oportunidad de adquirir un equipo básico (computadora, tablet o smartphone) y conectividad a internet para ingresar a nuestras aulas virtuales?

El caso de México no es para nada especial. Desgraciadamente sólo es el reflejo de la realidad latinoamericana. Otro caso documentado y cercano a nuestra realidad es el de Perú. En la investigación realizada por Huanca-Arohuanca y sus colegas[4] se demuestra que la mayoría de los alumnos de escasos recursos tienen demasiadas dificultades para continuar sus clases en línea pues existe una relación entre la economía familiar, la marginación territorial y la competitividad escolar. La mayoría de los alumnos de instituciones privadas tienen acceso a una red de internet de buena calidad, además tienen el privilegio de poder estar en un cuarto de estudio con el equipo de cómputo suficiente para poder conectarse a las clases. De esta manera, el caso de Perú no es muy distinto al de México, pues aquellos alumnos de instituciones privadas tienen el privilegio de poder tomar sus clases en línea sin los impedimentos de un alumno de escasos recursos que está matriculado en una institución pública.

[3] Marion Lloyd. "Desigualdades educativas en tiempos de la pandemia (Parte 1), Instituto de Investigaciones Sobre la Universidad y la Educación, Campus Milenio. https://www.iisue.unam.mx/medios/campus-milenio-marion-lloyd-890.pdf (consultada el 03 de agosto del 2021).

[4] Jesús William Huanca-Arohuanca *et al.*, "El problema social de la educación virtual universitaria en tiempos de pandemia, Perú", *Innovaciones educativas* 22 (octubre 2020): 115-128.

Puesto que no todos los alumnos tienen las condiciones ideales para estudiar y estar presentes en las actividades que los docentes planificamos y evaluamos, es necesario entender el tipo de dificultades y contextos tan específicos que vamos a encontrar en nuestras aulas. Pero no solamente hemos de hablar de las carencias económicas y sociales que caracterizan a Latinoamérica, hemos de hablar de las dificultades emocionales. Somos seres sociales por naturaleza, aprendemos y crecemos mediante la interacción con nuestros semejantes, pero el virus del SARS-CoV-2 nos ha obligado a mantenernos resguardados en nuestros hogares recurriendo a la tecnología como nuestra única manera segura de convivir, aprender y trabajar. Estar más de 10 horas aislados frente a una pantalla de luz azul tiene sus consecuencias negativas. En el o la docente la fatiga es clara, tiene que estar dando clases de manera ininterrumpida durante todo el día, pues su subsistencia básica depende del salario que recibe de su quehacer educativo y, anexo a lo anterior, también tiene que encargarse de las preocupaciones del hogar y de la familia. En el caso del estudiante es similar, encontramos a un estudiante estresado y cansado por estar todo el día conectado tomando clases y realizando sus tareas, pero la falta de contacto con el mundo exterior y con sus compañeros lo hacen sentir solo, mermando su salud mental a falta del contacto con el otro. En última instancia –y citando a Mora Ramírez–, hay que pensar en las motivaciones que tienen nuestros alumnos al estudiar: "¿Dan ganas de estudiar en estos momentos? Eso depende de la situación económica por la que uno pase; además en algunos casos, la depresión, la ansiedad y diversos problemas emocionales son evidentes y hay la sensación de que no se quiere hacer nada".[5]

Ante esta compleja actualidad que nos somete a todos, los docentes de filosofía debemos estar comprometidos con democratizar nuestros materiales y didácticas para poder abarcar las realidades particulares que convergen en nuestra aula virtual. Debemos, entonces, pensar en nuestros alumnos más vulnerables con la finalidad de lograr el aprendizaje

[5] Rafael Félix Mora Ramírez, "La educación universitaria en filosofía ante la crisis desatada por la pandemia", *IXTLI- Revista Latinoamericana de Filosofía de la Educación* 8, 15 (mayo 2021): 33.

esperado, y la única forma de lograr ese objetivo es adaptando nuestras actividades para que lleguen a los lugares más remotos; todo depende de la creatividad y compromiso del docente.[6] También debemos entenderlos desde su lado emocional, hay alumnos que están pasando momentos difíciles y tensos en sus hogares, de igual manera, debemos ser comprensivos con nosotros mismos evitando el sobreesfuerzo. Ante el estrés, el miedo, el cansancio y la fatiga que caracterizan estos días pandémicos… ¿es necesario estar conectados virtualmente a clases de dos horas (todas ellas ininterrumpidas) intentando trasplantar la cátedra a un formato virtual?, ¿hay otras formas no exploradas de aprender y hacer filosofía de una manera virtual que realmente disfrutemos?

Antes de empezar a dilucidar el camino hacia la respuesta anteriormente planteada, debemos entender que la filosofía no se limita únicamente a un espacio como lo es el aula física, o a herramientas digitales como las que usamos en esta realidad pandémica. La filosofía nace en las calles, nace de la necesidad de querer explicar el mundo que nos rodea. En la actualidad la filosofía se nutre y vive del aula física, de sus instituciones de educación; y esto no tiene nada de malo siempre y cuando no se enclaustre. Debemos enseñar y reflexionar la filosofía desde lo que estamos viviendo, debemos entender el lugar geopolítico donde nos tocó pensar, pero también debemos entender los problemas y condiciones específicas de los actores educativos, pues solamente entendiendo nuestro contexto podemos empezar a reflexionar y a enseñar desde un espacio en común, un espacio que la filosofía nos otorgará: "Ese espacio en común entre filósofos y aprendices será más bien una *actitud:* la actitud de sospecha, cuestionadora o crítica,

[6] La importancia de crear materiales especiales para nuestros alumnos más marginados (que más adelante profundizaré) la remito directamente de los consejos que nos da Carina Lion, pues creo que es primordial respetar el derecho que tienen los jóvenes de recibir una educación de calidad sin importar sus condiciones sociales: "Combinación de múltiples formatos: cuadernillos, audios, propuestas multimediales debieran convivir para ofrecer puertas de entrada diferentes, todas ellas de la misma calidad educativa. En las condiciones actuales, no sabemos cuándo ni cómo podrán acceder nuestros/as estudiantes a los materiales. Tenemos que garantizar que, por algún formato, les lleguen a todos/as". Carina Lion, "Enseñar y aprender en tiempos de pandemia: presente y horizontes", *Saberes y prácticas: Revista de filosofía y educación,* 5,1 (junio 2020): 4.

del filosofar".[7] Debemos reflexionar, juntos, desde lo dado para hacer filosofía más allá del aula física o virtual.

2. El aula perdida

El aula física se ha legitimado como el refugio que tenía la filosofía para ser enseñada y aprendida, pero ante la crisis de magnitud global, ese castillo que construimos tuvo que ser abandonado viéndonos obligados a empezar una nueva aventura desconocida. La crisis nos hizo salir de nuestra zona de confort. Nos vimos en la necesidad de recurrir a nuevas tecnologías y herramientas que muchos de los docentes desconocíamos, y también de los estudiantes. El primer error que cometimos tanto los docentes, estudiantes e instituciones fue querer replicar nuestro modelo físico a un modelo virtual. Error fatal, pues la forma en que la educación se desenvuelve en la virtualidad requiere de métodos diferentes. Pero para remediar esto, el primer paso que se debe dar es partir desde lo que se nos fue dado, entender, por consiguiente, el lugar y las condiciones en las que nos tocó dar clases.

Los alumnos que tienen acceso a internet están expuestos a un mar de información y conocimientos a tan solo un *click* de su *mouse*, estamos en una era donde la información está al alcance de todos, y eso conlleva a que podamos aprender y adquirir nuevos conocimientos y habilidades desde la comodidad de nuestra casa. Nuestros alumnos, y el público en general, puede aprender filosofía desde recursos tan variados como lo son vídeos, infografías, memes, *blogs* interactivos, podcast, etc. Ante una nueva realidad pandémica donde todos aquellos lugares y roles que conocíamos han sido cambiados abruptamente, queda entonces preguntarnos, ¿cuál debe ser la nueva finalidad y objetivo del profesor o profesora de filosofía?, pues al igual que Alberto Constante[8] se cuestiona

[7] Alejandro Cerletti, *La enseñanza de la filosofía como problema filosófico* (Argentina: Libros del Zorzal, 2008), 28.

[8] *Cfr.* Alberto Constante, "Educación digital o análoga en tiempo de pandemia" en *Filosofía, educación y virtualidad,* Ant. Francisco de León *et al*. (México, Editorial Torres Asociados, 2021), 40. En la educación clásica se consideraba al alumnado como una

la función educativa de los docentes en esta nueva época donde el alumnado tiene acceso directo a todo tipo de información, queda repensar la siguiente interrogante: ¿cuál es mi función y utilidad como maestro ante el mundo catastrófico y pandémico que comparto con mis alumnos?

Para empezar, la utilidad del docente es clara aún en estos tiempos caóticos: el docente y filósofo tiene la labor de incentivar el pensamiento crítico, analítico, ordenado y reflexivo en el alumnado. Esta labor no se desarrolla como si de un pasatiempo estuviésemos hablando, se tiene que desarrollar como un hábito, con esfuerzo tenaz, tenemos que disciplinar la mente para aprender a pensar. En estos tiempos circula demasiada información –mucha de ella falsa o especulativa–, por ello nuestra labor educativa tiene un papel fundamental: enseñar al alumno y alumna a pensar por sí mismos. Nuestro alumnado puede aprender cuestiones relevantes respecto a varios tópicos de la filosofía mediante contenido divulgativo, pero para aprender a filosofar se necesita de la instrucción del profesional, el docente despeja el camino para tener la confianza de criticar aquello que se aprende y ve en la red. Los alumnos más jóvenes tienen la ventaja de haber crecido y desarrollarse en ambientes tecnológicos (pensando más allá de la brecha tecnológica), pero ser diestros para la tecnología no es condicional de saber aprender con esta, se necesita disciplina y organización para poder procesar la información que recibimos de la red. Por lo tanto, podemos desde la filosofía dirigir todas esas cualidades tecnológicas y críticas de la juventud para formar un pensamiento crítico, reflexivo y sistemático. El aula física se perdió con la pandemia, pero se ganó la oportunidad de enseñar filosofía desde otra perspectiva: no enseñanza enciclopedista; sí enseñanza activa y significativa.

Tenemos una ventaja educativa frente a otras disciplinas, pues la filosofía –como vimos en la primera sección del presente artículo– no está sujeta a instalaciones físicas para su desempeño; desde la perspectiva de

esponja pasiva que viene a absorber el conocimiento del profesor docto; en la actualidad ante una red de información al alcance de los alumnos, queda preguntarnos –bajo el velo de Alberto Constante– si el profesor de la virtualidad debe seguir arrojándole información a sus alumnos (pudiendo acceder a esa información por ellos mismos), o si bien el docente debe ayudar a sus alumnos a decodificar y reflexionar toda la información que hay en la red.

Gómez Choreño: "[…] la instalación de las *aulas filosóficas* no requiere obligatoriamente el uso de espacios, materiales o equipos físicos –como sí lo requieren, por ejemplo, la enseñanza de la medicina, la odontología o las ciencias naturales– para que puedan cumplirse los más diversos programas universitarios de *enseñanza de la filosofía*".[9] Esto quiere decir en última instancia que la filosofía y su actividad misma no depende de un lugar en concreto, depende más de la disposición intelectual-creativa del docente y el alumno, se puede aprender filosofía desde múltiples circunstancias dando la oportunidad de adaptarse a cada sujeto en concreto. Tenemos la oportunidad de enseñar filosofía más allá de las limitaciones sociales, económicas y materiales de muchos alumnos, pues si enfocamos bien nuestros materiales, didácticas y evaluaciones, podremos lograr enseñar filosofía de una forma más democrática y flexible.

La propuesta parece muy alentadora, pues uno como docente y como alumno ya no va a depender de la arcaica cátedra de dos horas en Zoom, pues las posibilidades de enseñar son casi infinitas; pero hay un problema importante: querer cumplir más con el currículum que con la formación filosófica. La filosofía tiene en su naturaleza las intenciones de problematizar y responder a los fenómenos que se encuentren frente a ella, se puede aprender filosofía si nos enfocamos en problemas concretos guiados por su propia historia. Ahora bien, ante un aula virtual que apenas vamos desarrollando y conociendo, deberíamos darnos la oportunidad de explorar otros contenidos que salgan del currículum estricto que considera a la filosofía ya sea como una historia de las ideas o como una historia de los autores. Hemos de abocarnos a enseñar a la filosofía desde los problemas actuales que viven los alumnos para suscitar su interés en la materia. En esta cuestión, me uno a la crítica de Díaz-Barriga respecto a la necedad de querer salvar el año escolar y no optar por otros medios de enseñanza fuera de los convencionales: "La preocupación que ha orientado todas estas decisiones es 'salvar' el año escolar, no necesariamente analizar las opciones de aprendizaje que esta circunstancia ofrece a los alumnos, sino cumplir

[9] Rafael Ángel Gómez Choreño, "La enseñanza de la filosofía en tiempos de pandemia" en *Filosofía, educación y virtualidad,* Ant. Francisco de León *et al*. (México, Editorial Torres Asociados, 2021), 76.

el currículum formal y calificar a los estudiantes".[10] Por ende, desde la filosofía debemos enfocar la planeación de nuestras asignaturas, no desde la necesidad de cumplir con el año escolar –tal como se menciona en la cita anterior–, sino de proponer un aula interactiva que busque dar respuestas filosóficas y pertinentes ante las dudas de nuestros alumnos.

Ante los grandes problemas que suscita la ausencia del aula filosófica, hemos de entender que los seres humanos tenemos la capacidad de reflexionar desde un lugar tan básico como lo es nuestra conciencia, que, si bien nadie está exento de no ser perturbado por los fenómenos del mundo exterior, contamos con el privilegio de poder abstraernos (aunque sea momentáneamente) de aquello que nos rodea para poder pensar. Pensar filosóficamente no está condicionado únicamente por la escuela, pues aunque las instituciones llegaran a desaparecer, la filosofía seguirá atravesando por la historia de la humanidad, ya que la única forma en que la filosofía deje de existir es que el ser humano desaparezca en su totalidad. Por ello, ante una pandemia que nos recluye y afecta en todas nuestras dimensiones, hemos de darnos el tiempo de refugiarnos en la filosofía para abordar el mar de dudas que surgen de nuestra condición concreta. Por lo tanto, y citando a Cerletti: "En última instancia, toda enseñanza filosófica consiste esencialmente en una forma de intervención filosófica, ya sea sobre textos filosóficos, sobre problemáticas filosóficas, tradiciones o incluso sobre temáticas no habituales de la filosofía, enfocadas desde una perspectiva filosófica".[11]

3. Sobre la urgencia de repensar y mejorar la enseñanza de la filosofía

Iniciando el desglose de la cuestión, hemos de aprovechar las herramientas digitales que tenemos a nuestro alcance para diversificar nuestras didácticas, pues ante un mar de posibilidades creativas de enseñar nuestras

[10] Ángel Díaz-Barriga, "La escuela ausente, la necesidad de replantear su significado" en *Educación y pandemia: Una visión académica,* coord. Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la educación (México: IISUE-UNAM, 2020), 24.
[11] Cerletti, *Op. cit.*, 21.

asignaturas, es inconcebible que intentemos replicar los modos clásicos de enseñar filosofía en una educación virtual que exige transformar las nuevas aulas. El docente de filosofía, como buen filósofo y filósofa, tiene la tarea de repensar su labor educativa con miras al constante mejoramiento y autocrítica, pues un profesor que se queda en su estado de confort es lo mismo que la figura de aquel filósofo que se cierra a descubrir nuevas ideas, siendo esta actitud dogmática una contradicción impensable en la propia filosofía. Por ello, ante una realidad pandémica abierta a nuevas posibilidades de enseñanza filosófica, tenemos que atrevernos a descubrir nuevas formas de enseñar que hagan de nuestras clases un lugar ameno (y hasta refugio) para nuestros alumnos: "La realidad inédita que vivimos invita a pensar cómo aprovechar esta situación para impulsar otro tipo de aprendizajes y otra forma de aprender".[12]

Otra cuestión fundamental a tener presente en nuestras didácticas es recordar constantemente –como ya hemos venido explicando en el artículo– que la filosofía es hija de su tiempo, que por más universalista que se busque ser, nunca se debe despegar los pies de la tierra. Enseñar filosofía es enseñar a problematizar y desentrañar lo oscuro de la realidad contingente, filosofar es un acto dialéctico que duda y postula más allá de nuestras creencias primarias, hemos de esforzarnos para extrapolar esta cualidad al aula virtual, pues un alumno que duda y quiere encontrar la verdad del mundo es un alumno que aprendió y entendió a ver el mundo que le rodea desde múltiples perspectivas decidiendo acotarlo desde posturas que les sean semejantes, mas no se cierra al conformismo de quedarse en una misma creencia. En consecuencia, la filosofía misma es una enseñanza de vida que trae los problemas de la realidad y de la propia historia de la humanidad al aula (sean virtuales o físicas): "[…] quienes enseñan filosofía vivifican los viejos problemas y los reconstruyen de modo tal que formen parte del presente de un aula".[13] Es un error seguir separando la filosofía de los tiempos en que se desarrolla, pues una enseñanza que carece de contexto es una práctica poco suscitadora e insignificante para el alumnado.

[12] Díaz-Barriga, *Op. cit.,* 26.
[13] Cerletti, *Op. cit.*, 42.

Ahondando más en la idea de que la filosofía no debe enfocarse solamente en cumplir el currículum, lo importante a defender es que la enseñanza de nuestra disciplina debe orientarse en dar solución a los problemas que los alumnos sustraen de su experiencia ante el mundo interior y exterior (más en tiempos pandémicos). Querer cumplir un programa de estudio en tiempos reducidos y en condiciones adversas como lo son la pandemia hace imposible que los docentes podamos dar cursos de filosofía con unidades y autores extensos; lo que propongo es sustraer de nuestro alumnado los problemas más relevantes que la pandemia ha traído consigo. Por ejemplo, podemos solicitarles al inicio del curso que nos redacten o expliquen verbalmente cuáles son las dudas que les surgen de la pandemia, si bien habrá alumnos que propondrán problemas generales, también podemos sustraer problemas personales que podremos tratar en grupo para incentivar la reflexión en toda el aula; con la finalidad de respetar la privacidad de nuestros alumnos, podemos solicitar que nos envíen reflexiones o propuestas escritas de forma anónima para poder trabajarlas responsablemente en nuestras clases. El objetivo de esta recopilación es estructurar sesiones que busquen dar respuestas a dichas dudas apoyados de filósofos o corrientes que trabajen esos temas. Con el escueto ejemplo propuesto, se puede lograr que el alumno se interese y encuentre significativo lo que la filosofía tiene que decirle, pues no es lo mismo explicar la alegoría de la caverna de Platón directamente de un texto y después hacer preguntas, que explicarla desde los problemas epistemológicos y lógicos que traen consigo la propagación de las pseudoverdades que rondan por la red.

Debemos estar atentos de que el alumno, al igual que el profesor, está aturdido y fastidiado del encierro preventivo, se ha llegado a un punto en que los alumnos ven más viable apagar la cámara y dejar los dispositivos prendidos haciendo creer al docente que están en sesión. Uno como docente ve las fotos de los alumnos como signo de que estos tienen la cámara apagada, y ante sesiones que duran más de una hora, es inevitable que cuando preguntemos algo al grupo, nadie conteste a causa de estar haciendo otras cosas más interesantes que prestar atención a la sesión. Esto paulatinamente propicia que tanto alumnos como docentes estén

desanimados, afectando la experiencia de las clases. ¿De quién es la culpa entonces? Los problemas que surgen en el aula virtual son responsabilidad de ambos bandos, el alumno tiene la culpa por no desarrollar la disciplina necesaria para poder estudiar en casa y evitar el uso de los recursos digitales-tecnológicos para entretenerse. Por su parte, el docente es culpable por no crear el ambiente educativo ideal para suscitar el interés de sus alumnos, pues ante un sinfín de posibilidades de entretenimiento que el alumno tiene a su alcance, es casi inevitable que este pierda el interés pasada la media hora de la sesión. Por lo tanto, si cualquiera de los actores educativos principales falla, fracasa todo el aprendizaje y virtudes que trae consigo la filosofía. ¿Qué se puede hacer, entonces, para incentivar como docentes un correcto ambiente educativo?

Un correcto ambiente educativo tiene variaciones tan significativas como lo son la experiencia docente, la edad, el uso de herramientas lúdicas y hasta la creatividad o talento que presenten los educadores; pero lo fundamental en la creación de ambientes educativos idóneos es el compromiso y el conocimiento del problema al que nos enfrentamos en nuestras aulas. Un docente que no quiere salir de su zona de confort y se conforma con la manera en la que enseña inevitablemente provocará tensión y mala experiencia en su aula, la única forma de mejorar es que tome conciencia del problema y busque salir de su enclaustramiento. En el caso del docente que quiere, en efecto, mejorar sus prácticas didácticas, tenemos la mitad del camino cubierto, pues un docente que tiene la iniciativa de mejorar logrará a través de su esfuerzo el mejoramiento de su aula virtual. Aterrizando a consejos más concretos, tenemos que eliminar la creencia de que la filosofía es una práctica que cautiva al estudiante con tan solo oír las palabras del filósofo, la realidad nos demuestra que, si no logramos interesar al alumno en los primeros 30 minutos de la sesión, este se pondrá a hacer otras cosas que mitiguen su aburrimiento. Ante esta dificultad es necesario hacer uso correcto de las herramientas de videoconferencia evitando hacerlas el pilar de nuestra estrategia didáctica, propongo mejor pluralizar el uso de cuestionarios, videos, y otro sinfín de herramientas que prioricen el tiempo y motivación que tienen los estudiantes, pues tal vez existen casos de alumnos que logran leer

mejor en las noches o en esporádicos tiempos de inspiración; por lo tanto, debemos entender las circunstancias actuales para idear planeaciones más equilibradas entre los distintos escenarios que se nos presenten, pues queda claro que estar dos horas conectados en videoclases no es la mejor estrategia para aprender y enseñar filosofía.

La crisis sanitaria que vivimos en la actualidad no solamente pone en crisis nuestros modos de vivir y de existir, también pone en crisis los modos en que la filosofía se aprende y enseña en las nuevas aulas virtuales, pero siendo la resolución de problemas una cualidad intrínseca de la filosofía, es necesario que nos detengamos a pensar en las múltiples posibilidades que tenemos virtualmente de enseñar, pues contamos con flexibilidad (más allá del currículum) en tiempos y modos didácticos de enseñar nuestra disciplina. Urge mejorar la enseñanza de la filosofía, no solamente desde su didáctica misma, sino desde el contenido que enseñamos y la forma filosófica en la que entendemos su enseñanza.

4. ¿Qué vendrá después?: sobre el porvenir de la enseñanza de la filosofía

La pandemia no puede durar toda la eternidad por el mismo hecho de que se rige bajo la contingencia de este mundo, un mundo en constante cambio y transformación que paulatinamente traerá tiempos de tranquilidad y de caos. Por lo menos en el caso de México, el plan de vacunación alimenta nuestras esperanzas de que pronto podamos volver a las aulas a convivir con alumnos y colegas, pero por el momento solo toca esperar a que los gobiernos de cada país sigan trabajando en conjunto con otras instituciones para poder hablar cada día más de un cercano regreso a clases. Por el momento, queda reflexionar sobre el futuro que le espera a la enseñanza de la filosofía, y repensar los retos y oportunidades que hay más allá del vendaval pandémico.

La virtualidad llegó para quedarse, y no debemos huir de ella. Si bien antes de la pandemia las instituciones educativas ya empezaban a reflexionar las formas en las que se puede enseñar virtualmente, ante la

pandemia todos tuvimos la necesidad de aprender a usarlas a través del tiempo, nuestro deber actual –y para la posteridad– es reflexionar la enseñanza de la filosofía, pero ya no solamente mirando la educación presencial sino virtual. Tenemos el deber de acercarnos a herramientas digitales que nos ayuden a crear clases más dinámicas e interesantes para nuestros alumnos, justamente es en la propia red donde los docentes podemos buscar métodos didácticos que se acoplen a nuestros objetivos y formas de ser. Pero, sobre todo, tenemos que estar conscientes de que tal vez en un futuro (sea lejano o cercano) nos tengamos que volver a encerrar en nuestros hogares a causa de un nuevo virus u otro fenómeno, por ello, necesitamos estar en constante reflexión y trabajando para fortalecer la enseñanza de la filosofía en su vertiente virtual, presencial y mixta.

Otra cuestión en la que la enseñanza de la filosofía debe trabajar radica en la importancia que tiene nuestra disciplina a la hora de intervenir en las crisis que se puedan vivir a futuro. Más allá del SARS-CoV-2, los filósofos estarán presente en las problemáticas que traerá nuestra sociedad, por ello, debemos incentivar en nuestros alumnos (ya sea en la educación media superior o superior) una actitud crítica ante la realidad exterior e interior, la filosofía debe reafirmar su compromiso social con el contexto que le fue dado, pues, así como esta pandemia incentivó el escrito de este artículo, en el futuro las y los filósofos deberán intentar reflexionar su actualidad. La única forma de preservar nuestra disciplina es con el impulso que le demos a los alumnos que vienen detrás de nosotros. Gracias a una filosofía que resulte más atractiva y amena, podremos atraer más alumnos a que se interesen y busquen formarse con las habilidades que otorga la filosofía reafirmando la utilidad del pensar filosófico en cualquier época, y la única forma de lograr este cometido es con una enseñanza que se encuentre en constante autocrítica y mejoramiento; sigamos, entonces, haciendo filosofía de la enseñanza de la filosofía.

Si bien en la actualidad se incentiva el uso de herramientas digitales para dar clases virtuales, es necesario que desde la propia filosofía reflexionemos sobre las consecuencias (ya sean positivas o negativas) que propician su uso. Algo que caracteriza a la filosofía es el poder que tiene de estudiar cualquier fenómeno o problema que acontece en la realidad

(ya sea de corte racional o empírico), el reto que tenemos entre nuestras manos es lograr pasar del uso mecánico de las TIC (Tecnologías de la Información y Comunicación) en la enseñanza de la filosofía, a hacer filosofía de ello. Por lo tanto, es necesario hacer filosofía de estas nuevas prácticas educativas para poder pasar de lo pedagógico a lo propiamente filosófico. Anexo a lo anterior, Francisco de León nos comenta que: "Si hemos de usar esas tecnologías para la educación, esta no debe ser parte de un mero catálogo de clases que como programación de Netflix está ahí, permanentemente disponible, produciendo datos, obligando al estudiante y al docente a ser una extensión de la maquinaria productiva".[14] Debemos usar conscientemente las nuevas herramientas digitales que tenemos en nuestras manos, pero no debemos relegar el aprendizaje del estudiante únicamente a materiales que hay en el internet, hay que hacer uso consciente de ellos como aliados en nuestra tarea educativa, no como un escape para dar menos clases.

Esta nueva virtualidad también nos ha mostrado la importancia que tiene el recurrir a las prácticas filosóficas para fortalecer nuestros métodos de enseñanza. La divulgación, la investigación y la enseñanza no son prácticas separadas entre sí, parten de una misma actividad como lo es filosofar, por ello, desde la enseñanza de la filosofía hay que utilizar los materiales educativos que se difunden en internet para poder sustraer de ellos aquello que nos resulte valioso a la hora de enseñar. Por el lado de la investigación, la práctica educativa no debe quedarse únicamente en la experiencia particular del docente, debe elevarse al nivel de investigación y reflexión educativa para abrir un nuevo panorama académico a la enseñanza de la filosofía, no solamente como una práctica pedagógica de los filósofos, sino como una parte esencial de la filosofía misma –es decir, como una rama de la filosofía que merece ser investigada–. De este intercambio inter-filosófico en las prácticas de la filosofía, Gómez Choreño hace mención –y cuya cita yo retomo–: "[…] se están abriendo posibilidades completamente inusitadas para construir todo tipo de *aulas filosóficas* en las que la *enseñanza*

[14] Francisco de León, "En línea/alineados. Complejidades de la educación contemporánea" en *Filosofía, educación y virtualidad,* Ant. Francisco de León *et al.* (México, Editorial Torres Asociados, 2021), 31.

de la filosofía se está entremezclando con la difusión, la divulgación y la vulgarización (o popularización) de la filosofía".[15]

Tampoco debemos olvidar que la enseñanza de la filosofía aspira no solamente a formar alumnos que entiendan y sepan explicar la historia de la filosofía y las ideas de los autores más representativos de la disciplina (en su mayoría europeos), sino que sepan pensar su realidad y transformarla. Los jóvenes que sean formados desde la filosofía tienen la peculiaridad de pensar la realidad desde diferentes perspectivas, pero también tienen los niveles de introspección necesarios para lograr un buen desarrollo y madurez emocional e intelectual, dichas cualidades individuales toman más fuerza en la colectividad, pues los jóvenes que formemos ahora, serán los ciudadanos que den forma a la sociedad del mañana. Por lo tanto, la enseñanza de la filosofía es:

> […] apuesta educativa que busca formar personas íntegras e integrales que reflexionen y razonen con rigor; ciudadanos críticos y creativos que probablemente imaginen utopías racionales (posibles y viables); gente despierta y escéptica que indague y pida razones; seres humanizados capaces de poner en cuestión el mundo que les tocó para solucionar sus problemas y conflictos con el diálogo argumentativo y la planeación democrática que busque el bien común.[16]

Por último, una de las cuestiones más relevantes en la actualidad es la relación entre las disciplinas de todo tipo (sean humanísticas o científicas). El conocimiento se crea y progresa en comunidad, la virtualidad nos ha dado la ventaja de poder colaborar a distancia con los profesionales de otras áreas del conocimiento humano o de la propia filosofía. Entonces, es fundamental colaborar con equipos multidisciplinares para poder nutrir a la enseñanza de la filosofía de los métodos y experiencias que los demás tienen para ofrecernos. Para lograr una educación de calidad –siguiendo a Leal– debemos colaborar entre todos: "Por lo tanto, repensar la técnica educativa requiere un equipo interdisciplinar

[15] Gómez Choreño, *Op. cit.,* 85.
[16] Andrés Lund Medina, "Enseñar solución de problemas y toma de decisiones", en *Filosofía y educación: Perspectivas y propuestas,* coords. Carmen Romano Rodríguez y Jorge A. Fernández Pérez (México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2011), 198.

que analice ¿qué directivos para qué tipo de comunidad? ¿Qué tipo de docente para qué estudiantes? ¿Qué mediaciones para qué institución? Sólo visiones que se adapten a cualquier realidad podrán resignificar la educación y sobrevivir en el mundo".[17]

Los retos y vías que nos lega la pandemia son tan extensas y numerosas que parecen ser interminables, pero en ese reto está el motor que debe mover a la filosofía y a su propia enseñanza hacia su propio mejoramiento. La virtualidad representa una nueva oportunidad para reconciliar las prácticas filosóficas y darle al docente un número casi ilimitado de material para poder aplicar tanto en las aulas virtuales como en las presenciales. Pero la única forma de incentivar un verdadero cambio en nuestra práctica educativa es a través de hacer de la enseñanza de la filosofía una rama del conocimiento filosófico.

Conclusión

Como pudimos ver durante el transcurso de esta reflexión filosófica a la enseñanza de nuestra disciplina en tiempos pandémicos, la reflexión filosófica debe partir desde el lugar que le fue dado para tener la oportunidad de discutir los problemas que hay en el lugar donde coexistimos todos los seres humanos. Pero no solamente se debe reflexionar el pensar filosófico sino también su enseñanza, pues saber desde qué condiciones debemos enseñar nos podrá acercar hacia los objetivos que las y los docentes se propongan lograr con su alumnado. Si bien la enseñanza de la filosofía al inicio de la pandemia tuvo que refugiarse en la virtualidad para seguir educando, estamos a tiempo para poder corregir los errores y sesgos que cada profesor detecte de su propia labor educativa ya que nadie ha nacido sabiendo cómo enseñar desde la virtualidad, por ello es deber de los docentes estar en constante formación para usar las estrate-

[17] José Angelino Leal Torres, "¿Qué filosofía para qué educación?, ¿qué pedagogía para qué persona?" en *I Simposio internacional virtual de filosofía y educación,* comps. Omar Alberto Alvarado Rozo *et al*. (Colombia: Universidad Nacional Abierta y a Distancia, 2020), 57.

gias didácticas que más se acomoden a nuestro modo de ser e implementarlas en nuestra aula (sea esta virtual o física).

Toda enseñanza de la filosofía debe sustentarse desde lo dado, pero no solamente desde lo dado del lado del educador, sino también del educando, pues si partimos de las experiencias concretas de nuestros alumnos, podremos provocar un aprendizaje significativo ya que la mejor forma de aprender y entender filosofía es recurriendo a la experiencia. Podemos hablar de falacias argumentativas o el problema de la democratización de la información, pero la mejor forma de hacer que entiendan estas problemáticas nuestros alumnos es recurrir directamente al análisis de un fenómeno concreto. Por ende, me uno a la moción de Muñoz Rosales[18] de partir desde la propia realidad para poder identificar los problemas que nos afectan, no debemos imitar y caer en la soberbia de implantar sistemas o prácticas que tal vez sirvieron en un contexto determinado, pero que no necesariamente se tienen que aplicar a nuestros casos en particular, es necesario partir desde lo que somos y desde donde estamos para empezar a realizar cambios significativos en nuestra sociedad y disciplina.

Por lo tanto, la enseñanza de la filosofía, como rama de la filosofía, debe estar en constante autocrítica y reflexión para poder lograr aulas y enseñanzas más significativas y amenas para cualquiera de los participantes educativos, pero también tiene la responsabilidad de ser pensada desde sus condiciones dadas para que pueda responder a los problemas de su actualidad y así demostrar su pertinencia social; no solamente se trata de algo didáctico-pedagógico, sino también filosófico. Queda así demostrado, entonces, que la enseñanza de la filosofía tiene problemas propiamente filosóficos que tienen que ser tratados desde la filosofía, y que los problemas presentados en este artículo –contextuales, didácticos y filosóficos– inspirado en la pandemia mundial que a todos nos atañe solo son una muestra de todo lo que se puede y debe reflexionar.

[18] Victórico Muñoz Rosales, "Pensar la realidad" en *Propuestas filosóficas ante los grandes problemas de México y el mundo,* coord. Victórico Muñoz Rosales (México, Editorial Torres Asociados, 2019), 108-111.

Bibliografía

Álvarez González, Freddy Javier. Los nuevos comienzos y la educación, reflexiones desde el confinamiento. En *Educación y pandemia: Una Visión académica,* coord. Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 271-279. México: IISUE-UNAM, 2020.

Cerletti, Alejandro. *La enseñanza de la filosofía como problema filosófico.* Argentina: Libros del Zorzal. 2008.

CONEVAL, *Medición de la pobreza.* Pobreza en México: Resultados de pobreza en México 2020 a nivel nacional y por entidades federativas. Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social. https://www.coneval.org.mx/Medicion/PublishingImages/Pobreza_2020/Pobreza_2018-2020.jpg. (consultada el 02 de agosto del 2021).

Constante, Alberto. Educación digital o análoga en tiempos de pandemia. En *Filosofía, educación y virtualidad,* Antología de Francisco de León *et al*., 35-50. México: Editorial Torres Asociados, 2021.

De León, Francisco Javier. En línea/alineados: Complejidades de la educación contemporánea. En *Filosofía, educación y virtualidad,* Antología de Francisco de León *et al*., 13-33. México: Editorial Torres Asociados, 2021.

Díaz Barriga, Ángel. La escuela ausente, la necesidad de replantear su significado. En *Educación y pandemia: Una Visión académica,* coord. Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 19-29. México: IISUE-UNAM, 2020.

Guerra Bravo, Samuel Madrid. Filosofía y pandemia. *Sophia: Colección de Filosofía de la educación* 30 (enero): 245-272, 2021.

Gómez Choreño, Rafael Ángel. La enseñanza de la filosofía en tiempos de pandemia. En *Filosofía, educación y virtualidad,* Antología de Francisco de León *et al*., 71-95. México: Editorial Torres Asociados, 2021.

Huenca-Arohuanca, Jesús William *et al*. El problema social de la educación virtual universitaria en tiempos de pandemia, Perú. *Innovaciones educativas* 22 (octubre): 115-128, 2020.

Leal Torres, José Angelino. ¿Qué filosofía para qué educación? ¿Qué pedagogía para qué persona? En *Simposio internacional virtual de filosofía y educación,* comps. Omar Alberto Alvarado Rozo *et al*., 53-59. Colombia: Universidad Nacional Abierta y a Distancia, 2020.

Lion, Carina. Enseñar y aprender en tiempos de pandemia: presente y horizontes. *Saberes y prácticas* 5,1 (junio): 1-8, 2020.

Lloyd, Marion. "Desigualdades educativas en tiempos de la pandemia (Parte 1), Instituto de Investigaciones Sobre la Universidad y la Educación, Campus Milenio. https://www.iisue.unam.mx/medios/campus-milenio-marion-lloyd-890.pdf. (consultada el 03 de agosto del 2021).

Lund Medina, Andrés. Enseñar solución de problemas y tomas de decisiones. En *Filosofía y educación: Perspectivas y propuestas.* Coords. Carmen Romano Rodríguez y Jorge A. Fernández Pérez, 191-199. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2011.

Muñoz Rosales, Victórico. Pensar la realidad. En *Propuestas filosóficas ante los grandes problemas de México y el mundo.* Coord. Victórico Muñoz Rosales, 95-111. México: Editorial Torres Asociados, 2019.

Mora Ramírez, Rafael Félix. La educación universitaria en filosofía ante la crisis desatada por la pandemia. *Ixtli-Revista Latinoamericana de Filosofía de la educación* 8,15 (mayo): 29-45, 2021.

Ríos Garcia, Nohelia *et al.* Estrategias de enseñanza durante la pandemia en la facultad de filosofía, filial san Juan Bautista. *Revista Científica de la Facultad de Filosofía-una* 11(noviembre): 236-136, 2020.

Vélez Díaz, John Fredy. Vigencia de la filosofía de la educación en un mundo en crisis. En *Simposio internacional virtual de filosofía y educación,* coords. Omar Alberto Alvarado Rozo *et al.*, 66-73. Colombia: Universidad Nacional Abierta y a Distancia, 2020.

Perspectiva (bio)semiótica sobre las agresiones al personal de salud en México durante la pandemia de covid-19

Susana Verónica Pliego Pérez
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
svpliego@gmail.com

Resumen: La mayor cantidad de agresiones al personal de salud en el año 2020 ocurrieron en América Latina, incluido México. El objetivo de este artículo es indagar desde la semiótica cómo se pueden explicar y cómo abonar a un mejor manejo del miedo. La hipótesis es que ciertos grupos en México han recurrido a las agresiones verbales y físicas contra los profesionales de la salud por el miedo que tienen a ser contagiados por estos, como resultado de la manera en que los procesos eco y endosemióticos de los individuos cruzan con la infodemia y la ineficacia de las campañas de comunicación gubernamentales. Para interpretar las narrativas sociales imperantes de las que ha informado la prensa, se analiza el cuerpo y su relación con el mundo circundante (*Umwelt*) de acuerdo con la "biosemiótica" (Hoffmeyer), aplicando elementos de la "semiótica del miedo" (Lotman), complementado con la "semiótica del desastre" (Finol) y la "semiótica de la muerte" (Han). Finalmente se propone el camino de la ética biosemiótica basada en la empatía como capacidad de todos los individuos y elemento central para afrontar la pandemia de miedo.

Palabras clave: miedo, cuerpo, empatía, ecosemiótica.

Recibido: febrero 8, 2021. **Revisado**: mayo 15, 2021. **Aceptado**: diciembre 13, 2021.

ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

(Bio)semiotic perspective on aggressions against healthcare workers in Mexico during the COVID-19 pandemic

Susana Verónica Pliego Pérez
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
svpliego@gmail.com

Abstract: Most violent attacks on health care workers during 2020 occurred in Latin America, Mexico included. The purpose of this paper is to ask from a semiotic point of view how such events can be explained, and to offer some proposals on how to handle fear. The hypothesis is that the human body, particularly that of healthcare workers, is a sign that is being interpreted by some as a threat, a source of disease and death; we claim that some groups of individuals react with violence both verbally and physically as a result of the infodemic and of inefficient government propaganda, together with the endosemiotic and ecosemiotic processes of each individual. To interpret the prevailing social narratives reported by the press, we analyze the body and its relationship with the surrounding world (*Umwelt*) through the lens of "biosemiotics" (Hoffmeyer), applying elements of the "semiotics of fear" (Lotman), complemented by the "semiotics of disaster" (Finol) and the "semiotics of death" (Han). Finally, we propose a biosemiotic ethics based on empathy, a common capacity of all individuals, and a central element to face the pandemic of fear.

Keywords: fear, body, empathy, ecosemiotics.

Received: February 8, 2021. **Reviewed**: May 15, 2021. **Accepted**: December 13, 2021.

Devenires. Year XXIII, No. 45 (January-June 2022): 173-211
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

Introducción[1]

El virus que apareció en China a finales del año 2019, llamado SARS-CoV-2 por su familiaridad con unos virus anteriores detectados en 2003, es causante de la nueva enfermedad denominada COVID-19 y de una pandemia con dimensiones no vistas hace por lo menos un siglo, debido a su carácter altamente contagioso y a que tiene un nivel de letalidad también elevado. Ante esta situación la *World Health Organization* (WHO)[2] estableció los lineamientos que los países habrían de observar para evitar una crisis sanitaria mayor (WHO, 2020a). En su mayoría, las naciones se vieron obligadas a guardar a sus ciudadanos, acatando medidas de "sana distancia", lo que implicó el aislamiento en células nucleares familiares, deteniendo así su cotidianeidad.

En este contexto, la información científica, clara y responsable se volvió un elemento fundamental para que la sociedad global pudiera comprender el escenario en el que se encuentra, sin minimizar los riesgos que implica la pandemia pero sin caer tampoco en el pánico generalizado. La WHO asumió su responsabilidad global y se dedicó a difundir este tipo de información para que la comunidad internacional tuviera acceso gratuito, abierto, completo y actualizado a ella. En México, como se mostrará posteriormente por las notas informativas, no ha sido esta fuente la más consultada, sino la información que circula por las redes sociales y los medios tradicionales en programas de diversión con audiencia más popular,

[1] Este artículo es producto de las atinadas observaciones de las personas que han colaborado con precisiones y señalamientos, tanto de contenido como de estilo, a lo largo de varias versiones, y el Conacyt. Los dictaminadores de la revista *Devenires*, quienes aportaron observaciones acertadas para conducir la redacción de este artículo; la doctora Ana Cristina Ramírez y el corrector Eduardo Omar Ángel Chávez que dieron dirección clara y tiempo de sobra. Gracias a todos.

[2] Aunque en español es mejor conocida como Organización Mundial de la Salud (OMS), los documentos que han sido consultados para esta investigación corresponden al sitio internacional en idioma inglés por lo que la fuente se referencia como WHO.

han abundado los chismes y rumores que dominan la narrativa social y que contienen información falsa, parcial o distorsionada acerca del origen del virus, las formas de contraer la COVID-19, los daños que produce en el organismo, el uso de cubrebocas y, aún en el año 2021, sobre la fase de vacunación. Un ejemplo extremo de la "infodemia"[3] es el rumor de que el virus fue creado en un laboratorio chino con la intención de generar la situación actual.

Cada sociedad tiene una enorme responsabilidad en combatir, no solo la pandemia de COVID-19, sino también la infodemia y sus estragos, entre ellos, las lamentables agresiones hacia quienes están atendiendo a los enfermos. Si bien es un fenómeno global, tiene sus particularidades en cada sociedad. La propia WHO ha alertado que el personal de salud en el mundo está en alto riesgo de sufrir violencia, desde amenazas y agresiones verbales hasta violencia física. En su documento "*Keep healthcare workers safe to keep patients safe*" (WHO, 2020d), la organización explica que en caso de desastres este sector puede llegar a ser el blanco de violencia colectiva o política. En México, estas agresiones comenzaron en marzo del año 2020 con lo que se conoce como la primera ola de contagios, cuando los servicios sanitarios del país fueron rebasados, la desesperación de los familiares cobraba primacía y la sociedad comenzaba a observar la letalidad de las complicaciones por COVID-19. Las notas informativas dieron cuenta de ataques a médicos por parte de personas que no creían que sus familiares enfermos habían fallecido por esta enfermedad. Es el caso de un padre y su hijo, médicos que tenían un consultorio en la población de Paracho, Michoacán, a quienes los familiares de un enfermo agredieron porque este falleció en un nosocomio, a donde fue trasladado después de que lo revisaron en el consultorio privado y le administraron medicamentos para aliviar su dolor (UNOTV, 14/07/2020). Los ataques han sido variados, desde escupitajos hasta café o cloro arrojado a las enfermeras en la calle, incluso golpes y amenazas de muerte. Las agresiones cesaron entre septiembre y diciembre de 2020 aproximadamente.

[3] Neologismo difundido por la WHO, en junio de 2020, como resultado del trabajo de la Organización para "prevenir, detectar y responder a la información errónea y la desinformación." La infodemia es la sobreabundancia de información, que puede ser correcta o no, durante una epidemia (WHO, 2020e).

Preocupada por las agresiones al personal de salud, la WHO (2020b) aborda la violencia hacia el personal médico y "recuerda a los gobiernos que tienen la obligación legal y moral de garantizar la salud y la seguridad física de los trabajadores de la salud". Acompañando esta declaración, la WHO, en el mismo documento, ha dictado cinco formas encaminadas a mantener a los trabajadores a salvo. En uno de ellos menciona la implementación y desarrollo de programas nacionales que garanticen la seguridad de los trabajadores, a través de la protección de las leyes nacionales y los cuerpos policiales en el área nacional y en las instalaciones hospitalarias o de salud en general. En otro punto, señala la necesidad de que exista un defensor de derechos humanos en las áreas en donde laboran, alguien que coordine las estrategias que se implementen para buscar la seguridad de trabajadores de la salud y pacientes.

El Foro Internacional de Medicina Interna publica el texto "Ataque al personal de salud durante la pandemia de COVID-19 en Latinoamérica" (2020), en el que denuncia que la discriminación de la que han sido víctimas los trabajadores de la salud por parte de algunos grupos de la sociedad ha escalado hasta llegar, en algunas ocasiones, a la violencia física. El documento señala que "los familiares o acompañantes a menudo concentran los sentimientos de frustración y culpa hacia los miembros del equipo de salud y los requerimientos de aislamiento estricto por la pandemia han incrementado las quejas y la desconfianza hacia los hospitales" (FIMI, 2020: 7). Señala también que en Latinoamérica se habían detectado 111 agresiones hasta julio de 2020, de las cuales el 40% ocurrieron en México. En el documento se describe desde la práctica médica cómo la violencia hacia el personal de salud tiene dos aspectos: i) presión psicológica ejercida por los gobiernos hacia el personal por denunciar carencias en equipo y medicamentos para la atención de pacientes infectados, y ii) violencia verbal y física de parte de los familiares de los pacientes.

En *Acta Médica Colombiana* (2020), el Foro Internacional de Medicina Interna publica el texto "Ataque al personal de salud durante la pandemia de COVID-19 en Latinoamérica", denunciando que la discriminación de la que son víctimas los trabajadores de la salud por parte

de algunos grupos de la sociedad ha escalado, en ciertos casos, hasta convertirse en violencia física. El documento señala que "los familiares o acompañantes a menudo concentran los sentimientos de frustración y culpa hacia los miembros del equipo de salud y los requerimientos de aislamiento estricto por la pandemia han incrementado las quejas y la desconfianza hacia los hospitales" (FIMI, 2020: 7). Señala también que en Latinoamérica se habían detectado 111 agresiones hasta julio de 2020, de las cuales el 40% ocurrieron en México.

En este contexto de crisis sanitaria por la COVID-19 en México, se puede observar una resignificación de diversos elementos que formaban parte de la cotidianeidad. Uno de ellos es el cuerpo humano, tradicionalmente visto como cercanía, calidez, necesarios para la vida del individuo; los abrazos de la familia, la reunión presencial con los amigos eran signos positivos. Ahora, durante la pandemia, se ha convertido en amenaza debido a que el virus es nuevo y presenta una relativa no trazabilidad radicada en el porcentaje, muy considerable, de personas que estando infectadas no muestran síntomas, la variabilidad de los síntomas que afectan de manera diferente a cada organismo y su alta tasa de contagio y letalidad. Todo esto cambió la forma de las relaciones interpersonales: el cubrebocas dificulta la interpretación del estado emocional de la persona, incluso la posibilidad de escucharla con claridad, el aislamiento, la restricción de la movilidad, la falta de contacto directo, el trabajo en la virtualidad, el hecho de que muchas personas encuarentenadas han muerto sin la posibilidad de volver a ver o despedirse de sus seres queridos, o de morir acompañados, etcétera. Estos son factores que han formado un contexto relacional alterado en el que, por la situación de emergencia y la inminencia de la muerte,[4] han cambiado las emociones que normalmente experimentamos en el encuentro con el otro ser humano.

La pregunta que mueve esta investigación es la siguiente: ¿por qué durante la pandemia de COVID-19 los cuerpos de los trabajadores de la salud en México *han sido particularmente resignificados como amenaza*

[4] En mayo de 2021 México ocupaba el cuarto lugar mundial en letalidad y sumaba más de 220 mil decesos por esta enfermedad (*Coronavirus Resource Center*, Johns Hopkins University, 2021).

por parte de algunos colectivos masificados de la población, situación que los ha hecho víctimas de distintos tipos de agresiones? La respuesta que se ofrece es que este proceso de resignificación se debe a que los trabajadores de la salud[5] tienen un contacto corporal cercano con los cuerpos de los enfermos y, por lo tanto, son percibidos como potenciales infectados, es decir, potenciales transmisores;[6] si además del miedo al contagio y la muerte, que tiene una cara razonable, se considera la infodemia a la que se ha visto expuesta la población, así como la ineficacia de las políticas públicas dirigidas a generar empatía entre los ciudadanos, entonces tenemos un escenario propicio para que esta resignificación se traduzca en agresiones directas.

Para sustentar dicha respuesta es necesario mostrar primero qué lugar tiene el cuerpo en los protocolos de significación. En *Biosemiotics. An examination into the signs of life and the life of signs,* Jesper Hoffmeyer (2008a) lo sitúa precisamente en el centro, y lo ve como el lugar en el que se da el intercambio sígnico entre la naturaleza y las producciones culturales, tanto a nivel endosemiótico como exosemiótico o ecosemiótico; parte de los procesos mediante los cuales el sujeto agente selecciona elementos de su mundo circundante (*Umwelt*) para interpretarlos y ligarlos a la construcción de su propio mundo, actividad a la que el autor denomina "agencialidad biosemiótica" (Hoffmeyer, 2008a: 35). Estos procedimientos se traducen en reacciones del sujeto frente a estímulos, que pueden llegar a ser totalmente emocionales (irreflexivas) o pueden pasar por controles semióticos (reflexión) en situaciones, por ejemplo, que generan miedo. Este será el contenido del primer apartado de desarrollo teórico (sección 1).

[5] La expresión 'trabajadores de la salud' se refiere específicamente a toda persona que labora en los hospitales públicos o privados de México, sin distinción de su función en ellos, ya que las agresiones se registraron contra médicos, enfermeras, camilleros, afanadores, etc. Aunque las notas periodísticas, aquí analizadas, hablan predominantemente de médicos y enfermeras.

[6] Esto hace voltear a ver la situación de los propios enfermos de COVID-19, quienes de igual manera son vistos como amenaza. En este contexto en muchas ocasiones el rechazo a los trabajadores de la salud y a las instituciones donde laboran deriva del rechazo a los enfermos, como en el caso que se aborda más adelante donde se amenaza con incendiar un hospital COVID del IMSS, con todo y sus enfermos.

En un segundo momento (sección 2) se analizará el miedo como emoción y constructo social que puede detonar una atmósfera de agresión y una narrativa de violencia. El propósito de este apartado es identificar lo que está detrás de una respuesta o reacción física violenta ante un estímulo; en otras palabras, ¿qué hace que se interprete algo como una amenaza tal que amerite una represalia? Para ello, se recurrirá a la "semiótica del miedo" (Lotman, 2008), la "semiótica de la muerte" (Finol, 2014) y la "semiótica del desastre" (Han, 2020). Estos elementos teóricos serán ilustrados con algunas notas periodísticas que dan cuenta de los eventos de agresiones que ha vivido el personal de salud, para retomar tanto el relato de las víctimas como los comentarios que suscitaron las notas en sus lectores, quienes llegan incluso a aportar elementos relevantes para interpretar la manera en que los propios victimarios significan el cuerpo de los agredidos.

En la sección 3, se ahondará en la empatía, actitud que traza una relación entre sujeto y objeto (o entre sujetos) para lograr un entendimiento común (Hoffmeyer, 1996). La empatía facilita la creación de una comunidad que en lugar de agresión y violencia se manifiesta en lo que Lei Han ha calificado como una experiencia de "cohesión espiritual colectiva" (Han, 2020: 6). El objetivo es comprender en qué consiste la capacidad empática común a todos los humanos y evaluar en qué medida ha sido evocada en el discurso político del gobierno mexicano para involucrar a la ciudadanía en narrativas solidarias que puedan detener los eventos de agresión.

1. El cuerpo semiotizado: la ecosemiótica y los constructos sociales

"Mundo circundante" (*Umwelt*) es un concepto construido por Jakob von Uexküll en 1926, con el que hace referencia a "la parte del mundo exterior con la que se relaciona" un sujeto animal (Uexküll, 2014: 86). Jesper Hoffmeyer, desde una perspectiva biosemiótica plenamente desarrollada varias décadas después, dice que "el *Umwelt* puede ser la forma

de cada individuo de abrirse al mundo que le rodea, éste permite que aspectos seleccionados de ese mundo penetren en la forma de signos" (Hoffmeyer, 1996: 58), por ejemplo, una temperatura ambiente que se traduce en frío, un relámpago que es el anuncio de una tormenta eléctrica o, para los fines de este análisis, un cuerpo humano, un cubrebocas o una bata médica que produce reacciones diversas según ciertos factores. Hoffmeyer utiliza el término "ecosemiótica" (Hoffmeyer, 1996: 32) para hablar de esa dimensión que conecta lo exterior del sujeto con su cuerpo (medio interno), la manera en que el mundo circundante se conoce como signo y es devuelto también como signo para ser socializado. En términos sintéticos, el *Umwelt* es el escenario de construcción de la acción del sujeto.

Sin embargo, el procedimiento descrito no se lleva a cabo de forma mecánica, se trata de un acto performativo en el que el sujeto se procura a sí mismo los objetos que le son necesarios para la interpretación de su entorno. Es esto a lo que Hoffmeyer llama "agencialidad biosemiótica", actividad por medio de la cual el sujeto, en su carácter de agente, interpreta los impulsos recibidos del exterior para relacionarlos a la construcción de su mundo, actividad que le permite también traducir los signos naturales[7] en comunicables con el resto de su colectivo social, siendo lo social un aspecto de "dinamismo ontológicamente constitutivo de los individuos en la construcción de las realidades producto de sus prácticas concretas" (de Jesús, 2018: 20). A través del concepto de "enacción biosemiótica"

[7] El signo natural es tomado de Juan de Santo Tomás, para el que se define como "la presencia de un objeto en la mente cognoscente" (Deely, 2013: 26-27). Esta presencia puede originarse de manera instrumental, formal y objetiva: instrumental es la herramienta de representación como la imaginación, la memoria, la fantasía, la imagen; formal es la consciencia de que se percibe algo que no es el objeto o la cosa objetiva; objetiva en cuanto la cosa en sí misma como es en la realidad. Involucra a los índices, las señales y los íconos. Este concepto de signo natural es retomado por Peirce (1998: 227) quien le da una dimensión tríadica cuya raíz es la conexión física entre el signo y aquello de lo que es signo que estaría en correspondencia con el signo instrumental de Poinsot. Sus partes son íconos, índices y símbolos. Desde la biosemiótica en la Semiosfera en la que está inmerso el individuo, todo representa por medio de las relaciones sígnicas que se entablan en la semiosis. "Compartimos con otras formas de vida la función dual y el enlazamiento de indexicalidad e iconicidad, y estos dos estratos 'bajos' de semiosis preparan el camino para la simbolización que hace la 'gran diferencia' de la mentalidad animal a la mente humana" (Hoffmeyer, 2008a: 325).

se puede explicar cómo los sujetos crean mundos diversos a partir de un mismo entorno compartido, múltiples sujetos implican multiplicidad de mundos desde interpretaciones sígnicas diversas.[8] Ahora bien, los constructos sociales resultantes del transitar de la individualidad a la cultura dependen de las capacidades del sujeto, de la comunicabilidad y la socialización (Lotman, 2008). Estos conceptos pueden ser útiles para entender por qué la bata de un médico puede ser, para un sector, signo de higiene, asepsia y hasta sacrificio, lo que daría pie a muestras de respeto y solidaridad; mientras que, para otro grupo, el mismo elemento puede significar enfermedad, contagio y muerte y, por ende, puede desatar algún tipo de acción de autodefensa o abierta agresión en contra de quien la porte.

En el espacio de la "endosemiótica" (espacio de internalización) se realizan los procesos de interpretación de los signos,[9] es un espacio dinámico y cambiante, influido por la libertad del sujeto. Los códigos son los principales componentes de la fase de interpretación. Cuando hablamos de códigos se implica a los signos que los conforman, que se han estructurado de una manera específica y que, al ser descifrados, entran en juego con la libertad de interpretación del sujeto, libertad asociada a la capacidad de tomar decisiones sobre cómo interpretarlos. Es una libertad que paradójicamente está limitada por la convención social y la herencia cultural, pero libertad al fin, ya que, dentro de los rangos establecidos, el sentido de la interpretación tiene diferentes opciones de acción o reacción.

En síntesis, hay por lo menos dos dimensiones de análisis de la significación que hace el sujeto de su entorno. En primer lugar, los procesos endosemióticos, es decir, el traslado e interpretación de signos en el es-

[8] Ante la observación expresa a este aspecto cabe señalar que para la biosemiótica la naturaleza es un agente emisor y receptor de signos ya que está compuesta por sujetos que realizan semiosis, esto es, procesos de significación constantes con la tendencia a formar hábitos. En palabras de Hoffmeyer esta consideración tiene base en que "[la biosemiótica] se ha parado en los hombros de la cosmología peirceana" (Hoffmeyer, 2008a: 318) para la cual todo lo que llega al intelecto es primero signo. También porque con base en la teoría del *Umwelt* se considera al sujeto inmerso en una semiosfera la que le rodea a la vez que encierra las relaciones sígnicas que entabla con su entorno.
[9] El resultado de este proceso son las representaciones. Representación es la presencia del objeto en la mente cognoscente. Significar es que algo distinto de sí se hace presente a la mente cognoscente (Deely, 2013: 27).

pacio interno del organismo del individuo, que han llegado a éste por un lado porque pertenecen a los mensajes transmitidos a través del tiempo como herencia de otros de su especie. Hoffmeyer llama a este nivel de análisis "semiótica genealógica" (Hoffmeyer, 1996: 66). Las reacciones en este nivel son de largo plazo, por lo que no está considerado en el análisis de la violencia que se realiza en este artículo. Por otro lado, los signos naturales que se han recibido y que generan interpretaciones que son mediadoras en las reacciones a los estímulos. Por su parte, como se dijo arriba, los encadenamientos ecosemióticos (también llamados exosemióticos) son aquellos que ocurren en el encuentro con el entorno natural por medio de los cuales el organismo recibe impulsos o estímulos químicos del exterior que desatan la fase de interpretación y que se traducen después en una determinada respuesta que exterioriza nuevamente, en una acción, el individuo. A través de sus acciones externaliza sus pensamientos en la forma de conclusiones a las que ha llegado; es decir, cuando actúa, el sujeto "proyecta sus pensamientos en el mundo exterior" (Hoffmeyer, 2008a: 226). Siendo el cuerpo un organismo activo que realiza procesos de transducción[10] e interpretación a través de los que se construye el entorno del sujeto, seleccionando los objetos y los signos que le serán relevantes para procurarse la estabilidad, la salud y la supervivencia. Con fines únicamente ilustrativos, podemos representarnos los procesos endosemióticos en un plano vertical y los exosemióticos o ecosemióticos en uno horizontal que se prolonga del plano endosemiótico al exosemiótico, tal como se muestra en la siguiente figura[11] elaborada a partir de las descripciones del propio Hoffmeyer.

[10] Mediante los que viajan los impulsos que estimulan reacciones en la célula. Puede considerarse equiparable a una interpretación, sólo que "transducción" es un término más gráfico, ya que implica dinamismo, viaje de señales que no contiene la "interpretación". Oscar Castro dice que la "actividad de transducción es de interpretación y traducción de señales bioquímicas (cascadas moleculares) y de los signos biofísicos de estabilidad o inestabilidad (irritabilidad háptica, flexibilidad alterada, etc.). Estos procesos de interpretación –tanto físicos como bioquímicos– del entorno inmediato forman parte de los procesos de percepción […]" (Castro, 2011: 16).

[11] En la gráfica hay elementos que no se explican a fondo porque no son relevantes para la presente exposición. Los elementos de la semiosfera y el sujeto en círculos concéntricos muestran cómo es que circulan los signos en los procesos endosemióticos y exosemióticos.

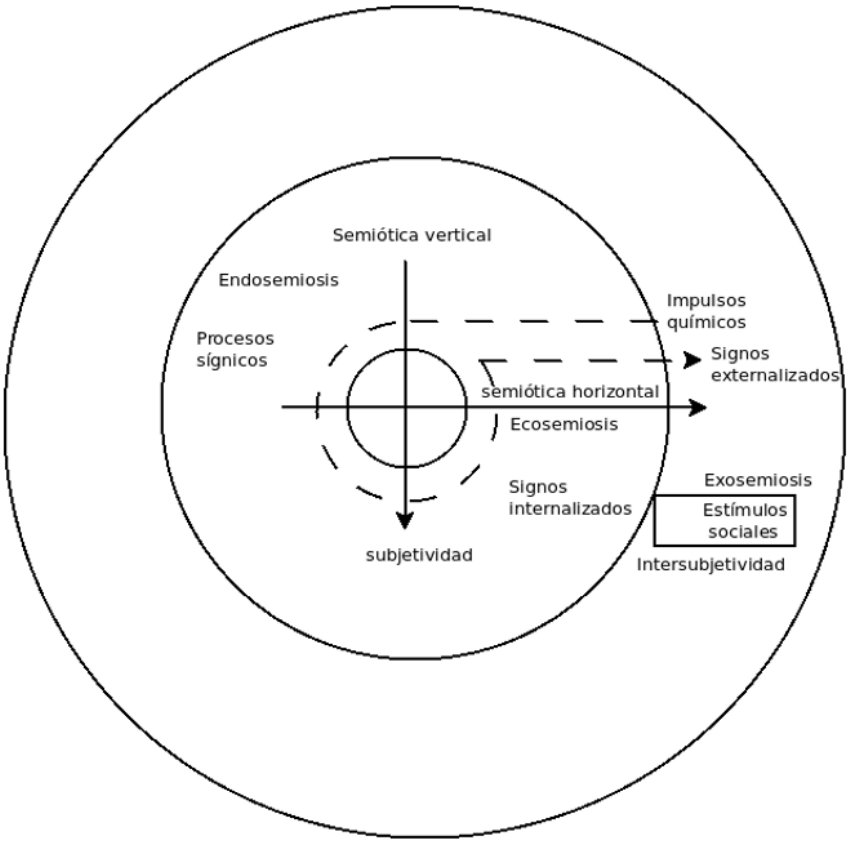


Figura 1. Procesos endosemióticos y exosemióticos en el cuerpo. Elaboración propia.

Hoffmeyer construye una concepción del cuerpo humano semiotizado en la que la acción sígnica del sujeto implica a la relación cuerpo-mente, lo que quiere decir que en el cuerpo humano "[…] se llevan a cabo procesos que pueden ser mejor entendidos semióticamente, procesos que hacen posible entender cómo el cuerpo puede ser 'mente' y cómo la mente puede ser física" (Hoffmeyer, 2008b: 69), en palabras de Hoffmeyer se lee: "*[…] how the body can become "minded" and how the mind can become physical*". En este sentido, los sistemas vivos y sus cuerpos pueden haber evolucionado como "genuinas criaturas semióticas" (Hoffmeyer, 2008b: 170). Estas se caracterizan por la acción sígnica o semiosis, que

no es otra cosa que la acción constante y cíclica de los signos,[12] que está siempre "inserta en procesos materiales sensibles, [es decir, es corpórea] cuyo lado dinámico permite que los procesos comunicativos funcionen como mediadores de la realidad" (Hoffmeyer, 2008b: 171-173).

Las representaciones que se construyen en la endosemiótica van pintando la realidad de manera individual, sobre ellas actúa lo que se ha socializado para transformarla a partir del proceso de comunicación en el que el terror y el miedo inciden.

La dualidad cuerpo-mente, que tradicionalmente se ha representado como la oposición inextricable soma-sema, es ahora vista desde la capacidad constructiva y performativa del sujeto sobre los signos del entorno. Así, es posible decir que esta oposición soma-sema representa limitante y trascendencia: por un lado, la limitante o frontera de la vida en la corporalidad, la existencia corpórea que es percibida desde este enfoque como finita y frágil, es el "soma"; por el otro lado, la capacidad de la mente, que implica trascendencia de la frontera corporal hasta horizontes que dependen sólo de la capacidad del individuo que habita ese cuerpo, esta psiquis es en donde se ubica el sentir, el ser afectado en un nivel extracorporal, es el "sema".

A lo anterior se añade un siguiente nivel de complejidad, ya que los signos, vehículos portadores de sentido que derivan de los objetos del medio y que conforman códigos, pueden ser analizados en dos niveles distintos:

i) Interpretación individual. El signo natural que procede de un estímulo externo es interiorizado como representación que depende directamente de los elementos endosemióticos y ecosemióticos con los que cuenta el sujeto. Por ejemplo al percibir una superficie sucia, signo natural de contaminación, el individuo limpia además de lavarse las manos para evitar contraer una enfermedad. Al percibir en la calle un mango preparado con chile, si tiene hambre, compra

[12] Para C.S. Peirce (1998: 411), la semiosis que involucra un signo, su objeto y su interpretante, es cíclica porque es un sistema abierto en donde el signo es cualquier cosa que determina a otra cosa (su interpretante) a referirse a un objeto al cual ella también se refiere (su objeto) de la misma manera, deviniendo el interpretante a su vez en un signo, es un proceso *ad infinitum*.

la fruta pero si tiene alguna reserva, por la contaminación que podría tener, seguirá su camino, con todo y antojo o hambre. Cada individuo ha padecido enfermedad a lo largo de su vida y ha visto a otros enfermarse, por eso cuando percibe la amenaza del SARS-CoV-2 obedece de acuerdo con su interés personal, acata las medidas para mantenerse seguro y evitar contraer la enfermedad, usa cubrebocas, restringe sus contactos con otros a lo más indispensable.

ii) Interpretación social. Proceso exosemiótico en el que la interpretación es compartida por los miembros de una colectividad o comunidad, más allá de sus habilidades, capacidades o historias de vida individuales, y que depende de la comunicación entre los individuos que la conforman. Por ejemplo, cuando un miembro de la colectividad percibe la amenaza del SARS-CoV-2 tiende a recurrir a la narrativa predominante en el discurso de los otros de su grupo. En este nivel se obedece más a intereses creados que a la supervivencia del individuo. Si en el imaginario colectivo no existe la amenaza de la COVID-19, entonces no se observarán las medidas dictadas por los órganos de salud internacionales ni las directivas del gobierno local. Caso contrario, cuando la narrativa predominante sea la del cuidado a la vida propia y de los cercanos, entonces se tiende a acatar las medidas dictadas por los órganos de salud locales e internacionales.

En consecuencia, el proceso de desciframiento o interpretación de los signos depende no solamente de la dualidad soma-sema en el individuo, sino también de la representación social que se tenga del signo. Aquí cobra relevancia la noción de "libertad semiótica" o interpretativa, que proporciona "aumento de la riqueza y mayor 'profundidad' en el sentido de lo que puede ser comunicado" (Hoffmeyer, 1996: 61).[13] De ahí que

[13] La cita se lee: "[…]*increase in richness or 'depth' of meaning that can be communicated*". La libertad semiótica introducida por Hoffmeyer está más relacionada con la calidad de los procesos semióticos que con su cantidad, es decir, con la densidad del significado de la interpretación, "la profundidad del sentido que un individuo o una especie es capaz de comunicar" (Hoffmeyer, 1996: 61). Es decir, ante las múltiples opciones de significados que el sujeto puede interpretar, debido a los procesos semióticos naturales como convencionales, opta por compartir aquel que le es más significativo ("profundidad"). Esto nos puede dar a entender cuál es el contexto en el que se encontraba el sujeto inmerso al momento de realizar la interpretación.

un mismo estímulo externo, como el uniforme de un trabajador de la salud, puede ser leído de formas muy distintas por dos interpretantes diferentes. Aunque en la representación social sus uniformes son tradicionalmente signos de higiene, asepsia y salud, asistimos a una crisis derivada de la COVID-19 que ha generado una resignificación importante de estos. Por ejemplo, puede ser que ambos interpretantes perciban una amenaza ante la proximidad de un trabajador de la salud uniformado, incluso puede ser que les produzca la misma emoción de miedo, con toda la química cerebral (corporal/somática) que esto implica. Sin embargo, puede ser que en un caso la información confiable con que cuenta el primer sujeto (mente/sema) lo lleve a una reacción reflexiva de sobrevivencia con empatía, a partir de la cual opte simplemente por tomar distancia de ese cuerpo. En cambio, puede ser que la desinformación lleve al otro sujeto a una reacción emocional[14] de autodefensa, que se proyectaría en una agresión directa para eliminar ese cuerpo que le representa una amenaza. En ambos casos, la secuencia es casi la misma: cuerpo uniformado-amenaza-miedo, pero en un caso se presenta el factor 'información' que lleva al desenlace reflexivo-empático, mientras que, en otro, el factor 'infodemia' produce una acción pasional-violenta. En suma, los signos proveen la información que conforma los códigos; estos, como todo lenguaje estructurado en la mente del sujeto, tienen una secuencialidad, la cual siempre conlleva un flujo que puede desembocar en diferentes resultados según las elecciones del sujeto.

La diferencia entre un desenlace y otro estriba en el ámbito del sema o psiquis, al cual son relativos también los controles semióticos de respuesta

[14] En la semiótica tensiva, lo patémico es el 'carácter pasional del individuo', que es proyectado sobre otros sujetos u objetos. Son las afecciones emocionales o pasionales. "Poder hablar de la pasión es, pues, intentar reducir la distancia entre el 'conocer' y el 'sentir'" (Greimas, 2002: 21). A la vez que "el sentir se da como un modo de ser que existe de suyo con anterioridad a toda impresión o gracias a la eliminación de toda racionalidad: […]" (Greimas, 2002: 22). Sin embargo, como el proceso es semiótico implica un nivel básico de reconocimiento del signo natural, lo que deja a la consciencia habitando el nivel complejo. Como las emociones son reacciones inmediatas o no "mediadas" por la consciencia a todo acto mediado se le señala, en este estudio, como "reflexivo", a todo acto resultado de una reacción a un estímulo, se le señala como "irreflexivo".

emocional que llevan a cabo funciones de homeostasis.[15] Son mecanismos que regulan las respuestas del organismo a nivel sensorial, es decir, afectaciones a nivel de sensaciones hápticas, a los impulsos o estímulos endógenos y exógenos. Como filtros que son, los controles semióticos median entre la realidad y la representación o interpretación del sujeto o colectivo. Son el cristal por el que se mira al entorno. Estos controles semióticos tienen su base en el «*Umwelt* mediado» identificado por Morten Tonnessen (2011: 82), como el espacio en el que los objetos se encuentran de manera indirecta y son mediados, entre otros, por la imaginación o fantasía, la cognición y la memoria. La cognición es el camino de conocimiento, el que para Tonnessen se relaciona con las experiencias previas y la imagen de búsqueda; concretamente es "resultado del aprendizaje asociativo de la correlación que ha sido experienciada previamente" (Hoffmeyer, 2008a: 287). La cognición implica un camino de consciencia, quien alcanza esta etapa tendrá una reacción alejada de las emociones pasionales, y estará mejor equipado ante la infodemia, la que en algunos casos en su contenido se presenta como rumores. La imaginación y la fantasía van de la mano en la formación de alternativas a los objetos, como lo dice Uexküll: "la imagen de búsqueda [creada en la mente por conocimientos previos] anula a la imagen perceptual" (2016: 133). La imaginación se construye como el mundo de fantasía que habitan los niños de manera común en donde una roca puede ser un castillo, esa característica la mantienen las colectividades: cuando no hay información, los espacios son llenados por lo que se imaginan los sujetos que puede ocurrir, como sucede con muchos rumores que se vuelven contenido social.

[15] "Término introducido por el fisiólogo Walther Cannon en 1932 en el libro *La Sabiduría del Cuerpo.* Proviene del griego 'lo mismo' (*homo)* y 'estado' (*estasis*) para designar la sorprendente habilidad de los cuerpos de todos los animales de mantener un estado estable que concierne parámetros como temperatura, balance salino, aun en condiciones de estrés severo" (Hoffmeyer, 2008a: 234). Sin embargo, aquí aplicado al sema o psiquis, tanto del individuo como del colectivo, involucran a la semiótica tensiva (de las emociones, las pasiones en términos greimasianos y la forma en que influyen en la interpretación semiótica). Los mecanismos homeostáticos regulan el *milieu* (espacio) interior, de tal manera que Hoffmeyer afirma que "nuestra vida psicológica se ve afectada por nuestra química interna" (2008a: 242). Podemos tomar como ejemplos la relación entre la sensación de hambre y el "mal humor", el síndrome premenstrual o el cansancio crónico derivado de la crianza de los hijos.

La memoria, por su parte, guarda las imágenes, conocimientos, representaciones, experiencias previas en donde "las correlaciones previamente experienciadas aseguran que el objeto resucita mentalmente al ser evocado por una palabra" (Hoffmeyer 2008a: 187). La memoria almacena todo, es la herramienta de mediación a la que se recurre ineludiblemente en el proceso de interpretación; lo que hay ahí almacenado es la historia del sujeto, es también (en el caso de la colectividad) la vida de la sociedad, un reservorio de signos al que se recurre frecuentemente, pero que a la vez se construye con las acciones del sujeto; las vivencias de esta pandemia, por ejemplo, están quedando guardadas en la memoria individual y social y serán requeridas en contextos similares.

Las acciones del sujeto, entonces, se dan en el marco de procesos biosemióticos que involucran la dimensión endosemiótica y ecosemiótica. Estas acciones son proyecciones de las interpretaciones que elabora "libremente" a partir de los signos que interioriza del mundo circundante (*Umwelt*), así como de los elementos que ha heredado y de sus controles semióticos. Estas acciones también están mediadas, en el caso de los seres humanos, por las narraciones colectivas que codifican los signos y establecen las representaciones sociales asociadas a ellos. Cuando hay un evento tan crítico como una pandemia que cambia tantos elementos de nuestra cotidianidad, es posible que esas narrativas y esos códigos se vean también desestabilizados, por lo que los elementos de nuestro entorno pueden sufrir procesos de resignificación y, por ende, propiciar acciones inusuales por parte de los sujetos. De ahí que, a propósito de las agresiones hacia el personal de salud a lo largo del mundo, la apuesta debe ser el cambio de la narrativa, alterar los códigos para ir incorporando los valores de la empatía y la solidaridad (sema), más que de confrontación o guerra, de modo que se pueda incentivar una respuesta (soma) cada vez menos violenta, cada vez más reflexiva por parte de la sociedad que comprensiblemente vive con miedo. Por eso es importante analizar en qué consisten las narrativas imperantes y cómo se ven plasmadas en los medios de información que han cubierto la pandemia y sus estragos.

2. Semiótica del miedo, del desastre y de la muerte: los testimonios periodísticos

Hay un nivel individual y uno colectivo en que el miedo, detonante de las reacciones violentas en algunos sectores de la población, actúa en el contexto de la pandemia. Para analizarlos es necesaria la imbricación de la semiótica tensiva greimasiana (de las pasiones) con la antroposemiótica de Hoffmeyer (de la empatía).

La "semiótica del miedo" es una categoría que desarrolla Juri Lotman y que resulta pertinente para analizar las agresiones contra el personal de salud, ya que es una semiótica que estudia "las tensiones en los momentos críticos del desarrollo social de la humanidad" (Lotman, 2008: 11). Cabe resaltar de inicio que el autor señala dos casos en los que se genera una epidemia de miedo: 1) cuando la sociedad está amenazada por un peligro "evidente" y 2) cuando la sociedad es presa de un ataque de miedo cuyas causas desconoce. En el primero, la amenaza es real; en el segundo, el imaginario colectivo entra en acción para crear destinatarios mistificados, construcciones sociales producto del miedo que rodea a la sociedad, en ambos casos la psiquis (sema) está involucrada y junto con la libertad semiótica dictará el proceso de interpretación y reacción del individuo, como se ha analizado antes. En la pandemia de COVID-19 parecerían estar presentes ambos elementos: por una parte, un virus nuevo que ha causado grandes estragos y, por otra, una serie de "mitos" que han encontrado campo fértil en las redes sociales[16] y la capacidad que estas tienen para distribuir información de manera masiva.

En "Caza de brujas. La semiótica del miedo", Juri Lotman hace un análisis semiótico de "la conducta de masas en momentos de agudos conflictos intelectuales (también semióticos)" (Lotman, 2008: 11) en los que se intensifica la emoción del miedo. El autor hace eco de la corriente de la psicología de masas e introduce el concepto de "sujeto masificado", individuo que se acopla a la masa y pierde su individualidad, aquello que

[16] Los medios tradicionales no son considerados en esta parte, aunque sí son tomados en cuenta más adelante en el análisis de las notas informativas. Se considera que son las redes sociales las que contienen la mayor evidencia del pensar y sentir populares en el momento de la pandemia, por lo que son difundidos los mitos e incluso los rumores.

le identifica y distingue del resto de los sujetos.[17] En este proceso, el conocimiento que ha adquirido de sí mismo en un camino de consciencia se ve subsumido a la masa, el sujeto no suma a los pensamientos de esta sino que los recibe sin filtro semiótico, adquiere su narrativa, se aleja de la colectividad y el sentimiento de pertenencia.[18] Parte del constructo masivo consiste en identificar a los "enemigos", denotarlos como comunidad nociva, rechazarlos y decidir qué hacer con ellos (Lotman 2008). El discurso que hace eco de voces unísonas guía a la reacción masificada no reflexiva, ni empática ni solidaria, sino agresiva y violenta. Es por eso que resulta relevante para este análisis de las agresiones de que ha sido víctima el personal de salud.

Al señalar que el objeto del miedo es una construcción social resultado de la acción de los chismes y rumores que generan incertidumbre en el individuo, Lotman está indicando también que es un espejo en el que la sociedad se ve, un elemento por el cual se explica a sí misma en un determinado momento histórico. El análisis sincrónico permite interpretar los textos producidos en función de "la creación de códigos semióticos, con cuya ayuda la sociedad en cuestión se codifica a sí misma y al mundo circundante" (Lotman, 2008: 12). En este caso, los textos base serían las notas informativas, comentarios en redes sociales y otros comunicados o escritos, los cuales nos pueden permitir identificar el miedo en el soma (cuerpo) y, subsecuentemente, en el sema (psiquis del individuo).[19]

[17] En el momento que Lotman está investigando la semiótica del miedo predomina en los estudios de psicología el fenómeno de las masas, que se concretó como psicología de masas y que las define como "un ente diferente a los individuos […] una suerte de alma colectiva […] a modo de conciencia o espíritu supraindividual" (Fernández, 2012).

[18] Hay una distinción útil entre "masa" y "colectividad". "Masa" es el conjunto "de individuos iguales, anónimos," homogéneo en reacciones, no organizado (Fernández 2012), mientras que el colectivo es el conjunto organizado de individuos, una unión que conserva la heterogeneidad en comunidad, como el que se suscita entre los individuos que comparten un territorio común al que llaman patria. Lotman (2013: 55, 78) señala que la masa es un fenómeno de unidad incondicional que se suscita en "momentos de gran presión colectiva" opuesta al comportamiento del individuo quien en colectividad está en una "unidad dialógica", con todo lo que el diálogo implica de intercambio y afirmación de identidad. Un colectivo humano, afirma Lotman, es una "estructura pensante", lo que no se afirma de la masa.

[19] "Vinculado al topos greimasiano [al objeto] de la 'semiótica de las pasiones' [semiótica tensiva], el miedo representa un importante objeto de investigación porque está

Para Lotman, el miedo se presenta en contraposición al Otro, el ajeno, en una bina que puede ser representada como amenaza-miedo. La pregunta que plantea sobre "¿de qué modo se le presenta el enemigo a la sociedad dominada por el miedo?" (2008: 21)[20] obliga a entender primero cómo es que el personal de salud se convirtió, para algunos, en las nuevas brujas del siglo XXI, en una comunidad nociva o en un "colectivo peligroso". Una característica del conjunto 'bruja' desde la semiótica del miedo, y que corresponde a la idea de una "comunidad nociva", es que se constituye por una minoría organizada. Los trabajadores de la salud sí son minoría frente a la totalidad de los mexicanos y sí están organizados, aunque hay que decir que laboran también dentro de la institucionalidad y no al margen de la sociedad (como las brujas en su momento). En la reacción masiva irracional se pasa por alto que son parte de la misma colectividad, y son percibidos como amenaza únicamente por su contacto con la enfermedad. El ser minoría es lo que los pone más fácilmente en la mira del miedo que se ha creado en la sociedad. Los rasgos que los identifican como miembros de esa comunidad son la forma de vestir, el cubrebocas y las demás herramientas de su profesión.

Los trabajadores de la salud han sido acusados, en este contexto y por algunos grupos de la sociedad, de pertenecer a una conjura –según un sector de la sociedad– como si entre ellos hubiera un pacto o conspiración para dañar a la colectividad que se manifiesta, desde esta visión, en la idea de que "inyectan para matar a los pacientes" (*Reporte Índigo*, 12/05/2020) o que "les pagan por decir que murieron de COVID-19 y no de otro padecimiento" (*Animal Político*, 05/05/2020), y una ristra de chismes infiltrados en la narrativa masiva. Esto da cuenta de esa "atmósfera psicológica" de la que habla Lotman, que es "una impenetrable nube de miedo, que hace que las personas consideren como normales actos que fuera de esta atmósfera parecerían una insensatez" (2008: 24), además de alimentar un discurso de odio hacia los trabajadores de la salud. Solo así se podrían entender las

relacionado con la presencia [del otro, el ajeno, extraño, el extranjero] […] es decir de quien se encuentra fuera del sistema", como lo cataloga Desiderio Navarro en el prólogo a "La semiótica del miedo" (citado en Lotman, 2008: 3).

[20] En el caso de lo que aquí se analiza, no hablaríamos de toda la sociedad, sino de un enemigo que se le presenta como tal a un sector de ella.

amenazas y las agresiones de que han sido objeto. El autor hace una afirmación que retumba en el contexto del año 2020: "No es la amenaza la que crea el miedo sino el miedo el que crea la amenaza" (2008: 3), ya que el individuo puede sentirse tan aterrorizado que comienza a ver enemigos en cualquier lugar, entendible también en la construcción social que se ha hecho del objeto del miedo, del enemigo en el momento de pandemia. Se trata de una atmósfera psicológica de miedo que Jaques Delumeau llamó «complejo de la ciudad sitiada» en el momento de psicosis de la caza de brujas, refiriéndose al hecho de que "un gran colectivo que se encuentra en una situación de agresión se percibe a sí mismo como minúsculo y sometido a un potente enemigo que lo rodea por todas partes" (citado en Lotman, 2008: 27). Este ha sido el estado emocional de los individuos de la sociedad durante la pandemia.

Ahora bien, junto a la semiótica del miedo, es importante darle un repaso a la "semiótica del desastre" de Han (2020)[21] y la "semiótica de la muerte" de Finol (2014) que también aportan elementos relevantes para analizar las narrativas imperantes en torno a la pandemia de COVID-19.

La semiótica del desastre, que se encauza a analizar la interacción entre los seres humanos y los desastres naturales, es explicada por Chang como "una semiótica [que] tendrá que articular la complicada red de transformaciones entre numerosos sistemas naturales y sociales" (citado en Han, 2020). Para Chang, debido a que "todo evento natural puede ser un signo de carácter icónico, indicial y simbólico" (2005: 3), todo desastre consta de tres fases: acontecimiento, interpretación y consecuencias. Esta semiótica plantea la relación entre las políticas de vida,[22] es decir, aquellas

[21] Parte de la hipótesis es que esta pandemia por COVID-19 puede ser considerada un desastre natural que puede ser comparado con las plagas que han azotado al mundo en diferentes épocas.

[22] Es un concepto en donde factores como individualidad, reflexividad, opción, ética, mente y consciencia, identidad (Anthony Giddens, Ulrich Beck, Nikolas Rose, Charles Taylor), entre otros, se implican. Se trata de decisiones estratégicas sobre la vida personal en conexión con diferentes entidades sociales. "Políticas de vida concierne a asuntos políticos que fluyen de procesos de autorrealización en contextos post-tradicionales, en donde las influencias globalizadoras se implican profundamente en el proyecto reflexivo del ser, y en donde procesos de autorrealización influencian estrategias globales" (Giddens, citado en Roos, 1999).

que se alejan de la vida política (como la supremacía del Estado) y se dirigen a la armonía en la convivencia social, buscando que la narrativa del pensamiento, individual y colectivo, se encuentre con el discurso de gobernanza: "La semiótica del desastre debe estudiar el discurso de la gobernanza del desastre y la literatura individual del desastre en los escritos" (Han, 2020).[23] En el caso que interesa a este estudio, ambos discursos se unirían para construir narrativas nacionales sobre la pandemia. En la confrontación entre individualismo y colectivismo, como caras opuestas de la moneda, es necesario que la retórica de la responsabilidad individual en el discurso del Estado se incorpore con la exaltación del sentimiento colectivo, encausándolo afirmativamente. En China, por ejemplo, el discurso sobre el uso de cubrebocas ha retomado la individualidad para unirla a la pertenencia colectiva en el discurso político, bajo el lema de "una China con mascarilla es una 'unidad enmascarada'" (Han, 2020).[24]

Al análisis proporcionado por la semiótica del desastre se suma el que propone la "semiótica de la muerte", en la que se reflexiona sobre la finitud del cuerpo. José Enrique Finol destaca: "[…] el cuerpo adquiere una significación enorme no por su presencia sino por su ausencia, un caso que se observa en las desapariciones y crímenes de guerra o en los ejecutados por dictaduras militares que han desaparecido a opositores […]" (2011: 16-17). En el caso de la pandemia, la ausencia del cuerpo tiene el mismo proceso, el familiar que contrae el SARS-CoV-2 y desarrolla la insuficiencia respiratoria aguda debe ser hospitalizado, es removido del entorno familiar y en el peor de los casos no regresa porque fallece, marcando así su ausencia, comprendida en los aspectos antes analizados de la finitud y fragilidad corpórea.

En todo este proceso se ha estado en una lucha con las emociones y los sentimientos, tal como la describe Luis Álvarez Falcón:

[23] El autor se refiere a los textos codificados, de producción individual y social, que surgen cuando ha habido un desastre. Han escribe que la semiótica del desastre debe considerarlos a ambos como elementos relevantes de análisis e interpretación.
[24] La cita completa se lee así: "[…] *present-day national Chinese anti COVID-19 narratives on facemasks also show how a 'masked China' becomes a 'masked unity*".

> El territorio de los sentimientos regula las fuerzas de la acción, porque él mismo no es un territorio objetivo, aunque tampoco sea imaginario. Sentimos pavor, angustia, desesperación, y son los sentimientos los que intermedian en la fuerza de las afecciones y la de los afectos, y son estos sentimientos los que median entre mi cuerpo vivido, la inquietud, el dolor y la muerte (Álvarez, 2020).

Tanto lo que señala Lotman como Chang y Finol constituyen elementos que pueden ser útiles para analizar e interpretar las agresiones que se han presentado contra el personal de salud como acciones que, según lo expuesto arriba, proyectan al mundo exterior los pensamientos (Hoffmeyer, 1996: 124). ¿Qué revelan esos pensamientos? Desde el punto de vista de esta investigación, una cierta narrativa (muy difundida) en la que el miedo a la enfermedad y a la muerte hace que, en estos momentos de crisis o desastre, algunas personas lleven a cabo acciones que son consideradas insensatas. A continuación se retomarán algunas notas informativas que ayudan a entender cómo se dan estas acciones y en qué consiste esa narrativa, así como cuál es la relevancia que tiene en ella el papel de los chismes y rumores (componentes de la semiótica del miedo) para esparcir la reacción violenta (irreflexiva). Los testimonios periodísticos presentan la forma en que la amenaza está representada para la masa y cómo actúa con miedo a través del lenguaje del desastre y la muerte. La voz de la masa puede ser recuperada en los comentarios que los usuarios y lectores hacen a las notas informativas, lo que constituiría parte de la "literatura individual" que es importante rescatar en la interpretación de un fenómeno como éste.

Reporte Índigo (12/05/2020) publicó un reportaje titulado "Rumores de inyección de *COVID-19* causan pánico en Zitácuaro (video)". El cuerpo de la nota apuntaba: "Los pobladores comenzaron a creer una supuesta fumigación de *COVID-19* así como que la Guardia Nacional estaba inyectando a las personas". El medio informaba que la dispersión de este rumor ocasionó agresiones hacia brigadas de salubridad que visitaban poblaciones realizando labores de "información y prevención sobre la pandemia". Los rumores se siguieron expandiendo durante el confinamiento, y han abarcado al Sistema de Salud y sus trabajadores, en donde la creencia es que en el hospital se inyecta a las personas para que fallez-

can y se explica después que los enfermos murieron por COVID. El *Sol de la Laguna* publicó una nota cuyo encabezado dice: "Acusan a personal de IMSS de 'inyectar' COVID-19 a paciente" (05/05/2020).

Las notas indican también cómo las agresiones comienzan a focalizarse en los trabajadores de la salud, sobre todo quienes laboran en hospitales y están en contacto directo con el virus. En este sentido, llegamos a encontrar encabezados como el siguiente: "Acusan a médicos de matar a pacientes en hospital de Ecatepec" (*Excélsior*, (02/05/2020), en cuyo cuerpo se lee lo siguiente:

> Policías y elementos de la Guardia Nacional mantienen el resguardo de las instalaciones, luego de que un grupo de familiares irrumpiera y agrediera a personal médico […] En el Hospital General "Las Américas" en Ecatepec, Estado de México, un grupo de familiares de un joven […] internado por COVID-19, entraron a la fuerza argumentando que no habían recibido informes y al entrar encontraron que su familiar había muerto, además encontraron varios cuerpos embolsados en la parte trasera del hospital, lo que los hizo entrar en pánico […] María, asegura que la enfermedad no existe y exige que le den el cuerpo de su hijo.

Por otro lado, *El Sol de Hidalgo* reportó (28/06/2020) que, en Chiapas, en las localidades de Simojovel, Totolapa y Arriaga, "los pobladores se organizaron para impedir el paso de personal de salud que realizaba operativos de información y prevención sobre la pandemia".

Un hecho indicativo de que el cuerpo es lo que se considera una amenaza, y lo relaciona con las agresiones contra el personal de salud, es que se ha rociado de cloro a enfermeras en la calle, como consta en la nota de *El Financiero:* "Por COVID-19, lanzan cloro a médicos, los insultan, les niegan el transporte público…" (13/04/2020). En ella se reportan agresiones de este tipo en Oaxaca, "desde señalamientos como 'eres un foco de infección', 'estás contaminado', hasta amenazas como 'si tuviera una pistola te mataría', o 'eres el Covid' […]". Se puede inferir, entonces, que se piensa que hay que limpiarlas, desinfectarlas. Así se aprecia también en *El País*: "Me gritaron 'traes el Covid' y me escupieron, las enfermeras en México sufren ataques por miedo al contagio" (14/04/2020). En el cuerpo de la nota se lee lo siguiente:

> Las agresiones físicas o verbales se producen en el transporte público, los supermercados, la calle o a la salida de los hospitales […] Algunos médicos, enfermeras y enfermeros están viviendo ataques en su contra por llevar el uniforme en la calle. Durante la primera semana de abril una enfermera fue rociada con agua y cloro [lejía] en Guadalajara, Jalisco […] En Nuevo León lanzaron material inflamable contra las instalaciones del Hospital General, uno de los centros para tratar pacientes con COVID-19.

La violencia escala: pasa del cuerpo particular de un enfermero o enfermera al cuerpo sanitario como institución. La periodista Estrella Pedroza reporta que "En Morelos, amagan con quemar hospital habilitado para atender pacientes con COVID-19" (*Aristegui Noticias*, 01/04/2020). En el cuerpo de la nota se señala que "los pobladores del municipio de Axochiapan se oponen a que el hospital general sea habilitado para atender a pacientes con coronavirus y amenazan con 'quemarlo'". Se relata que uno de ellos decía lo siguiente: "No van a traer gente (contagiada) porque entonces sí va a haber bronca… ¡lo quemamos, eh!". Según la nota, la Secretaría de Salud tuvo que salir a explicar que el hospital no sería reconvertido, es decir, transformado en un hospital exclusivo de COVID:

> Marco Antonio Cantú Cuevas, titular de la secretaría de Salud, se retractó de la información que dieron a conocer sobre la reconversión y dijo que era falso que el hospital "Dr. Ángel Ventura Neri" estuviera destinado para atender solo ese padecimiento.

Los dichos dan cuenta del complejo descrito por Delemeau en la atmósfera de miedo. Lo mismo consta en la narración de la enfermera Delia Chávez, quien en julio del año 2020 habló con la reportera Carmen García Bermejo de *Salud con Lupa* (12/07/2020). En esta entrevista narra cómo fue agredida durante un velorio que se realizaba en el barrio de Cuautepec, al que fue a recoger a su hermana. Al verla, aun cuando no portaba uniforme, los asistentes comenzaron a insultarla con gritos de "¡Nos viene a contagiar!", "¡Váyase, váyase, está apestada!". De las frases, los agresores pasaron a la violencia física. En la narración se describe cómo los ánimos fueron caldeándose contra ella, a pesar de que se encontraban presentes "más de 50 personas sin mascarillas y sin ninguna medida de protección para evitar contagios". El medio cuenta los hechos de la siguiente manera:

> Mientras esperaba que su hermana saliera del lugar, una mujer joven alzó la voz: "Ya llegó la enfermera, se cree mucho", dijo en tono burlón.
>
> Delia Chávez no llevaba su uniforme de enfermera […] Pero cuando dijeron la palabra "enfermera" todos voltearon a mirarla con rechazo. "Seguro que ya nos viene a contagiar" […] Ella les explicó que no se quedaría en el velorio, pero eso no frenó los insultos […] En un intento por hacerles entrar en razón les preguntó: "Si les preocupa que los contagie, ¿por qué hay tanta gente reunida aquí sin las medidas de salud adecuadas?". El grupo se enfureció y le lanzó más ofensas.

Fue entonces cuando notó la furia del grupo, lo que hizo que tratara de alejarse del lugar, pero la alcanzaron, la jalaron del cabello y un grupo de cinco personas comenzó a patearla. Un hombre le asestó un puñetazo en la nariz, su familia también fue agredida a patadas. Es entonces cuando Delia comenzó a temer por su vida: "Sentí que me iban a matar, no paraban de golpearme". La agresión continuó hasta que la familia del fallecido intervino y cejó el ataque, lo que le dio la oportunidad de huir.

Resulta interesante analizar los comentarios que algunos usuarios dejaron en aquellas notas publicadas donde se daba cuenta de estas agresiones. En ellos podemos encontrar un eco de las reacciones, sentimientos y emociones que probablemente motivaron a los agresores. En aquella nota de *El País* donde se habla de cómo las enfermeras en México han sufrido ataques (14/04/2020), se lee un comentario que dice lo siguiente:

> Lo que es un peligro sanitario es salir del hospital a donde sea y volver a entrar con la misma ropa con la que vas a atender a enfermos que ya están bastante delicados como para encima les traigan de la calle virus y bacterias. Eso no ocurre en ningún país de Europa.

Hay otro que dice que "por higiene deberían cambiarse antes de abandonar las instalaciones de salud". Hay otro caso en el que un usuario anónimo dice esto: "En México salen las enfermeras a la taquería de la esquina a comer con sus uniformes puestos, eso es un hecho y claro que es antihigiénico, sobre todo para los enfermos en el hospital".

Resulta aún más significativo que en febrero del año 2021 continuaran corriendo los rumores de que el COVID-19 no existe como constata la nota de la *BBC News* titulada "Coronavirus en México: los pueblos

que se niegan a vacunarse contra la COVID-19" (Hegarty, 21/07/2021). Sobre esto ya habían advertido la ONU y la WHO, en octubre del año anterior: "Nuestro gran desafío es que todavía hay gente que cree que el COVID-19 no existe" (ONU, 26/10/2020). En el comunicado se especifica que "los países e individuos no pueden quedarse de brazos cruzados ante la amenaza de un 'tsunami de casos' a pesar de la fatiga que crece en las sociedades ante las medidas de distanciamiento físico".

La receta para que se generen las agresiones a los trabajadores de la salud en México cuenta con los ingredientes de amenaza, miedo, incertidumbre y desinformación propicios para generar un "desastre". La narrativa muestra cómo se vive la inminencia de la muerte si se contrae el virus. Por su parte, la semiótica del miedo permite identificar esta atmósfera cargada de incertidumbre y desinformación. El riesgo es que las agresiones continúen si se deja persistir esta narrativa y no se substituye por el discurso de la colectividad, que implica unión y solidaridad, que convoca a la empatía de cada individuo para con los Otros, como veremos en el siguiente apartado.

3. Hacia la ética biosemiótica: la empatía

En los humanos las emociones se traducen en sentimientos, productos de la consciencia de la experiencia de esas emociones. Mientras que las emociones son interpretantes corporales que pueden surgir de estímulos del entorno o como resultado de procesos internos, los sentimientos son un "reconocimiento consciente de la respuesta emocional a una situación de peligro" (Hoffmeyer, 2008a: 251). Es en los sentimientos donde se ubica la empatía, que es una habilidad social del individuo.

En el proceso colectivo relacional y dialógico por el que se construyen representaciones (imágenes mentales del mundo circundante) hay un elemento nodal, cuya ausencia facilita el proceso de masificación antes referido, se trata de la empatía. Para Hoffmeyer (1996: 139) la raíz de los procesos empáticos radica en considerar al sujeto animal como un "sujeto ético". Este sujeto con habilidad empática es el que toma la "res-

ponsabilidad del uno por el Otro", la otredad. Como está envuelto en una semiosfera histórico-social (*Umwelt*), se puede decir que el sujeto está en encuentro "dialógico con estos otros y consigo mismo" (Petrilli, 2004: 20). Este encuentro implica reconocer la dimensión semioética,[25] cuya actividad esencial es la habilidad empática, la responsabilidad que tiene el sujeto con los Otros, de los que se preocupa a través de su acción. Se trata de una reacción reflexiva, directamente relacionada con la capacidad de comprender e interpretar los signos recibidos del entorno para interactuar con los Otros de manera solidaria o, si esto es ir demasiado lejos, por lo menos de manera cordial.

Una reacción reflexiva y consciente puede ser empática cuando el sujeto ha tomado en consideración otros factores además del propio cuerpo para que "al conocerse el sujeto reconozca su habilidad para empatizar como una línea de vida que ayude a superar la alienación y el miedo a la muerte" (Hoffmeyer, 1996: 133). Es decir, cuando la consciencia de sí mismo dicta una forma de vida imbricada con los Otros, de tal manera que el sujeto se vea envuelto en la red relacional y dialógica en la que la soledad y el miedo a la muerte física son superados por la otredad y la implicación en una narrativa más grande que el sujeto aislado.

La empatía del sujeto puede ser activada por los esfuerzos institucionales, por políticas gubernamentales enfocadas en este fin desde diferentes instancias. La empatía debe incluir a todos los miembros de la sociedad, tanto en la activación como en el objetivo, es decir, hacia quienes debe dirigirse en estos momentos de manera relevante o primaria.

En Hoffmeyer resaltan dos factores que explican cómo se puede llegar a un estado mental empático, en la ética biosemiótica. El primero es el lenguaje, que "presupone que modelos mentales o cognitivos de la realidad

[25] Es una propuesta de Susan Petrilli: "el trabajo crítico de la semioética ayuda a descubrir como una ilusión la condición de diferencias […] mostrando cómo el destino del planeta […] está implicado en las opciones de cada uno de nosotros". Es una crítica a las totalidades, la globalización que homogeniza: "la diferencia entendida en términos de 'otredad' ha sido reemplazada por la diferencia entendida como 'alternativas'". No es una visión antropocéntrica, sin embargo, plantea que el humano como 'animal semiótico' tiene una responsabilidad cósmica de cuidado y preocupación por todos los miembros de su entorno, es un análisis de la contemporaneidad basada en la producción comunicativa relacional (Petrilli, 2004: 20).

puedan ser creados en la mente" (Hoffmeyer, 1996: 99). Con él recalca la importancia de la comunicación, tanto dentro del sujeto como con los otros de su colectivo, en donde el lenguaje presupone una inteligencia que habla, que se expresa utilizando códigos que permiten a la realidad ser interpretada. Ahora bien, para que la realidad sea conocida, el proceso de representación cognitiva debe ser expresado en el lenguaje; si esto ocurre, podemos hablar de un proceso consciente que ha culminado en un conocimiento y, por lo tanto, frente a una situación de amenaza-miedo, por ejemplo, la emoción del miedo ha sido anulada por el ejercicio de reflexión producto del camino de consciencia. En este rubro, los medios masivos de comunicación y las redes sociales son ventanas de oportunidad que pueden ser empleados con campañas que, a través de frases orientadas a los sentimientos, generen actitud empática hacia el sector de trabajadores de la salud. La insistencia en el discurso está fundada en su imbricación con el pensamiento en los procesos cognitivos, haciendo de este la herramienta por excelencia para la política dirigida a la protección a la labor del personal de salud, así como su comprensión y reconocimiento. Al expresar Hoffmeyer que "el terror y la empatía van de la mano y el lenguaje es su medio" (Hoffmeyer, 1996: 133), está planteando la posibilidad de que aun partiendo de la emoción de terror se puede generar una actitud empática. El lenguaje se ve involucrado ya que es el medio de comunicabilidad por excelencia, es el código principal de los humanos y juega un papel decisivo en el desarrollo del *milieu* (espacio) semiótico. Este lenguaje, que no es exclusivamente lingüístico, implica la estructuración de los signos verbales y no verbales en códigos que se vuelven comprensibles para la colectividad. El lenguaje que se ha utilizado en medios es un arma de doble filo que, por un lado, puede despertar empatía y, por otro, puede generar incredulidad. Esto es lo que ha ocurrido en el caso de México durante esta pandemia. El lenguaje se ha basado en amenazas o asociaciones ("si sales, te contagiarás, y si te contagias, morirás") que provocan miedo y que terminan en el imaginario colectivo. Al no verse cumplidas en un gran número de casos, la población deja de tomarlas en serio.

Para Hoffmeyer, el segundo factor que puede promover la empatía es la consciencia psicosomática, el cuerpo que interpreta, que recibe los

estímulos del exterior, primero inconscientemente y luego los traduce en consciencia. Así lo describe el propio autor: "[…] fragmentos de nuestro *Umwelt* son vueltos conscientes mientras son integrados en una percepción conscientemente construida de nuestra participación en una narrativa […]" (Hoffmeyer, 1996: 121).[26] La narrativa que se ha construido a partir de los discursos expresados por el lenguaje puede ser una de odio o de solidaridad. Esta consciencia psicosomática radica en la conexión cuerpo-mente, en donde se decide cómo se interpretará el entorno y cuál será la reacción que se tome en consecuencia. Los signos percibidos como amenaza se han decodificado, se han interpretado y entendido, por lo que la reacción se vuelve consciente, lo que puede generar que el sujeto se ponga en el lugar del Otro, lo entienda y actúe conforme a este entendimiento. Así, aun cuando los procesos biológicos del individuo pueden ser en un inicio inconscientes, el hecho de estar inmerso en una narrativa, de ser capaz de descifrar un código, de establecer esta relación cuerpo-mente, lo hace responsable de la respuesta, pero esta dependerá del estado reflexivo sobre las emociones que tengan lugar en el individuo en el momento de recibir el estímulo. De ahí la importancia de considerar el contexto de la pandemia como detonante de las manifestaciones de violencia. En este tenor, resulta útil construir una narrativa de solidaridad desde la cual se motive al individuo a percibir a los trabajadores de la salud como parte de la colectividad, miembros valiosos que en este momento están en "primera línea", cuidando de todos los demás, sobre todo de quienes han enfermado. En los medios la narrativa de solidaridad podría encaminarse, por ejemplo, a visibilizar a los médicos y enfermeras como miembros de familias mexicanas: hijos, padres, hermanos, abuelos que están arriesgando sus vidas (y, en muchos casos, lejos de sus familias y su cotidianidad) por ayudar a otros.

La disposición ética de la humanidad, la que para Hoffmeyer "[…] trata del conocimiento propio y la responsabilidad de unos hacia los

[26] Hoffmeyer habla de "narrativa" en el sentido de pensamiento narrativo, la consciencia de que se está en el momento haciendo algo, por lo que tanto la consciencia y el lenguaje son narrativos. En este caso, por ejemplo, resulta interesante la manera de construir una narrativa del trabajo de alto riesgo que está llevando a cabo el personal de salud, de la empatía y de la solidaridad hacia ellos por parte del resto de la colectividad.

otros" (1996: 133-134), implica llegar a un estado mental y físico de empatía, una actitud que como capacidad y "profunda necesidad" de los seres humanos, sea activada por el discurso codificado en el lenguaje y transmitido por los canales de comunicación masivos, que debe dirigir la mente hacia acciones concretas para actuar éticamente. El resultado esperado a partir de ello es que el sujeto se conoce y se reconoce como miembro de una sociedad. El discurso puede generar un cambio en la narrativa que aporta la visión de un 'aquellos relacionados con el virus' al 'somos todos los que estamos en riesgo', en el que cada uno debe poner su parte para salir adelante. Los aspectos que señala Hoffmeyer para una ética biosemiótica, cuyo centro sea la capacidad empática del ser humano, deben ser considerados en las campañas que se han realizado en los niveles federal, estatal y local.

El 20 de marzo del 2020 inició en México la Jornada Nacional de Sana Distancia cuya figura central fue el personaje "Susana Distancia",

> […] estrategia dirigida principalmente a los niños, con el fin de que aprendieran de manera didáctica todo lo relacionado con las medidas de distanciamiento social […]; las medidas de prevención fueron: 1) Mantener distancias de 1.50, 1.80, 1.95 y 2.25 metros entre una persona y otra; 2) Respetar las medidas de higiene básicas, como el "estornudo de etiqueta" y el lavado frecuente de manos con agua y jabón; 3) No saludar de beso, de mano o abrazo; 4) Aislamiento preventivo, es decir, no salir de casa a menos que sea necesario; 5) Reprogramación de eventos públicos masivos hasta nuevo aviso; 6) Y no difundir ni hacer caso a rumores o noticias cuya fuente parezca de dudosa procedencia, por el contrario, mantenerse al tanto sólo de la información emitida por las autoridades sanitarias (Medel, Rodríguez, Jiménez y Rojas, 2020: 19).

Este personaje tuvo un impacto tal que llegó a lugares de América Latina y Asia, según lo reportó el Gobierno de México (Contrarréplica, 11/06/2021), además de que mediciones del uso del *hashtag* en redes sociales como Facebook y Twitter también demostraron que la campaña tuvo alto impacto en la sociedad mexicana (Neri, O. Anthony, R., 2021); que se tradujo en que se observaron las medidas en lugares en donde confluyen personas en números considerables, como en tiendas de autoservicio, restaurantes, y demás.

Ante el fenómeno de las agresiones presentado en el país, el Gobierno y las Organizaciones de la Sociedad Civil reaccionaron con indignación y buscaron frenarlas con campañas que manejaban discursos solidarios surgidos desde el mismo colectivo afectado. En mayo del año 2020, el Sindicato Nacional de Trabajadores del Instituto Mexicano del Seguro Social creó la campaña titulada *Héroes de la salud*. En ella se presentó un video titulado "Desde la trinchera por ti", en el que se aprecian trabajadores de las diferentes áreas de la salud atendiendo a pacientes con COVID-19. El video, que dura tres minutos y medio aproximadamente, fue publicado en redes sociales, con mensajes de parte del colectivo de trabajadores de la salud hacia la sociedad como este:

> Estamos en una trinchera porque así lo decidimos, pero algo no nos checa. Vemos agresiones contra nuestros compañeros. A la sociedad le pedimos: ¡ayúdanos para ayudarte! No permitas que nos dañen, que violen nuestros derechos humanos y laborales. (El video creado por el Sindicato Nacional de Trabajadores del Seguro Social, 04/05/2020)

Hubo otra campaña en colaboración de varias instituciones como Cruz Roja, IMSS y el Consejo Internacional de Enfermeras, también a través de las redes sociales, en donde se pedía la ayuda de los gobiernos de los estados para proteger "al personal de enfermería y salud en general" ante las agresiones de las que han sido víctimas (*UNOTV*, 12/05/2020). Las redes sociales han demostrado gran efectividad como difusores para que los mensajes tengan mayor audiencia e incluso mayor impacto. Son útiles para que el discurso de gobernanza transmita a través de ellas la información que se expone en televisión en las conferencias del presidente de la república y los informes sobre el COVID-19, para contrarrestar la infodemia que las inunda. Utilizando mensajes encaminados a llamar la atención sobre tópicos necesarios en el contexto de pandemia, que serán banderas de unidad e identidad colectiva, como es el caso del uso correcto del cubrebocas que es herramienta indispensable en el manejo de una epidemia como la que ha provocado el virus SARS-CoV-2, visto el éxito de la campaña de "Susana distancia" sería provechoso que se siguiera en esa línea; tomando los objetos que la pandemia ha impuesto

como cotidianos se puede voltear a ver el caso de China en donde se ha hecho del cubrebocas una manifestación de solidaridad y unión según explica Han:

> Cuando en el discurso se enfatiza la identidad del emisor significa que prevalece la función emocional del discurso sobre cualquier otra. Juzgando desde la respuesta en redes sociales, el alabar al personal médico usando cubrebocas, en el discurso oficial, ha ganado gran reafirmación emocional, inspirando la gratitud pública y el amor hacia el personal de salud (Han, 2020: 5).

Aun cuando desde el discurso oficial se ha reconocido la labor de los médicos y enfermeras en su posición de primer frente en la batalla contra la COVID-19, se presentó el fenómeno de las agresiones. Tal vez el refuerzo constante por los medios con efectividad probada (como las redes sociales) sea una estrategia a contemplar en un futuro, reafirmando la idea de que la pandemia existe, es real y que es en beneficio de todos obedecer las medidas sugeridas por organismos como la WHO, la Organización Panamericana de la Salud (OPS) y el gobierno de México, en sus niveles federal, estatal y local.

La población está bombardeada por la infodemia; de lo que falta bombardeo es de campañas públicas que desde el discurso oficial nos involucren a todos en la misma situación, proponiendo las mejores formas de comportamiento. Es importante considerar, como en el caso chino, lo que describe Han: […] adquirir el pronombre "nosotros" en el discurso oficial, ha transformado las narrativas sobre los cubrebocas de la práctica del discurso de amor a la educación política y de la educación política a un 'conducir el alma'" (Han, 2020).

Aun cuando la población del país asiático y la mexicana no son comparables ni el éxito de las campañas está asegurado, no implica que no sean útiles, en un momento complicado como el de la pandemia, los esfuerzos encaminados a buscar que predomine en el imaginario colectivo una narrativa dirigida hacia todos los miembros de la sociedad, en la que aflore la actitud empática.

Conclusiones

Las agresiones al personal de salud se dan en el contexto de un escenario en el que predomina el miedo. Este se acompaña por la incertidumbre, la inestabilidad, la emergencia en el ambiente, el peligro, la inminencia de la muerte. Estos elementos pintan un cuadro obscuro en donde predomina el caos, campo fértil para que la infodemia que alimenta los chismes y rumores hagan presa al individuo, llevándolo a reaccionar a las amenazas que percibe en el entorno en el nivel somático.

La amenaza que se identifica predominantemente en el contexto de la pandemia es la que representa el cuerpo de aquellos que están en contacto con la nueva y desconocida enfermedad, también abarca a los centros en los que se atiende a quienes la padecen. Enfermos, personal médico y hospitales se han convertido en los "destinatarios mistificados" construidos por la masa, incluyendo también a las autoridades de salud –a las que no se les cree– por lo que las campañas difundidas por los medios de comunicación institucionales, como las páginas gubernamentales, no han sido efectivos en la transmisión de los mensajes oficiales.

La codificación lingüística que utiliza las redes sociales para propagar la infodemia es la responsable de la epidemia de miedo que dio origen a las agresiones al personal de salud en México. Las reacciones hacia ellos que se diferencian en agresivas o no, son de uno u otro tipo debido al proceso de afectación del individuo. En un escenario, los sujetos reaccionan de acuerdo con los signos que perciben de su entorno (*Umwelt*), en un proceso endosemiótico en el que la afectación psíquica tiene origen en la química corporal, lo que se combina con la infodemia y que, junto con los signos proporcionados por los objetos amenazantes (los cubrebocas, las batas y uniformes del personal de salud), se manifiestan en agresión y violencia hacia aquellos que se han construido objeto del miedo. En otro escenario se encuentra el sujeto que, siguiendo la misma acción performativa hacia los objetos de su entorno y estando sumergido en el mismo contexto de incertidumbre, es capaz de allegarse la información de los canales oficiales, que le permiten distinguir las amenazas y apegarse a las recomendaciones, como el uso del cubrebocas y la sana distancia. En este

caso, reconoce de manera reflexiva a quienes están en la primera línea de combate a la enfermedad, y actúan de manera solidaria y empática conforme a esta ética biosemiótica. ¿Cómo se explican semióticamente unas reacciones y las contrarias a partir de los mismos estímulos?

Las afectaciones de las que se ha hablado pueden darse en tres niveles distintos: el individual, que es el del sujeto que realiza construcciones performativas; el de la colectividad, como el grupo que aglomera a los individuos que se identifican y se reconocen empáticamente; y el de la masa. Paradójicamente, a este último lo caracteriza un individualismo que se comparte con un grupo cuya narrativa predominante, en este contexto, ha sido el discurso del miedo que reacciona con agresión y violencia, que rechaza los discursos de salud preventivos y acepta los chismes y rumores como expresión de lo que ocurre en la realidad. Aunque minoritario, se ha convertido en masa que ha deshumanizado a los trabajadores de la salud y los ha tildado de ser el virus, la enfermedad, el contagio y la muerte. Y si en la masa, como dice Lotman, se desdibujan los rostros particulares, ¿cómo responsabilizarlos de agresiones como estas? Las narraciones de enfermeras agredidas dan cuenta de esta deshumanización: el personal de salud es reducido a su uniforme, a su actividad profesional o a los espacios donde la realizan, de modo que los agresores se sienten (equivocadamente) con el derecho de agredirles. Quedan los testimonios y comentarios como huellas de cómo se presentó el miedo y cómo el sentimiento de "ciudad sitiada" tuvo eco en sectores de la sociedad mexicana. Esta es una valiosa lección que debe ser tomada en cuenta y abordada en las medidas preventivas que se habrán de aplicar en futuros contextos similares de manera eficaz.

Hay un camino hacia una ética biosemiótica que tiene su manifestación en la capacidad empática entre los sujetos. Este camino es el lenguaje que, a través del discurso, conforma la narrativa de la colectividad; que permite percibir la amenaza, distinguir los destinatarios mistificados y, a través del filtro de la empatía, asignarles su valor real en el contexto de la pandemia. Este camino está pavimentado por el proceso de consciencia que permite pasar de una reacción meramente emocional como estado de alerta –reacción que se activa para garantizar la supervivencia– a una

reflexión sobre las emociones experimentadas que se manifiesta en los sentimientos, en donde tiene lugar la empatía y la responsabilidad con la otredad. En el ponerse en el lugar del Otro y preocuparse por él está la clave para activar la actitud ética del sujeto, que debería ser el mensaje principal del discurso de gobernanza.

A diferencia de sociedades de países asiáticos, la mexicana ha tenido que acostumbrarse a incorporar en su cotidianeidad objetos que no eran tan familiares, como el cubrebocas. Aquí es donde entra en juego el discurso de la gobernanza, ya que esta es una oportunidad para la activación de la empatía, debe unirnos en la pandemia con la consideración (reflexiva) de que nos afecta a todos y no a unos cuantos. Con base en la idea de 'si te cuidas tú, nos cuidamos todos' que, implantada en la narrativa colectiva, haga de su uso el emblema del cuidado, no solo personal sino del Otro. Y ya considerando una política de gobernanza enfocada a la ética biosemiótica, es vital crear una atmósfera que involucre a los Otros que conforman el *Umwelt*. Esto se logra a través del respeto de unos por Otros, comportamiento en el que sea la norma el cuidado y la comunidad, entendida esta como comunión y unidad.

Referencias

Álvarez, L. (01/05/2020). "Pandemonium y distopía", *Reflexiones Marginales* (8): https://revista.reflexionesmarginales.com/numero/numero-especial-8-coronavirus/

Castro, O. (2011). "Biosemiótica y biología cognitiva en organismos sin sistema nervioso". *Ludus Vitalis XIX*. 36. 1-38.

Chang, H. (2005) "Disaster Semiotics: an alternative 'global studies'?" Artículo presentado en el *International Semiotics Institute Seminar 2: Global Semiotics*. Finland. En: homepage.ntu.edu.tw/-Changhl/Disaster%20semiotics.pdf

De Jesús, P. (03/2018). "Thinking through enactive agency; sense-making, bio-semiosis and the ontologies of organismic worlds", *Phenomenology and the Cognitive Sciences.* Doi: 10.1007/s11097-018-9562-2

Fernández, A. (may-ago/2012) "Psicología de masas, identidad social, epidemias y rumores: la influenza en México", en *Sociológica* (Méx.) 27 (76) may/ago. 2012. En: scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732012000200006

Foro Internacional de Medicina Interna (julio-septiembre/2020). "Ataque al personal de salud durante la pandemia de COVID-19 en Latinoamérica", *Acta Médica Colombiana* 45 (*3*) DOI: https://doi.org/10.36104/amc.2020.1975

Finol, J. (2014). "Antropo-semiótica de la muerte: fundamentos, límites y perspectivas", *Avá.* 19, 229-255: https://www.researchgate.net/publication/262757529

Han, L. (2020). "Reading chinese anti-COVID-19 pandemic narratives on facemasks as the art of disaster governance: a semiotic and biopolitical survey", *Social Semiotics*: https://doi.org/10.1080/10350330.2020.1810559

Hoffmeyer, J. (1996). *Signs of Meaning in the Universe*. Indiana: Indiana University Press.

_____ (2008a) *Biosemiotics. An examination into the Signs of Life and the Life of Signs*. Pennsylvania: University of Scranton Press.

_____ (2008b) "The semiotic body", en *Biosemiotics* 1, 169-190: https://doi.org/10.1007/s12304-008-9015-3

_____ (2015) "Semiotic scaffolding: a unitary principle gluing life and culture together", *GreenLetters* 12(19)1-12: http://doi.org/10.1080/14688417.2015.1058175

Lotman, J. (2008). "Caza de brujas, la semiótica del miedo", *Revista de Occidente*, 328.5-33: https://gescsemiotica.com/caza-de-brujas-la-semiotica-del-miedo-yuri-lotman/

_____ (2013) *The Unpredictable Workings of Culture*. Tallin: Bibliotheca Lotmaniana.

Medel, C., Rodríguez, A., Jiménez G. y Rojas, R. (2020) *México Ante el COVID-19: Acciones y Retos.* México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Neri, O., Anthony, R. (11/10/2021) SusanaDistancia ante COVID-19 en México. Campañas y redes gubernamentales en Twitter. *Revista Mexicana de Opinión Pública*. 31. https://doi.org/10.22201/fcpys.24484911e.2022.31.77923

Peirce, C. S. (1998) *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*. Vol. 2. (1893-1913) Indiana: Indiana University Press.

Petrilli, S. (2004) "Semioethics, subjectivity, and communication: For the humanism of otherness". *Semiotica* 2004 (148), 69-91: https://doi.org/10.1515/semi.2004.020

Poinsot, J. (2013) *Tractatus de Signis*. Indiana: St. Augustine Press.

Roos, J. (1999) "Life Politics; more than politics and life (style)?, en Gawin, D. (ed) *In honour of Andrzej Sicinski at his 70th anniversary*. Varsovia: mv.helsinki.fi/home/jpross/sicinski.html

Tonnessen, M. (2011). *Umwelt Transitions and Uexküllian Phenomenology*. Estonia: Tartu University Press.

Uexküll, J. (2014) *Cartas biológicas a una dama*. Buenos Aires: Cactus.

_____ (2016). *Andanzas por los mundos circundantes*. Buenos Aires: Cactus.

Organismos Gubernamentales Internacionales y Nacionales

Secretaría de Salud del Gobierno de México (2020) "Uso del cubrebocas covid-19" (24/03/2020): www.gob.mx/salud/documentos/uso-del-cubreboca?state=published

Instituto Nacional de Salud Pública del Gobierno de México (2021). "Mitos y realidades del nuevo Coronavirus" Gobierno de México. (25/03/2021): insp.mx/nuevo-coronavirus-2019/mitos-realidades-covid-19.html.

Johns Hopkins University. Coro*navirus Resource Center* (2021). "*Mexico overview*": https://coronavirus.jhu.edu/region/mexico

Sindicato Nacional de Trabajadores del Seguro Social (04/05/2020) "Desde la trinchera por ti" (video): sntss.org.mx/noticias/desde-la-trinchera-por-ti

United Nations (26/10/2020). "El gran desafío es que todavía hay gente que cree que el covid-19 no existe": newsun.org/es/story/2020/10/1483082

World Health Organization (2020a) "Guidelines": who.int/teams/risk-communication/health-workers-and-administrators.

_____ (2020b) "Preventing Violence against healthcare workers" : who.int/violence-injury-prevention/violence/workplace/en

_____ (26/03/2020c). "Origin of SARS-CoV-2": who/2019-nCoV/FAQ/virus_origin/2020.1

_____ (17/09/2020d) "Keep health workers safe to keep patients safe": https://www.who.int/news/item/17-09-2020-keep-health-workers-safe-to-keep-patients-safe-who

_____ (23/09/2020e) "Gestión de la infodemia sobre la covid-19: Promover comportamientos saludables y mitigar los daños derivados de la información incorrecta y falsa": who.int/es/news/23-09-2020-managing-the-covid-19-infodemic-promoting-healthy-behaviours-and-mitigating-the-harm-from-misinformation-and-disinformation

Notas periodísticas

Aristegui Noticias (01/04/2020). "En Morelos amagan con quemar hospital habilitado para atender pacientes con covid-19": aristegui.com/0104/mexico/en-morelos-magan-con-quemar-hospital-habilitado-para-atender-pacientes-con-Covid-19.

Animal Político (05/05/2020) "El covid sí existe y puede causar la muerte del paciente en unas horas si se agrava": animalpolitico.como/elsabueso/coronavirus-covid-19-existe-puede-causar-muerte/

bbc News (17/04/2020). "Coronavirus: el preocupante caso de aumento de agresiones en México contra personal médico que combate el covid-19": https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-52319044

_____ (21/07/2021) Hegarty, S. "Coronavirus en México: los pueblos que se niegan a vacunarse contra la covid-19". https://www.bbc.com/mundo/noticas-america-latina-57913890

Diario Contrarréplica (11/06/2021) "Presentan logros de la campaña "Susana Distancia". https://www.pressreader.com/mexico/contrareplica/20210611/281543703867060

El Financiero (13/04/2020) "Por covid-19, lanzan cloro a médicos, los insultan, les niegan transporte público…": elfinanciero.com.mx/nacional/por-covid-9-lanzan-cloro-a-medicos-los-insultan-les-niegan-transporte-publico/

El País (14/04/2020). "'Me gritaron 'traes el Covid' y me escupieron', las enfermeras en México sufren ataques por miedo al contagio": https://verne.elpais.com/verne/2020/04/13/mexico/1586810735_002679.html

El Sol de Hidalgo (28/06/2020) "Vandalizan San Andrés Larráinzar por falsos avisos sobre sanitización": elsoldehidalgo.com.mx/republica/Chiapas-san-andres-larrainzar-indigenas-destrozos-hospitales-evitar-sanitizaicion-covid1-9-dengue-5421822.html

El Sol de la Laguna (05/05/2020) "Acusan a personal de IMSS de 'inyectar' covid-19 a paciente": https://www.noticiasdelsoldelalaguna.com.mx/acusan-a-personal-de-imss-de-inyectar-covid-19-a-paciente-5191187.html

Excélsior (02/05/2020). "Acusan a médicos de matar a pacientes en hospital de Ecatepec": https://www.excelsior.com.mx/

Infobae (09/05/2020). "Desde la trinchera por ti: la campaña del imss que pide frenar las agresiones contra personal médico en el país": https://www.infobae.com/america/mexico/2020/05/09/desde-la-trinchera-por-ti-la-campana-del-imss-que-pide-frenar-agresiones-contra-personal-medico-en-el-pais/

Reporte Índigo (12/05/2020). "Rumores de inyección de covid-19 causan pánico en Zitácuaro (video)": https://www.reporteíndigo.com/reporte/

Salud con Lupa (12/07/2020). "Más de 200 médicos y enfermeras fueron atacados por el estigma asociado al virus en México": saludconlupa.com/noticias/

UnoTv (14/07/2020) "Fallece paciente en Michoacán ¡y se desquitan con el médico y su hijo!": unotv.com/estados/michoacan/en-michoacan-golpean-a-medico-y-a-su-hijo-tras-muerte-de-paciente/

(12/05/2020). "En día de la enfermera lanzan esta campaña contra violencia a personal médico": https://www.unotv.com/noticias/portal/internacional/detalle/dia-de-la-enfermera-2020-lanzan-campana-contra-violencia-personal-medico-546748/

Notas

Verdad y libertad: Pilares universitarios personificados por Thomas Reid y Antonio Caso

José Hernández Prado
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco
johprado@prodigy.net.mx

In memoriam Abelardo González Aragón, universitario cabal

Es posible defender un proyecto universal e histórico en las universidades del mundo entero (Shils, 1997: 268-269 y 292) a partir de su formalización en la Edad Media europea y hasta las eras moderna y contemporánea, afincado en lo que la presente nota considera dos pilares de la vida universitaria: la búsqueda de la verdad y la libertad de cátedra. Las grandes figuras universitarias de la historia han personificado cabalmente estos pilares, pero sin duda dos de ellas lo son el filósofo ilustrado escocés, Thomas Reid, y el pensador mexicano del siglo xx, Antonio Caso. El primero representa en forma muy clara la búsqueda de la verdad, y el segundo, la llamada libertad de cátedra.

Thomas Reid o la sensatez enfocada a la verdad

Thomas Reid nació el 26 de abril de 1710 en la villa de Strachan de Kincardineshire, a 34 kilómetros de Aberdeen. Hijo del ministro presbiteriano

Devenires. Año xxiii, Núm. 45 (enero-junio 2022): 215-234
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

Lewis Reid y de Margaret Gregory, proveniente de una familia de notables hombres de ciencia, la vida universitaria de Reid comenzó a la tierna edad de 12 años cuando, después de su paso de unos cuantos meses por la Aberdeen Grammar School, ingresó en octubre de 1722 al Marischal College, uno de los dos colegios universitarios que había en la ciudad en aquella época, entonces una pequeña población que, según Alexander Campbell Fraser, tenía escasos ocho mil habitantes (Campbell, 1898: 18). El Marischal College había sido fundado en 1593 por George Keith, quinto duque Mariscal de Escocia, casi un siglo después de que lo fuera el King's College por el obispo Elphinstone, en 1495. Ambos colegios hicieron de Aberdeen un prestigiado centro universitario y se asociaron en 1860 para formar la actual Universidad de Aberdeen (Diamond, 1998: 61).

Cuando Thomas Reid ingresó al Marischal College operaba allí el tradicional sistema docente de los llamados *regents* o tutores; es decir, profesores que asumían la instrucción integral de generaciones enteras de estudiantes, impartiéndoles la totalidad de las materias de sus programas de estudio: matemáticas, filosofía natural, filosofía moral, etcétera. Peter J. Diamond explica que el más moderno sistema de profesores especializados en asignaturas específicas se introdujo en el Marischal College a partir de 1753 y en el King's College hasta 1799 (Diamond, 1998: 65; véase también Campbell, 1898: 45), por lo que Reid se educaría con un *regent* como estudiante del Marischal College, entre 1722 y 1726, y después él mismo fue tutor en el King's College, entre 1751 y 1764. George Turnbull (1698-1748) sería el *regent* de Thomas Reid e influyó enormemente en su formación intelectual y su pensamiento, en particular por su reivindicación del sentido común humano y por haberlo familiarizado con la filosofía de George Berkeley (1685-1753) y las matemáticas y la física newtonianas.

Después de graduarse con un Master of Arts en 1726, Thomas Reid prosiguió sus estudios en el Marischal College hasta 1731, ahora en el campo de la teología, bajo la dirección del reverendo James Chalmers (Campbell, 1898: 26), con el propósito de hacerse, al igual que su padre, ministro de la Iglesia presbiteriana. Este último año completó su formación eclesiástica y no se apartó por demasiado tiempo de su *alma mater*, porque en 1733 y durante los siguientes cuatro años trabajó como bi-

bliotecario del Marischal College, oficio que le permitiría mantenerse al tanto de las novedades filosóficas y científicas de la época. Siendo todavía bibliotecario, Reid realizó en 1736 el primero de sus dos únicos viajes fuera de Escocia –el otro lo realizaría en 1740, para casarse en Londres con su prima lejana, Elizabeth Reid, y, de paso, asistir a una reunión de la Royal Society fundada por Robert Boyle (1627-1691) (Broadie, 2009: 239)–, cuando con su excompañero de estudios y amigo matemático, John Stewart, se dirigió a la gran capital inglesa y a las universidades de Oxford y Cambridge. En esta última, gracias a su primo David Gregory, Reid se entrevistó con el matemático invidente Nicholas Saunderson (1682-1739), experto en geometría, quien le impresionó por haber desarrollado su saber a pesar de carecer del sentido de la vista desde su primer año de edad, debido a la viruela (Campbell, 1898: 28).

En 1737 Reid comenzó una etapa de su vida que lo mantuvo alejado por casi quince años de la vida académica. Fue nombrado párroco del poblado de New Machar, situado a menos de 18 kilómetros de Aberdeen, donde llegó padeciendo el rechazo de los feligreses. Sin embargo, su carácter paciente y bondadoso y poco después su matrimonio con Elizabeth, quien apoyó intensamente las actividades caritativas de la parroquia, lograron que esa oposición se transformara pronto en simpatía. Los mismos parroquianos que en un principio repudiaron a Reid, en 1751 lamentarían su partida. Thomas y Elizabeth comenzaron a formar en New Machar su extensa familia de seis hijas y tres hijos, quienes murieron a edades entre muy jóvenes y maduras, a lo largo de la vida de Reid. Al final sólo le sobrevivió, para auxiliarlo durante su vejez, su hija Martha, señora y viuda de Patrick Carmichael, fallecida en 1805 (Campbell, 1898: 131).

En el transcurso de su labor parroquial en New Machar, Thomas Reid no dejó de cultivar sus intereses intelectuales, logrando publicar en octubre de 1748 un pequeño texto en el volumen 45 de las *Philosophical Transactions* de la Royal Society de Londres, cuyo título es *An Essay on Quantity, Occasioned by Reading a Treatise in which Simple and Compound Ratios are Applied to Virtue and Merit*. Ese tratado era la *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, de 1725, escrito por Francis Hutcheson (1694-1746). Pero sobre todo en New Machar,

Reid leyó y meditó el célebre *Treatise on Human Nature*, aparecido en 1739 y 1740, de su coetáneo escocés David Hume (1711-1776), para llegar poco a poco a la conclusión de que este convincente tratado, que conducía hasta un claro escepticismo epistemológico, obligaba a una revisión integral de las bases del conocimiento humano, lo que alcanzaba también a las propuestas del idealismo al que había arribado Berkeley en su *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, publicado en el mismo año en que naciera Thomas Reid, 1710.

En New Machar, Reid comenzó a pensar que las filosofías de Hume y de Berkeley estaban equivocadas, pero sustentar ello y formular una alternativa más cercana a la verdad requeriría de gran trabajo y esfuerzo. La oportunidad se le presentó en la segunda mitad de 1751 cuando, para suceder a un tutor de nombre Alexander Rait, el King's College de Aberdeen le propuso convertirse en *regent*. Alexander Campbell Fraser escribió que en un principio Reid dudó en aceptar el cargo, pero que su esposa Elizabeth lo convenció de hacerlo. A partir del 22 de noviembre de 1751, Reid inició una nueva etapa de su vida universitaria, que se prolongaría hasta 1764 (Campbell, 1898: 42).

Como *regent* del King's College, Reid reafirmó sus conocimientos universales en todas las materias y le fue dando forma a sus propias ideas. Más allá de las aulas, a partir de enero de 1758, organizó con un colega, el médico John Gregory, una sociedad académica informal, como las entonces muy en boga en toda Gran Bretaña, llamada Aberdeen Philosophical Society, que fue apodada en forma popular como el Wise Club, el cual existió hasta febrero de 1773. Su primer secretario fue el propio Thomas Reid y entre sus miembros destacaron el anteriormente mencionado John Stewart y el poeta y filósofo de fama ulterior, James Beattie (1735-1803) (Campbell, 1898: 50-51). En esta sociedad nació, propiamente, la denominada Escuela Escocesa del Sentido Común y ante ella presentó Reid los escritos que integraron su primer gran libro filosófico, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, de 1764 (Reid, 1997). Esta obra fue un auténtico *best seller,* con tres reediciones posteriores en 1765, 1769 y 1785 (Cuneo y van Woudenberg, 2004: xxi-xxii).

Antes de publicar su célebre *Inquiry,* la cual desplegaba una muy inteligente y constructiva crítica no sólo de Hume y Berkeley, sino, en rigor, de toda la filosofía moderna desde René Descartes y John Locke, Reid dio a conocer su texto al propio David Hume por intermedio de un amigo de ambos, el doctor Hugh Blair, y sostuvo con Hume un breve intercambio epistolar entre febrero y marzo de 1763 (Campbell, 1898: 58-59 y Reid, 2002a: 29-31). En él los dos compatriotas se prodigaron palabras respetuosas y de encomio mutuo. Hume le diría a Reid que su investigación, expresada en un inglés muy correcto, podía implicar un gran avance para el conocimiento de su materia, y Reid le confió a Hume que estaba en inmensa deuda con sus agudas y brillantes propuestas, sin las cuales las suyas, tan modestas, hubieran sido imposibles. Un año antes de esta conversación escrita, en enero de 1762, Reid recibió un doctorado honorífico en teología por parte del Marischal College de Aberdeen (Campbell, 1898: 55).

A finales de 1763, Adam Smith (1723-1790) aceptaría una atractiva oferta económica para convertirse en preceptor personal del joven Henry Scott, tercer duque de Buccleuch, y la cátedra de filosofía moral que ocupaba en el Old College de la Universidad de Glasgow quedó vacante y le fue ofrecida a Thomas Reid, quien la asumió a partir de junio de 1764. Para ello se trasladó con su familia a esta ciudad comercial y universitaria escocesa de alrededor de treinta mil habitantes (Campbell, 1898: 72-30). Se trataba de una cátedra muy prestigiada y con mejores honorarios que los que Reid recibía en Aberdeen. Durante el siglo XVIII, fueron sucesivamente catedráticos de filosofía moral en Glasgow, Hutcheson, Adam Smith y Thomas Reid (Campbell, 1898: 74-75), una triada de primerísima línea, protagonista de la Ilustración escocesa.

Con la estupenda carta de presentación que era su *Inquiry*, Thomas Reid desplegó durante tres lustros, a partir de octubre de 1764, su cátedra de filosofía moral en el Old College y desde allí continuó cultivando la "filosofía de la mente", con el mismo espíritu y enfoques de la "filosofía natural" de Isaac Newton (1643-1727), sobre todo a través de sus cursos y beneficiándose también de las clases y las investigaciones del químico y médico Joseph Black (1728-1799), las cuales le interesaron sobremanera, así como de su nueva y profunda amistad con Henry Home, el célebre

ilustrado escocés Lord Kames (1696-1782), a partir de 1767 y hasta la muerte de este gran polígrafo en 1782, para quien escribió como apéndice de sus *Sketches of the History of Man*, editados en 1774, una *Brief Account of Aristotle's Logic, with Remarks*, que sería el único texto que publicó Reid en su etapa de profesor activo en Glasgow (Campbell, 1898: 90).

De acuerdo con este opúsculo reidiano (Reid, 2009), el conocimiento humano en general se benefició primero de la gran silogística de Aristóteles (384-322 antes de nuestra era), que se caracterizaba fundamentalmente por ser una lógica deductiva. Después, gozó del enorme impulso que le dio la lógica inductiva cultivada por Francis Bacon (1561-1626) y ahora había llegado el momento de que se aprovechara de los inmensos aportes del sentido común humano. Y es que en 1774, para cuando Reid publicara su *Brief Account* en la mencionada obra de Lord Kames, se identificaba ya en el ambiente universitario británico a un grupo de pensadores escoceses que promovían una cabal "filosofía escocesa del sentido común". Ellos eran, en especial, James Oswald (1703-1796), autor de *An Appeal to Common Sense on Behalf of Religion*, de 1766; el poeta y filósofo aberdinense, James Beattie, con su afamado *Essay On the Nature and Immutability of Truth, in Opposition to Sophistry and Scepticism*, de 1770; y, sobre todo, Thomas Reid, con su muy sólida e influyente *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, de 1764.

Huelga decir que Reid era reconocido como el más importante de estos autores. Tanto, que sobre él recayeron principalmente las críticas que comenzaron a aparecer entonces en contra de la filosofía y la escuela escocesas del sentido común; críticas protagonizadas, en particular, por el filósofo y científico inglés Joseph Priestley (1733-1804), autor de *An Examination of Reid's Inquiry into the Human Mind,* de 1774 (Campbell, 1898: 94-95). El propio Campbell Fraser destaca que ésta y quizás otras obras de Priestley fueron las que leería Immanuel Kant (1724-1804) y le convencieron –en forma discutible– de que Reid era sólo un crítico menor de David Hume (Campbell, 1898: 95), según consta en el célebre Prefacio a los *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir,* de 1783 (Kant, 1978: 23). Pero parece no haber constancia de que Kant haya leído directamente la *Inquiry* de Thomas Reid y, mucho menos, las obras

posteriores del escocés, es decir, los ensayos en torno a las capacidades de la mente humana, publicados durante la década de 1780.

Hay, sin embargo, un elemento muy importante en la filosofía del sentido común desarrollada por Reid a partir de su cátedra de Glasgow, que adoptaba como piedra angular su *Inquiry* de 1764. Ese elemento fue la gran reivindicación reidiana de la obra de Francis Bacon. En dicha *Inquiry*, Reid coincidiría con el saber convencional de sus tiempos y de los nuestros, en el sentido de que René Descartes (1596-1650) fue el iniciador de la filosofía moderna. Reid escribiría en su *Inquiry* que Descartes sustrajo al saber humano del fácil "camino de la analogía", para ponerlo en la más ardua ruta o camino "de la reflexión" (Reid, 1997: 203-205). Pero quien fuera alumno de Reid en Glasgow en 1772 y 1773, uno de los últimos grandes exponentes de la Ilustración escocesa, Dugald Stewart (1743-1828), asentó en su *Account of the Life and Writings of Thomas Reid, Doctor in Divinity*, de 1802, que Francis Bacon eran tan relevante para Reid como Descartes, porque, según le dijo en una carta dirigida a su corresponsal aberdinense, James Gregory –misiva que al parecer se ha extraviado, pues no figura en la correspondencia integral de Thomas Reid editada por las universidades de Edimburgo y Pennsylvania en el año 2002–, "he aprendido a sopesar el entendimiento de un hombre por la opinión que tiene acerca de este autor (Francis Bacon)" (Stewart, 2007: 27).

Lo que sobre todo valoró Thomas Reid en Bacon no era, sencillamente, su afamada lógica inductiva. Era, en particular, el aserto baconiano de que el conocimiento, sobre todo el científico, es una "correcta interpretación de la naturaleza"; o, en términos del propio Reid, *una cada vez más correcta interpretación de nuestras percepciones sobre lo real*. Una correcta interpretación que se apoya en el sentido común humano; que es paulatina y es progresiva y que nunca es completa y definitiva, pues *conocer es entender cada vez mejor lo que percibimos*. Aquello que la filosofía del sentido común de Thomas Reid reivindicara desde su siglo XVIII fue el atenerse a las evidencias –sobre todo perceptuales o empíricas– y construir nuestro conocimiento con base en ellas. Es como si Reid suscribiera lo que el filósofo contemporáneo de la ciencia, Lee McIntyre, ha denominado en su libro del año 2019, la *actitud científica*, consis-

tente en la asunción de dos principios muy simples: 1) las evidencias empíricas importan; y 2) tales evidencias deben conducirnos a modificar nuestras teorías sobre la realidad (McIntyre, 2019: 47-48). Ya desde su conferencia inaugural como profesor de filosofía moral en el Old College de Glasgow, el 10 de octubre de 1764, Thomas Reid afirmaría que:

> Siempre estaré deseoso de tomar prestada una luz de cada aporte y de adoptar lo que me parezca fuerte y sólido de cada sistema; dispuesto a cambiar mis opiniones por encima de mis convicciones o de cambiar mi método y materiales cuando lo pueda hacer, a fin de lograr ventajas (para el conocimiento)… (Campbell, 1898: 77).

Aquí no es el lugar para exponer y ponderar a detalle la filosofía de Thomas Reid –para tal efecto es muy recomendable Bayas, 2018–, ni su amable y muy sabia filosofía del sentido común humano, pero debe insistirse en que esta filosofía surgió de un muy sincero afán por conocer cómo es en realidad no sólo el conocimiento humano sino, más a fondo aún, aquella naturaleza humana que se había propuesto estudiar David Hume, a cuyo estudio también se entregó Thomas Reid para cultivar una "filosofía de la mente (humana)" y descubrir desde ella la presencia e importancia del sentido común que hace factible la sensatez, la razonabilidad o la "juiciosidad", o bien la madura y competente capacidad de juicio o de juzgar con la que contamos *todos* los seres humanos. Imbuido en una actual y "maquintairiana" actitud científica, Reid buscó siempre la verdad y persiguió esclarecerla durante su larga trayectoria académica. Él representa de manera "modélica" la búsqueda de la verdad aquí reivindicada como un auténtico pilar de la vida universitaria.

Pero redondeemos y culminemos la biografía esbozada de Thomas Reid, en su calidad de universitario. Si Dugald Stewart fue un destacado alumno de Reid en la Universidad de Glasgow, otro significativo estudiante de Reid, pero en Aberdeen, sería William Small (1734-1775), quien se trasladó a las colonias británicas en América y fue profesor de Thomas Jefferson (1743-1826) en el Colegio de Guillermo y María de Williamsburg, Virginia. En el pensamiento y los escritos de este *Founding Father* estadounidense, incluida la célebre Declaración de Independencia, es ostensible la huella de Thomas Reid (Wills, 1978 y Herman, 2003).

Los cursos del doctor Reid en el Old College se prolongaron hasta 1780, aunque entonces, afectado ya por problemas de sordera y con una clara conciencia de que no le quedaba demasiado tiempo para escribir sus ideas maduradas en los últimos años, pidió ser relevado de la docencia por quien era su asistente, Archibald Arthur (1744-1797) (Campbell, 1898: 101) y se consagró a la redacción de nuevos textos y a tareas institucionales de la universidad. En cuanto a lo primero, concibió ciertos "ensayos sobre las capacidades de la mente humana" (Campbell, 1898: 106-107), mismos que al crecer en cantidad y contenido, le obligaron a dividir su extenso escrito en dos libros separados, que fueron, primero, los *Essays on the Intellectual Powers of Man*, compuestos de ocho ensayos publicados en el año de 1785 (Reid, 2002b) y después los *Essays on the Active Powers of Man*, que serían cinco y se publicaron en 1788 (Reid, 2010), por cierto que el mismo año en que apareció la *Crítica de la razón práctica*, de Kant.

Aparte de la redacción y publicación de los ensayos sobre las capacidades intelectuales y activas de la mente humana, Reid se dedicó asimismo en sus años de retiro de la docencia a apoyar labores institucionales de la Universidad de Glasgow. En los años de 1784 y 1785 el entonces rector de la universidad, el político y pensador de origen irlandés, Edmund Burke (1729-1797), lo nombró vicerrector de la misma (Cuneo y Woudenberg, 2004: xxii) e inclusive tres años antes de su muerte, hacia 1793, escribió un texto denominado *Account of the University of Glasgow* que apareció en la *Statistical Account of Scotland*, publicada por Sir John Sinclair en 1799 (Campbell, 1898: 116).

Además se adhirió a causas políticas muy relevantes de aquellos tiempos, como el movimiento promovido por William Wilberforce (1759-1833) en contra del comercio de esclavos negros para las colonias británicas en América o la mismísima Revolución francesa, la cual apoyó en un principio y cuestionó después, consciente de sus terribles excesos (Campbell, 1898: 115). En 1791, Reid se incorporó a la asociación de los Glasgow Friends of Liberty y participó en sus reuniones (Cuneo y Woudenberg, 2004: xxii). Se puede afirmar que la única causa progresista de la época que Reid no secundó fue la Revolución americana de Independencia, pues en general no creía en las revoluciones políticas y

el régimen constitucional británico le parecía insuperable, así como el menos defectuoso de todos cuantos había en el mundo.

Todo ello ocurrió porque además de la libertad de los seres humanos, que ponderaba mucho como un primer principio del sentido común humano, conforme al cual "tenemos cierto grado de poder sobre nuestras acciones y decisiones" (Reid, 2002b: 478-480), Reid reivindicaría siempre y de un modo extremo la búsqueda y la defensa de la verdad, que es otro principio de sentido común, ya que "somos capaces de distinguir entre la verdad y el error" (Reid, 2002b: 480-482).

Por último, debe mencionarse que su esposa Elizabeth murió en 1792 y que él falleció en Glasgow, el 7 de octubre de 1796. Pero ahora es momento de revisar la biografía académica de otro autor distante en el tiempo y en el espacio con respecto a Thomas Reid, quien también valoró muchísimo la verdad, pero sobre todo representa ese otro fundamento de la vida universitaria que es el pilar de la libertad.

Antonio Caso o la existencia como libertad

En su ensayo sobre Caso del libro *Mexicanos eminentes* (Krauze, 2007), Enrique Krauze haría notar que se carece de la correspondencia personal suficiente y de las que hubieran sido unas muy relevantes memorias autobiográficas –y aquí pudiera añadirse, también de una satisfactoria biografía que hasta la fecha no existe– para que sea factible esclarecer aspectos esenciales de la vida de este gran autor filosófico mexicano, pero con la bibliografía filosófica e histórica disponible es posible trazar los puntos principales de una comprometida y heroica "existencia como libertad" (Krauze, 2007: 136).

Antonio Caso Andrade nació en la Ciudad de México el 19 de diciembre de 1883. Su padre, el ingeniero Antonio Caso, era un hombre culto de ideas liberales, que había sido alumno del gran educador positivista, Gabino Barreda (1818-1881), en la Escuela Nacional Preparatoria. Su madre fue una sensible y educada mujer, profundamente católica. De este entorno familiar, en el que Antonio Caso era el primogénito y

donde tuvo hermanos que también alcanzaron notoriedad, como el arqueólogo Alfonso Caso (1896-1970), surgieron las dos tendencias que marcarían para siempre al filósofo mexicano: un liberalismo nutrido de gran humanismo y un acendrado cristianismo que halló en él una convincente fundamentación filosófica (Krauze de Kolteniuk, 1985: 20; Cardiel, 1986: 14; Quintanilla, 2008: 28).

Entre 1890 y 1894 Caso hizo sus estudios primarios en la Escuela de Párvulos anexa a la Escuela Normal de Profesores y entre 1895 y 1900 cursó lo que hoy son la secundaria y la preparatoria en la célebre Escuela Nacional Preparatoria. Allí tuvo como maestros, entre otros personajes distinguidos, a Justo Sierra (1848-1912) en la asignatura de Historia General, y a José María Vigil (1829-1909) en la de Lengua y Literatura Españolas. Es bien sabido que la Escuela Nacional Preparatoria tenía una marcada orientación positivista ya en una fase decadente, y que entonces sólo había escuelas profesionales dispersas en las que podían seguirse "estudios superiores", pero no tanto "universitarios", porque no existía en el país una universidad central. De 1900 a 1907 Caso completó la carrera de Leyes en la Escuela Nacional de Jurisprudencia, luego de emprender, sin continuarlos, estudios en ingeniería, a imitación de su padre, y de medicina también. Sin embargo, al final optó por estudiar leyes, pues en el México porfiriano éstas eran el reducto de las humanidades y lo que a él le interesaba era la filosofía.

Una característica personal que mostró Caso desde sus años estudiantiles en la carrera de derecho fue su enorme "facilidad de palabra"; sus inmensas dotes de orador, las que, sumadas a una fuerte sensibilidad artística –pues tuvo además una muy buena educación musical, por la que apreciaría las obras de Beethoven, Wagner, Verdi o Debussy–, motivaron que se alejara del campo de las ciencias, tan caras al positivismo, y que se aproximara de manera brillante a las humanidades. Por eso no es de extrañar que se haya convertido en un activo participante y hasta en el líder de la gran "campaña de cultura" humanística e incluso místico-religiosa (Krauze, 2007: 121) que emprendió la juventud intelectual egresada de la positivista Escuela Nacional Preparatoria de las postrimerías del Porfiriato. Cobijado por su amistad con el dominicano Pedro Enríquez Ureña (1884-

1946) y, sobre todo, con Alfonso Reyes (1889-1959) y José Vasconcelos (1882-1959), Caso dirigió la rebelión en contra de la cultura y educación superior positivistas, que culminó con la fundación del prestigiado Ateneo de la Juventud, el 28 de octubre de 1909 (Quintanilla, 2008: 199), del cual fue su primer presidente.

Durante los años inmediatamente anteriores y posteriores a la fundación de esta asociación, los jóvenes profesionistas del Ateneo buscaron y lograron liberarse del ambiente intelectual positivista imperante y no sólo cultivaron con entusiasmo el estudio de los grandes críticos del positivismo, los filósofos espiritualistas franceses Émile Boutroux (1845-1921) y Henri Bergson (1859-1941), sino también el de una larga serie de pensadores filosóficos y humanistas, que iban desde Platón (*ca.* 427-347 antes de nuestra era) hasta José Enrique Rodó (1871-1917) o Friedrich Nietzsche (1844-1900). Pero Caso comenzaría a ser maestro universitario desde 1909, cuando logró el nombramiento de profesor interino de Sociología en la Escuela Nacional de Jurisprudencia (Krauze de Kolteniuk, 1985: 24). Ello fue un acontecimiento que en verdad implicaba "la Iglesia en manos de Lutero", porque a partir de entonces y durante las siguientes décadas, ocuparía dicha cátedra un agudo crítico del positivismo comteano y spenceriano y alguien que daría a conocer en México las sociologías de Émile Durkheim (1858-1917) y de Georg Simmel (1858-1918).

La plena incorporación de Antonio Caso a la vida universitaria mexicana ocurrió, sin embargo, a partir del 22 de septiembre de 1910, cuando poco antes del estallido de la Revolución mexicana, don Justo Sierra Méndez, ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes del cuestionado gobierno de Porfirio Díaz, inauguró la reorganizada Universidad Nacional de México (UNM), cuyo primer rector fue Joaquín Eguía Lis, con el joven abogado y aspirante a filósofo, Antonio Caso, como primer secretario general (Cardiel, 1986: 24-25; Quintanilla, 2008: 251). Caso se sumaba así, de un modo muy activo, a la empresa de liberar a México de los "estudios superiores" principalmente positivistas y cientificistas –en la peculiar acepción de los positivismos de la época–, a fin de impulsar "estudios universitarios" con un más amplio carácter humanista e incluyente en todas las

materias del conocimiento y el pensamiento. El joven universitario Antonio Caso comenzaba, pues, su "existencia como libertad".

Y es que el flamante secretario general de 26 años de edad entabló con el prestigiado positivista mexicano, Agustín Aragón (1870-1954), entre los meses de noviembre de 1910 y abril de 1911, una polémica desde la *Revista positiva* del propio Aragón y la *Revista de revistas*, del periódico *Excélsior* (Krauze de Kolteniuk, 1985: 29 y Cardiel, 1986: 25-27) en la que refutó que la creación de la Universidad Nacional hubiera significado un retroceso civilizatorio para México y un triunfo del pensamiento teológico y metafísico sobre el científico. Por el contrario, las tan menospreciadas metafísica y antropología filosófica universales podían ahora retornar a este país, sostenía Caso, a fin de coronar con "altos estudios" a aquellos profesionales que antes se habían desplegado bajo la defectuosa guía del positivismo. Y en efecto, Antonio Caso se convirtió en 1912 en el profesor de Lógica de la Escuela Preparatoria Nacional, ocupando la cátedra que por tanto tiempo ejerciera el célebre positivista porfiriano, Porfirio Parra (1854-1912), y desde el mes de diciembre de 1913 (Hurtado, 2016: 123), fue nombrado, además, director de la recién creada –junto con la propia Universidad Nacional– Escuela de Altos Estudios, para impartir desde ella las cátedras de estética, lógica, ética, epistemología e historia de los sistemas filosóficos. Caso volvió a ocupar brevemente la dirección de la Escuela de Altos Estudios en 1919 (Krauze de Kolteniuk, 1985: 24).

Pero antes, de enero a marzo de 1915 y en forma simultánea a los momentos más aciagos de la Revolución mexicana, Antonio Caso fue electo, por la comunidad académica de profesores y estudiantes, director de la Escuela Nacional Preparatoria. Quizá ello ocurrió porque meses antes, durante el desastroso gobierno del usurpador Victoriano Huerta, se había querido militarizar a la preparatoria y el profesor Caso se opuso con gran vehemencia a esa iniciativa, pisando incluso la cárcel por tal razón (Krauze, 2007: 123). Empero, el acontecimiento más importante de la vida del maestro en 1915 fueron las conferencias que impartió a partir del 25 de noviembre en la Universidad Popular Mexicana, en torno a "la psicología del cristianismo" (Krauze, 2007: 125; Torres Aguilar, 2011:

301 y Hurtado, 2016: 145), que dieron origen a su opúsculo publicado al año siguiente, *La existencia como economía y como caridad. Ensayo sobre la esencia del cristianismo* (Caso, 1916).

Tales conferencias y dicho ensayo fueron genuinamente trascendentales, porque a partir de ellos Caso le dio forma a una filosofía personal que venía gestando en sus estudios filosóficos y que desarrolló más a fondo en los siguientes años y por el resto de su vida, consistente en una concepción de la existencia y la naturaleza humanas, en cuanto capaces de desenvolverse y arribar a tres ámbitos que son "la existencia como economía", en donde rige la natural "ley universal de la economía", la cual propone el "máximo provecho con el mínimo esfuerzo"; la "existencia como desinterés", que es esa capacidad humana para desentenderse de la ley económica universal y para contemplar a las entidades del universo de manera desinteresada y antiutilitaria, así como para hacer obras que "no sirven para nada", porque no otra cosa es el verdadero arte y, por último, la "existencia como caridad", o bien el ámbito dentro del que los seres humanos nos realizamos a plenitud, contradiciendo abiertamente la ley universal de la economía y entregándonos a la caridad y al sacrificio, que personifican las vidas admirables de los grandes cristianos de la historia, además de Jesús de Nazaret; por ejemplo, San Francisco de Asís (*ca.* 1182-1226) o el escritor ruso León Tolstoi (1828-1910).

Caso reelaboraría este opúsculo y lo publicó en 1919 con el nombre de *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, libro reeditado en definitiva en vida del propio Caso, en 1943. Esta obra, la más personal y toral del filósofo mexicano, le permitió articular un magisterio filosófico que se desplegaría y florecería entre 1916 y 1928. Durante tal magisterio, Caso confrontó la cruel e inhumana realidad nacional, tan desgarrada por la Revolución, con su "cristianismo filosófico", su "filosofía de la existencia" cabalmente humanista, redentora y esperanzadora. E hizo ello Caso desde las aulas universitarias y sus artículos publicados en periódicos como *El Universal* o el *Excélsior*, a partir de los cuales armó numerosos libros, que complementaría con otros preparados para la docencia.

Pero es preciso retomar el hilo de la vida universitaria de Antonio Caso. Venustiano Carranza fue asesinado el 21 de mayo de 1920 y el primero de

junio asumió la presidencia interina del país Adolfo de la Huerta, quien nombró a José Vasconcelos rector de la Universidad Nacional de México el día 4 de junio (Hurtado, 2016: 210-212). En su fugaz paso por la rectoría, Vasconcelos comenzó a esbozar su gran proyecto educativo para el pueblo de México, acaso "repartiendo letras", en forma análoga a como el zapatismo había buscado "repartir tierras" (Hurtado, 2016: 229). Pero esto era algo que implicaba una universidad "menos elitista" y preocupada por los "altos estudios" –mismos que servían de muy poco al pueblo analfabeta y pobre– y que, más bien, debía ponerse "al servicio" de ese pueblo.

Ya como presidente, Álvaro Obregón nombró a José Vasconcelos, el 22 de octubre de 1921, primer secretario de Educación Pública en México; y Antonio Caso pasó de la dirección de la Escuela de Altos Estudios, a la rectoría de la Universidad. Pero antes, por encargo del propio presidente Obregón, Caso efectuó una misión cultural entre los meses de junio y noviembre, visitando Uruguay, Argentina, Brasil, Chile y Perú (Cardiel, 1986: 32 y Hurtado, 2016: 238), en donde impartiría conferencias muy exitosas y recibió grandes distinciones, incluyendo doctorados *Honoris causa* en Brasil y Perú, a los que se sumaron después otros en Cuba y la propia y futura Universidad Nacional Autónoma de México (Krauze de Kolteniuk, 1985: 28).

Guillermo Hurtado señala que Vasconcelos, secretario de Educación Pública, y Antonio Caso, rector de la Universidad Nacional de México en aquel 1921, tal vez hubieran significado la realización del sueño de los ateneístas (Hurtado, 2016: 242), en pos de una cultura universal y humanista que fuese más allá de la ciencia y que hiciera comulgar, inclusive, a la mejor filosofía con la religiosidad más espiritual. Sin embargo, no ocurrió así. Vasconcelos y Caso chocaron de manera estrepitosa, porque el proyecto del primero implicaba, en la visión del segundo, una clara afectación a la autonomía de la Universidad. Según Caso, esta noble institución no estaba *para servir a alguien*, sino, más bien, *para servir a algo*. Ese *alguien* era el pueblo mexicano que incluso podía exigirle a la universidad, en opinión de Vasconcelos, que renunciase a su libertad y a verdades inútiles o inconvenientes. Pero ese *algo*, a juicio de Caso, eran precisamente las verdades mismas, inclusive las más profundas y

elevadas, que sólo podrían alcanzarse mediante una libertad de pensamiento y expresión; o bien, de cátedra e investigación. Por ello el paso de Antonio Caso por la rectoría de la Universidad también resultó efímero y terminó abruptamente en junio de 1923.

Pero Caso continuó con sus clases en la nueva Facultad de Filosofía y Letras, creada en 1924, repitiendo su mensaje personal; aunque, al paso del tiempo, "repitiéndose" también, porque en el segundo lustro de aquellos años veinte, sus alumnos empezaron a notar esa circunstancia y alguien como Samuel Ramos (1897-1959) le dirigió fuertes críticas en 1927, publicando agudos artículos en los que decía que el pensamiento casiano se había anquilosado e instalado en la complacencia y que, asimismo, ignoraba las actuales corrientes de la filosofía y de la ciencia, en particular aquellas germánicas y anglosajonas, aunque también francesas. Caso reaccionó primero con desmedido orgullo en su respuesta intitulada, *Ramos y yo*, de 1927 –alusiva al *Platero y yo* de Juan Ramón Jiménez (1881-1958), de 1914 y 1917–, pero después asumiría la atinada crítica de su exalumno y comenzó actualizarse y a renovar su mirada y sus fuentes autorales, guardando un silencio filosófico-editorial que se prolongó hasta 1933.

Desde este año y hasta su muerte –ocurrida el 6 de marzo de 1946–, Antonio Caso publicó la serie de libros que componen la segunda etapa de su producción filosófica, la cual culminó con títulos como *La persona humana y el Estado totalitario*, de 1941 y, por supuesto, la última edición de *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, de 1943.

Pero Caso no sólo renovaría su "filosofía de la existencia" mediante nuevas fuentes y temas. También ocurrió en esta década de 1930 la última gran gesta en la vida universitaria del filósofo mexicano. En julio de 1929 el presidente Emilio Portes Gil publicó el decreto por el cual la Universidad Nacional de México comenzaría a llamarse "autónoma": la UNAM. Desde ese año y hasta 1933, Antonio Caso fue director de la Facultad de Filosofía y Letras y volvió a serlo de 1938 a 1940. Pero tuvo una participación muy activa e importante en el Primer Congreso de Universitarios Mexicanos, a principios de septiembre de 1933, en donde debatió con su querido exalumno y entonces director de la Escuela Nacional Preparatoria, Vicente Lombardo Toledano (1894-1968), la propuesta de este último

para que la Universidad Nacional Autónoma de México adoptara la teoría materialista de la historia, de Karl Marx (1818-1883), como su cabal "doctrina oficial", en virtud de que dicha doctrina había probado ser la teoría científica capaz de explicar el devenir de los pueblos y señalar su objetivo último en una "sociedad sin clases" (Hernández Prado, 2019: 143-145).

La propuesta de Lombardo Toledano triunfó en el mencionado Congreso y la UNAM quedó obligada a adoptar dicha resolución –y hacerse, por lo tanto, marxista–, pero, anunciando su consecuente renuncia y llevando la polémica con Lombardo hasta los periódicos y la opinión pública nacional, Caso logró que la institución universitaria se sacudiera hasta sus cimientos, inclusive con indeseables disturbios y enfrentamientos violentos y la renuncia de su rector, Roberto Medellín; y que nuevas autoridades electas, con otro de los brillantes exalumnos casianos al frente, Manuel Gómez Morín (1897-1972), echaran por tierra la desafortunada decisión, a finales de octubre de 1933 (Hernández Prado, 2019: 147-150).

Sí, el marxismo podía ser una muy prestigiada teoría en México y el mundo entero, pero ésta no era toda la verdad, ni contenía toda la verdad y, muy en especial, carecía del derecho a acallar a otras teorías científicas y filosóficas, igualmente muy sólidas y verdaderas, que debían cultivarse y enseñarse en la Universidad Nacional, a fin de que de un modo paulatino, la verdad tan buscada y perfeccionada por los universitarios pudiese tener lugar, gracias a una "libertad de cátedra" o a una libertad de enseñanza e investigación que proscribía del terreno académico las "doctrinas oficiales", por definición excluyentes de otras teorías y formas de pensar. Sobre todo, Caso refutaría de manera muy enfática el carácter no inclusivo o excluyente de la propuesta de Lombardo Toledano y eso lo erigió en el más importante exponente o "teórico" mexicano de la "libertad de cátedra".

El tema de las "doctrinas oficiales" se convertiría en uno muy importante para Caso en los años subsecuentes, porque articulado con sus planteamientos críticos en contra del marxismo y de la egoísta, a más de colectivista, sociedad socialista que se perfilaba entonces, ese tema lo llevaría a identificar con enorme claridad, en los años finales de su vida, la amenaza de los regímenes totalitaristas, al estilo de la Alemania nazi

de Hitler o las Rusias soviéticas de Stalin. Su debate con el marxismo –donde no sólo tuvo como interlocutor a Vicente Lombardo Toledano, sino además al estudioso mexicano de las doctrinas socialistas, Francisco Zamora Padilla (1890-1990)– le hizo escribir páginas muy perspicaces y memorables en libros como *La filosofía de la cultura y el materialismo histórico*, de 1936 o, incluso, *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl*, de 1943. Pero si las excluyentes "doctrinas oficiales" afectaban universidades, también y sobre todo podían perjudicar a sociedades enteras o Estados nacionales, como ya estaba sucediendo en los años treinta del siglo xx en la antes admirable Alemania o en la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas.

Todo Estado-nación con una doctrina oficial se puede convertir con asombrosa facilidad en una sociedad política donde sean aplastadas o nulificadas las personas humanas en su inteligencia, su espiritualidad, su moralidad y su libertad. No otra cosa son los totalitarismos nazi y soviético de la actualidad, escribía Caso en los últimos años treinta y los primeros cuarenta del siglo que le tocó vivir. El Estado moderno más idóneo para promover a las personas humanas es el democrático, el de las democracias liberales, como ellas han logrado constituirse –mencionadas de menor a mayor grado de perfección– en los Estados Unidos de América, Francia y el Reino Unido de la Gran Bretaña. Tal es la tesis que propone *La persona humana y el Estado totalitario*, de 1941 (Caso, 2016), texto que el autor de la presente nota se ha atrevido a llamar (Hernández Prado, 2019) "el otro gran libro de Antonio Caso", porque con sus profundas reflexiones en torno a las personas humana, social y divina, así como a la democracia, la libertad y lo que Caso llamaría la "república culta", esa obra complementa nítidamente al libro, tan caro para el filósofo mexicano, de *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*.

Enrique Krauze finalizaba su ensayo de 1999 sobre Antonio Caso sugiriendo que sería una verdadera lástima que el autor de esta última obra jamás escribiera una "existencia como libertad" (Krauze, 2007: 136). En honor a la verdad, es claro que sí la escribió y es el gran libro casiano de 1941.

Epílogo

La biografía del ilustrado escocés Thomas Reid es singularmente representativa del concepto de verdad o de la búsqueda de la verdad, como uno de los dos pilares de la institución universitaria universal; y la de Antonio Caso lo es, a su vez, del otro gran posible fundamento de dicha institución, que es aquella libertad concebida comúnmente como libertad de cátedra.

Reid se hizo universitario para reivindicar a la verdad, misma que creyó que se extraviaba por las enormes muestras de genio de los autores filosóficos que lo precedieron en su contexto cultural. Por supuesto que también reivindicaría la libertad para pensar y para expresarse en el medio universitario donde vivió; pero, ante todo, Reid personificaría de un modo muy singular a la verdad. Y Antonio Caso, por su parte, también buscaría con denuedo a la verdad frente a ciertas hipótesis que intentaban apropiársela y excluir a las demás. Así lo fueron con claridad el positivismo y el marxismo durante la primera mitad del siglo xx mexicano, aunque la vida académica de Caso fue, sin lugar a dudas, una "existencia como libertad" y por eso se entregó a sus investigaciones filosóficas enfocadas a perfeccionar esa verdad y reivindicar la libertad.

Referencias

Bayas, María Inés (2018), *El sentido común y la crítica al escepticismo en la filosofía de Thomas Reid*. Ediciones de la Universidad de Navarra (eunsa), Pamplona, España.

Broadie, Alexander (2009), *A History of Scottish Philosophy*. Edinburgh University Press, Edimburgo.

Campbell Fraser, Alexander (1898), *Thomas Reid*. Oliphant Anderson & Ferrier, Famous Scots Series, Edimburgo y Londres.

Cardiel Reyes, Raúl (1986), *Retorno a Caso.* Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Caso, Antonio (1916), *La existencia como economía y como caridad. Ensayo sobre la esencia del cristianismo.* Librería de Porrúa Hermanos, México.

_____ (2016), *La persona humana y el Estado totalitario*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, México.

Cuneo, Terence y René van Woudenberg, editores (2004), *The Cambridge Companion to Thomas Reid*. Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido.

Diamond, Peter (1998), *Common Sense and Improvement. Thomas Reid as Social Theorist*. Peter Lang, Francfort.
Herman, Arthur (2003), *The Scottish Enlightenment. The Scots' Invention of the Modern World*. Fourth State, Londres.
Hernández Prado, José (2019), "El otro gran libro de Antonio Caso", en Cuéllar Moreno, José Manuel y José Hernández Prado, editores, *Antonio Caso más allá de su siglo. Filosofía, cristianismo y revolución en México*. Pergamino Editora, México, pp. 139-164.
Hurtado, Guillermo (2016), *La Revolución creadora. Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución Mexicana.* Universidad Nacional Autónoma de México, México.
Kant, Manuel (1978), *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*. Traducción al español de Julián Besteiro. Editorial Porrúa, México.
Krauze, Enrique (2007), "Antonio Caso, el filósofo como héroe", en *Mexicanos eminentes*. Tusquets Editores, México, pp. 115-136.
Krauze de Kolteniuk, Rosa (1985), *La filosofía de Antonio Caso*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
McIntyre, Lee (2019), *The Scientific Attitude. Defending Science from Denial, Fraud and Pseudoscience*. The mit Press, Cambridge, Massachusetts y Londres.
Quintanilla, Susana (2008), *"Nosotros". La juventud del Ateneo de México*. Tusquets Editores, México.
Reid, Thomas (1997), *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense. A Critical Edition*. Editado por Derek R. Brookes, Edinburgh University Press, Edimburgo.
_____ (2002ª), *The Correspondence of Thomas Reid*. Editada por Paul Wood. The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.
_____ (2002b), *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Editados por Derek R. Brookes. The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.
_____ (2009), *Analysis of Aristotle's Logic, with Remarks (1806)*. Kessinger Publishing, Montana.
_____ (2010), *Essays on the Active Powers of Man*. Editados por Knud Haakonssen y James A. Harris. The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.
Shils, Edward (1997), "The Modern University and Liberal Democracy", en *The Virtue of Civility*, editado por Steven Crosby. Linerty Fund, Camel, Indiana, pp. 268-319.
Stewart, Dugald (2007), *Relación de la vida y escritos de Thomas Reid*. Traducción al español de José Hernández Prado. Los libros de Homero, México.
Torres Aguilar, Morelos (2011), "Antonio Caso, educador universitario", en *Revista Historia de la Educación Latinoamericana,* volumen 7, número 13, julio diciembre, pp. 285-314.
Wills, Garry (1978), *Inventing America. Jefferson's Declaration of Independence.* Doubleday & Company Inc., Nueva York.

Declaración de Morelia sobre bioética en las instituciones de educación superior II Foro Ética en las profesiones, Morelia, 27 y 28 de octubre de 2021

Docentes e investigadores en Instituciones de Educación Superior (IES) en México, en el área multidisciplinar de la bioética, entendida ésta en su sentido más amplio (integridad científica y académica; interés ético en seres humanos, animales no humanos, biodiversidad y medioambiente; Responsabilidad Social Universitaria) luego de varias reuniones de trabajo realizadas en la modalidad a distancia los días 6, 13 y 20 de octubre de 2021, hacemos del conocimiento de colegas, estudiantes, autoridades universitarias, municipales, estatales, federales y público en general esta primera Declaración de Morelia sobre Bioética en las IES.

Antecedentes

Los Estados Miembros de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) han proclamado cuatro Declaraciones que instan a los Estados Miembros (los Estados Unidos Mexicanos incluidos) a hacer todo lo posible para poner en práctica los principios enunciados en ellas, darles la mayor difusión posible y velar por la aplicación de dichos principios.[1] En todos estos instrumentos se enfatiza el papel de la educación para lograr los objetivos enunciados en las Declaraciones.

[1] Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos (1997), Declaración Internacional sobre los Datos Genéticos Humanos (2003), Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos (2005) y Declaración de Principios Éticos en relación con el Cambio Climático (2017); accesibles aquí.

Devenires. Año xxiii, Núm. 45 (enero-junio 2022): 235-239
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

En este mismo contexto, la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos (2005) insta a la creación y promoción, en el nivel que corresponda, de comités de ética independientes, multidisciplinarios y pluralistas que cumplan con las siguientes funciones: evaluar "los problemas éticos, jurídicos, científicos y sociales pertinentes suscitados por los proyectos de investigación relativos a los seres humanos", entendidos estos como parte integral de un medio ambiente que, junto con las otras formas vivas y "en particular los animales", deben ser protegidos; fomentar el debate, la participación, la educación y la sensibilización del público sobre la bioética, así como la formación académica en este campo. Igualmente, la Declaración apremia a los Estados Miembros a "fomentar la difusión de información científica a nivel internacional y estimular la libre circulación y el aprovechamiento compartido de los conocimientos científicos y tecnológicos" (Arts. 19, 22-24). Así pues, es patente la importancia de las IES para el cumplimiento de estos acuerdos internacionales así como para alcanzar los fines de las Instituciones de Educación Superior señalados en la Ley General de Educación (2021).[2]

Para lograr la institucionalización de la Bioética en México, la Comisión Nacional de Bioética (CONBIOÉTICA), instancia encargada de promover la creación de una cultura bioética, ha subrayado en diversas ocasiones la relevancia de las IES dado su papel educativo, formativo y transformador. A la CONBIOÉTICA le corresponde "establecer mecanismos de coordinación con instituciones de educación superior, grupos académicos y de la sociedad civil vinculados con cuestiones bioéticas". Esto se ha plasmado también en el Acuerdo del Consejo General de Salud de 2014, ratificado en 2018, en el sentido de que las entidades federativas deberán contar con Comisiones Estatales de Bioética y éstas deberán impulsar vínculos de colaboración con instituciones académicas, como con los Convenios de CONBIOÉTICA con la Asociación Nacio-

[2] Especialmente el criterio para orientar la educación superior señalado en el Art. 8, "XVIII: La responsabilidad ética en la generación, transferencia y difusión del conocimiento, las prácticas académicas, la investigación y la cultura". Asimismo, el criterio para elaboración de políticas indicado en el Art. 10, "VII: La promoción y consolidación de redes universitarias para la cooperación y el desarrollo de las funciones de las instituciones de educación superior".

nal de Universidades e Instituciones de Educación Superior (ANUIES) y con la Comisión Nacional de Tribunales Superiores de Justicia de los Estados Unidos Mexicanos (CONATRIB).[3]

No obstante, los marcos regulatorios y la política pública en torno a la cultura bioética en México no enfocan explícitamente el papel de las IES, si bien no lo excluyen. Éstas han asumido atinada pero muy limitadamente su función educativa, formadora e informadora, por ejemplo, al incluir temas de bioética en sus planes y programas educativos, abrir algunos posgrados en el área y ofrecer capacitación al personal de salud para integrarse a Comités Hospitalarios de Bioética o Comités de Ética en Investigación con seres humanos. Salvo algunas excepciones, las IES poco han fomentado la instalación de sus propios cuerpos colegiados, consultivos, difusores de la cultura bioética, revisores y dictaminadores de protocolos de investigación en general (no exclusivamente investigación enfocada a salud humana). Esto a pesar de que los dictámenes aprobatorios emitidos por comités institucionales acreditados y auditables son requisito para la consideración de manuscritos propuestos para su publicación así como para el acceso a determinados insumos y materiales necesarios para las investigaciones.[4] Por otra parte, los procedimientos de evaluación y acreditación de Programas Educativos todavía no consideran de manera explícita, sistemática y progresiva los esfuerzos institucionales por cultivar la integridad científica, profesional y las prácticas éticas en la vida universitaria.

[3] DOF 16/02/2017, reforma al Art. 2 del Decreto de creación de la CONBIOÉTICA. Consejo Nacional de Salud, "Consolidación de la bioética a nivel estatal y su incorporación en el ámbito de la impartición de justicia", 05/XIX/CONASA/2018, 16/03/2018. *Gaceta CONBIOÉTICA*, 2017, 26 contraportada.

[4] Alrededor de veinte IES en México ofrecen algún posgrado en bioética (Conbioética "Oferta Académica en Bioética", Oferta Académica en Bioética, consultada el 25 de octubre de 2021); de acuerdo con la CONBIOÉTICA, según comunicación personal, catorce comisiones estatales de bioética han suscrito convenios para la integración de comités de ética o bioética en la IES de su entidad federativa, a saber, con las universidades autónomas de Aguascalientes, Campeche, Ciudad de México, Estado de México, Guanajuato, Jalisco, Nuevo León, Querétaro, Tabasco, Tlaxcala, San Luis Potosí, Veracruz y Zacatecas. Estos datos hablan elocuentemente de lo mucho que nos falta por hacer en materia de educación en bioética en nuestro país y de la necesidad de contar con Comités de Bio/Ética en cada una de las IES.

Ante ello, docentes e investigadores en IES mexicanas declaramos que:

1 Existe un impulso global hacia la institucionalización de la Bioética, entendida ésta en el sentido más amplio. Manifestamos nuestra intención de integrar una red académica que sea proactiva en el reconocimiento público de la relevancia de esta área multidisciplinaria y sus procedimientos centrados en la deliberación, autonomía, laicidad, pluralismo, racionalidad y rendición de cuentas. Las Instituciones de Educación Superior (IES) son los espacios idóneos para impulsar este reconocimiento público.
2 La Red Nacional de Bioética (nombre tentativo) que nos proponemos impulsar habrá de decidir colegiadamente la integración de áreas de atención específica, por ejemplo: bioseguridad, integridad académica y científica, zooética, ética ambiental, ética en la administración, ética clínica, ética en la investigación.
3 La Red abordará la discusión en torno a la figura organizativa que en bioética suele operar, ya sea llamada Comité, Junta, Consejo o Mesa, acercando información sobre su efectividad para lograr los objetivos propuestos así como los retos que implica su tendencia al estancamiento en la burocratización.
4 La Red alentará la formación universitaria y extracurricular que capacite para el análisis riguroso y fundamentado, el cual es necesario para incorporar las consideraciones éticas en el trabajo de investigación, docencia y difusión que realizan las IES, no menos que en la propia administración y atención a diversos usuarios.
5 La Red estará abierta a la participación de docentes o investigadores externos/as a las IES mexicanas.
6 La Red decidirá colegiadamente ante qué autoridades e instancias independientes presentar las propuestas y solicitudes que, como resultado de su análisis, impacten en la institucionalización de la Bioética. Estas propuestas y solicitudes partirán del reconocimiento de los marcos regulatorios, competencias y autonomía, de ser el caso, de las instancias a las que se dirigen.

7 La Red impulsará el reconocimiento profesional de bioeticistas con sólida formación en su ramo. Esto debe reflejarse en sus condiciones de contratación y el justo pago por sus servicios, pues ésta es la mejor forma de incidir en los urgentes procesos de cambio cultural, contrarrestando la tendencia a limitarse a la validación documental empleando para ello personal ya sobrecargado de responsabilidades o personal poco capacitado que procede por intuición, repetición o siguiendo órdenes.

Formulario para recibir información de seguimiento
a esta Declaración:
https://forms.gle/SGZVsJWr4yjwQNCN7
Correspondencia: ana.cristina.ramirez@umich.mx

Grupo redactor de la Declaración de Morelia
(orden alfabético por apellido, omitimos firmas autógrafas)

Diana Aguilera Rivera, Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad Mérida, UNAM; Adriana Cossío Bayúgar, Independiente; Adriana Elizabeth Mancilla Margalli, Universidad de Colima; Adriana Mejía Estrada, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo; Rosa Velia Mirafuentes Espinosa, Secretaría de Salud de Tamaulipas; Luis Moreno Diego, Universidad de Colima; Gwendolyne Peraza Mercado, CEI Universidad Autónoma de Ciudad Juárez; Ana Cristina Ramírez Barreto, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo; Hilda Romero Zepeda, Universidad Autónoma de Querétaro, CREEI, UNESCO Bioethics Chair ahora International Bioethics Chair Haifa-México; Francisco J. Serrano Franco, Universidad Autónoma de Zacatecas.

Traducción

De la introducción al curso "Teoría del conocimiento y puntos capitales de la metafísica" (1898/99)

Edmund Husserl[1]

Presentación del traductor

El texto que se publica a continuación aparece como anexo en el tomo tercero de la serie "Materialien" de las obras completas de Edmund Husserl, Husserliana, en las páginas 224 a 255. Se trata de las primeras lecciones que Husserl sostuvo de un curso titulado "Teoría del conocimiento y puntos capitales de la metafísica" en el semestre de invierno 1898/99 en la Universidad de Halle. Husserl fue "privatdozent" en esta universidad entre 1887 y 1901. Según su propio testimonio, se trató de un tiempo en el que vivió estados depresivos "hasta el derrumbamiento completo de la autoestima".[2] Estos estados eran en gran parte causados por su "fracaso filosófico, del cual sólo muy tarde me di cuenta de que era el fracaso de la filosofía contemporánea".[3] La salida de este fracaso fueron sus *Investigaciones lógicas*, publicadas entre 1900 y 1901, con las que se cierra brillantemente el periodo de Halle.

Las lecciones del curso "Teoría del conocimiento y puntos capitales de la metafísica" son, pues, contemporáneas de la autosuperación que logró Husserl al final de su actividad en Halle. Nada en ellas parecía anticipar,

[1] Traducción de Jethro Bravo González.
[2] Karl Schuhmann (1977). *Husserl-Chronik. Denks- und Lebensweg Edmund Husserls*. Dordrecht: Springer, p. 22.
[3] *Id.*

Devenires. Año xxiii, Núm. 45 (enero-junio 2022): 243-282
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

sin embargo, la futura renovación del método fenomenológico empleado en estos años. Este método fue durante todo este tiempo el de la psicología descriptiva de su maestro Franz Brentano. Sin embargo, a la luz del posterior desarrollo del pensamiento de Husserl es posible reconocer los motivos que exigirían tal renovación. Estos motivos son, como lo anuncia el título del curso, los de la teoría del conocimiento y la metafísica.

La reducción fenomenológica o trascendental con la que Husserl renovaría radicalmente el método de su fenomenología se presentó por vez primera en sus *Ideas* I de 1913 pero sin ninguna aclaración de su origen epistemológico o metafísico. La reducción se presentaba "simplemente" como el método de la nueva fenomenología, aunque, es verdad, debía ser caracterizada en el contexto de los intereses epistemológicos como "trascendental", y la nueva fenomenología tenía la meta de ser la ciencia fundamental de la filosofía. Sin embargo, ambas cosas sólo eran aludidas en ese primer tomo, mientras que el tomo reservado a su tratamiento nunca fue redactado por Husserl. Sólo indagando y estableciendo difíciles conexiones con otros textos se podía llegar a colegir el origen de esa transformación metódica. En *La filosofía, ciencia rigurosa* (*FCR*) de 1911 ya la podemos encontrar en una argumentación apretada que revela la necesidad de emancipar a la fenomenología de la psicología. En la entrada "Fenomenología", escrita para la *Encyclopædia Britannica* y publicada entre 1929 y 1955, se establece la diferencia entre la psicología fenomenológica y la fenomenología trascendental. Por último, en *Meditaciones cartesianas* de 1931, aparece la fenomenología relacionada con el planteamiento cartesiano de una filosofía universal y con un carácter trascendental, no-psicológico, al que no puede renunciar.

En estos tres casos la naciente fenomenología tuvo su matriz en la teoría del conocimiento. Por un lado, la reducción surge de la exigencia de evitar un círculo lógico en el planteamiento del problema de la relación entre conciencia y mundo o, lo que es lo mismo aquí, entre sujeto y objeto. Por otro lado, la reducción proviene de la búsqueda de una evidencia que tenga el carácter de primera, es decir, que anteceda a todo otro tipo de evidencia y cumpla una función de fundamentación que permita el establecimiento de una ciencia universal plenamente justificada.

La relación de la fenomenología con la metafísica se mantenía, empero, en la oscuridad. La metafísica era puesta al margen en las obras de Husserl y, cuando aparecía, como en *FCR*, en que se hace una defensa de la filosofía científica al servicio de la vida según "normas racionales puras" en sentido ético-religioso, no quedaba claro qué tenía que ver todo ello con la fenomenología.

Sin embargo, el origen epistemológico de la fenomenología no se puede pensar sin los motivos metafísicos que animan a la renovación epistemológica de la filosofía desde la modernidad. Como Husserl mismo deja claro en estas lecciones, la metafísica no es un espantajo que se deba desechar a favor de una actitud acrítica científico-empírica. Al contrario, la necesidad de la metafísica está bien plantada en los presupuestos de las ciencias empíricas. No puede haber conocimiento satisfactorio de la realidad sin resolver las cuestiones relativas a estos presupuestos. Las ciencias empíricas sólo producen conocimiento orientativo sobre esa realidad, pero no conocen de dónde proviene la posibilidad misma de lo real.

De las cuestiones metafísicas, nos dice Husserl en estas lecciones, se puede esperar que se resuelvan primero las más cercanas a la teoría del conocimiento. Estas cuestiones conciernen a la relación del objeto conocido con el sujeto que conoce, y su respuesta condiciona la concepción entera del mundo. Sin embargo, también hay cuestiones menos cercanas a la teoría del conocimiento, como la de qué sea la sustancia o la de la posibilidad del movimiento. En todo caso, podemos agregar al planteamiento husserliano sin deformarlo, se puede ver que estas mismas cuestiones no se pueden resolver sin una descripción de las vivencias cognoscitivas en que tanto la sustancia como el movimiento son dados o intuidos. Y es que, de hecho, la fenomenología comenzó en Husserl como una descripción de lo subjetivo puesta al servicio de la aclaración de conceptos fundamentales de las ciencias.

Por otro lado, las preguntas epistemológicas sobrepasan los límites de la metafísica, pues se refieren a presupuestos de todas las ciencias, no sólo de las ciencias empíricas. Así, por ejemplo, al presupuesto de que la verdad es posible. Pero este presupuesto, además de condicionar en su generalidad todo conocimiento empírico, si se especifica como verdad

empírica, coincide con la posibilidad misma de lo real, con lo que volvemos a la metafísica.

En suma, la metafísica y la teoría del conocimiento están entrelazadas esencialmente porque la metafísica motiva el planteamiento de las cuestiones epistemológicas y la teoría del conocimiento tiene la tarea de aclarar los conceptos fundamentales de la metafísica. No hay metafísica sin teoría del conocimiento y viceversa, pero el sentido de la dependencia no es el mismo.

En estas lecciones ya se notan algunos rasgos distintivos de la personalidad filosófica de Husserl. Por un lado, la clara conciencia de que la filosofía es algo antinatural, con la que se inicia el curso. Por otro lado, la aguda conciencia de la importancia de los planteamientos correctos y la firme crítica de las formulaciones tradicionales. "Las formulaciones oscuras de problemas se arrastran de siglo a siglo", nos dice Husserl, "determinan la oposición de las direcciones filosóficas principales e impiden aún hoy el progreso del pensamiento filosófico". Esas formulaciones proceden de los excesos de un pensamiento popular, afincado en la conciencia natural. El filósofo principiante está dispuesto a sacrificar todo a la popularidad, menos el rigor científico. Se nota, además, que para Husserl ya era clara la fundamentación de la conciencia científica natural en la conciencia precientífica natural. Hay, también, una clara conciencia de que la historia no sirve para enseñar filosofía, sino que ésta tiene que ser ganada por esfuerzo teórico propio en las fuentes de la intuición. Ahí donde esta intuición falta, donde hay una "mala conciencia teórica", se presenta un sentimiento de falta de claridad, que no se debe reprimir violentamente, "sino que tiene que ser el móvil constante en nuestras investigaciones dirigidas a la luz y la verdad". Esto significa, a su vez, que para Husserl todos los conceptos provienen de la experiencia, es decir, que no pueden ser innatos o caídos del cielo.

Es, pues, una profundización de la actitud antinatural, crítica, inaugurada ya por la metafísica, la que conduce mediante la correcta formulación del problema epistemológico a la renovación metodológica que representa la fenomenología trascendental. La fenomenología no puede ser psicología descriptiva, es decir, no puede ser inconsecuente con el

espíritu de los problemas que la animan. Interpretarla como psicología significa devolver el planteamiento filosófico en su conjunto al nivel de la conciencia ingenua o natural.

Agradezco a Antonio Zirión la excelente corrección de mi borrador de traducción. El texto logró un nivel superior de fidelidad tanto al lenguaje original como al español. Sobre todo en este último respecto el texto mejoró sensiblemente, pues resultó más acorde con el espíritu de nuestra lengua. La traducción es resultado de una estancia posdoctoral financiada por el CONACyT en el Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro" de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo entre septiembre de 2020 y agosto de 2021, bajo la supervisión del Dr. Eduardo González Di Pierro.

El texto es traducción de

Husserl, Edmund (2001). „Aus der Einleitung der Vorlesung ‚Erkenntnistheorie und Hauptpunkte der Metaphysik' (1898/99)". En Edmund Husserl, *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*. (224 – 255). E. Schuhmann (Ed.). Husserliana - Materialien 3. Dordrecht: Springer. Reproducido con permiso de SNCSC.

Entre paréntesis angulares < > aparecen complementos del editor de Husserliana. Las notas con referencias a obras parecen provenir del editor, con la excepción de las notas en que aparecen complementos entre paréntesis angulares. Las notas introducidas por texto en cursiva son referencias del editor a modificaciones emprendidas por Husserl. Los subrayados de Husserl, que en Husserliana aparecen en composición espaciada, aparecen en versalitas. Los números de página entre diagonales / / corresponden a la edición de Husserliana. Con "N. del T." se indican las notas del traductor.

/224/
DE LA INTRODUCCIÓN AL CURSO "TEORÍA DEL CONOCIMIENTO Y PUNTOS CAPITALES DE LA METAFÍSICA" (1898/99)

/225/ Tengo que comenzar quejándome de la espinosa tarea que me he propuesto en estas lecciones. Si se anuncia un curso sobre aritmética o geometría, sobre mecánica o electricidad, sobre mineralogía o geología y similares, entonces el oyente deseoso de aprender sabe por anticipado qué tipo de enseñanza y de saber ha de esperar en el curso. Se aproxima a él con una representación determinada, por lo menos en sus aspectos capitales, del dominio a tratar. Las clases respectivas de objetos *reales*[4] o conceptuales le son, sea por la vida práctica, sea por la escuela, bien conocidas, y lo que él desea son explicaciones teóricas más precisas conforme al estado actual de la ciencia. Algo distinta se presenta la cosa, lamentablemente, en el dominio de las disciplinas filosóficas, ante todo en los dominios capitales, los cuales deben componer el objeto de estas lecciones. Acerca de lo que sea la teoría del conocimiento y de lo que sea la metafísica no tendrán algunos de ustedes ninguna representación y los otros probablemente tendrán una muy oscura. Cómo podría yo esperar otra cosa, si también falta a los filósofos de profesión, e incluso a pensadores importantes, claridad sobre los problemas correspondientes y sobre la delimitación correcta de las disciplinas mencionadas. Separé en el título del curso teoría del conocimiento y metafísica, o sea, las caractericé como dos disciplinas, como si se presentaran dos grupos separados de problemas, los cuales, aun estando en estrecha relación, se deben tratar, sin embargo, como separados teóricamente. Pero incluso en esto falta unidad. Muchos investigadores quieren admitir aquí sólo UNA disciplina; los unos, porque quieren admitir a la teoría del conocimiento sólo como un capítulo de la metafísica, los otros, porque identifican sin más ambas disciplinas. Lo último concierne a todos los filósofos que

[4] N. del T.: adopto la traducción del término alemán "real" por "*real*", establecida por Antonio Zirión, con la cual se distingue lo *real*, en el sentido de lo sujeto a causalidad en la naturaleza, de lo real, en el sentido de lo verdadera o efectivamente existente –opuesto a lo posible, a lo fantaseado o a lo no-existente–, que traduce "wirklich". Cfr., "Glosario" de *Ideas* I (2013).

rechazan por irresoluble, por rebasar en esencia la capacidad humana de conocimiento, el tronco principal propiamente dicho de los problemas metafísicos, en el cual se ha consumido la filosofía durante siglos, y que sólo quieren admitir una disciplina crítica del conocimiento, a cuya tarea pertenecería exponer la irresolubilidad por principio de esos problemas, o sea, la imposibilidad de una metafísica en el sentido tradicional. Por otra parte hay, empero, una serie de pensadores que comprenden la teoría del conocimiento /226/ y la metafísica como disciplinas esencialmente diferentes e igualmente legítimas.

Sin embargo, no sólo en relación con la delimitación mutua de las disciplinas mencionadas entran en conflicto las perspectivas profesionales, sino que también no menos respecto de su vínculo con el resto de las disciplinas científicas. Se discute acerca de si junto a y sobre de las ciencias especiales de la realidad física y psíquica podría una metafísica tener todavía una legitimidad independiente. Se discute, a su vez, cómo se debería comprender el vínculo de la teoría del conocimiento con la lógica y la psicología. Los unos identifican lógica y teoría del conocimiento, los otros las separan. Los unos comprenden la teoría del conocimiento como un fragmento de la psicología desarrollado con independencia, los otros protestan contra ello y, más bien, afirman que eso significaría corromper la teoría del conocimiento desde la raíz, aunque sólo se concediera a la psicología una mínima influencia sobre ella.

Ahora, si hay conflicto entre los profesionistas en todas las relaciones mencionadas, entonces así está dicho precisamente que ellos tampoco disponen de un concepto fijo, unitario y claramente abarcador de la totalidad de los problemas tratados bajo el título de teoría del conocimiento o de metafísica; y entonces no resta más que comenzar con definiciones provisionalmente indicativas y suficientes como puntos de partida, dejando todo lo restante al tratamiento de los problemas propios al asunto.

En el último respecto tendrá, sin embargo, que luchar la exposición con nuevas dificultades. La desunión en la delimitación de las disciplinas y en la fijación de su posición relativa a las otras ciencias filosóficas ya indica que los grupos de problemas correspondientes se encuentran aún

en un estado verdaderamente imperfecto de elaboración científica. En este respecto, tengo que confesar que, de hecho, en una consideración más detallada, se demuestra que una parte no poco considerable de estos problemas está planteada de modo confuso y equívoco, cuando no incluso de modo básicamente falso, con lo que la tarea de la ciencia está aquí casi tan dirigida a hacer a un lado los problemas y teorías aparentes que obstaculizan el progreso del conocimiento, como a destacar y a resolver teóricamente los problemas auténticos. Las formulaciones oscuras de problemas se arrastran de siglo a siglo, determinan la oposición de las direcciones filosóficas principales e impiden /227/ aún hoy el progreso del pensamiento filosófico. Más tarde las conoceremos mejor. Aquí menciono como ejemplo las preguntas acerca de las distintas "fuentes del conocimiento", acerca del "origen" del conocimiento y similares. Según la posición del partido rezan las soluciones: todo conocimiento surge de los sentidos, de la percepción interna y externa o de la experiencia. Y a su vez: todo conocimiento procede del entendimiento o de la razón, etcétera. Semejantes modos de hablar sufren de una sobreabundancia de claridad popular, la cual ante todo no deja brotar en absoluto ninguna sospecha de que detrás de ellos reine todo tipo de confusión o de que necesiten prueba en detalle. Ellos operan precisamente con conceptos que provienen del modo de hablar cotidiano y que en él también están suficientemente delimitados para satisfacer las exigencias prácticas del habla. Pero una cosa es la claridad que exige la necesidad práctica del trato cotidiano y otra cosa la claridad filosófica, la cual es exigida por los últimos principios. Por esta situación tendré que carecer de cierta gran ventaja para mi exposición. Ante todo no se debe pensar en una forma dogmática de la exposición, como, por ejemplo, ocurre en las disciplinas matemáticas y en general exactas, en donde precisamente sólo se trata de compartir e inculcar en forma sistemáticamente ordenada un tesoro asegurado del conocimiento. En tal situación no está para nada la filosofía, y eso ya lo ha enfatizado Kant. Se puede, dice él, seguramente aprender matemática, pero no filosofía. "Sólo se puede aprender a filosofar, es decir, a ejercitar el talento de la razón en el seguimiento de sus principios generales sobre ciertos ensayos existentes, sin embargo siempre manteniendo el derecho de la razón

a investigar aquellos ensayos mismos en sus fuentes y a confirmarlos o a desecharlos".[5] Espero de mis oyentes que en realidad hagan constante uso de este derecho de la razón. Ustedes no están ahí para acoger receptivamente una materia dogmáticamente preparada, sino para enfrentar con libre crítica los problemas más profundos del conocimiento humano y para ganarse las soluciones mediante pensamiento propio.

La exposición que examina críticamente, la cual es según ello la requerida aquí, no podrá servir<se> entonces, en la situación descrita, o lo hará sólo en escasa medida, de la agradable asistencia /228/ de las elaboraciones tradicionales de la materia que han surgido históricamente en las escuelas. Si son en sí oscuros los problemas transmitidos históricamente y también los lemas y los principios de las corrientes filosóficas principales a pesar de su frecuente apariencia popular, entonces tampoco podremos dejarnos guiar por ellos. Estoy inclinado a sacrificar todo a la popularidad, menos el rigor científico. Por eso no voy a conceder a lo histórico ningún gran espacio en estas lecciones. Queremos evitar conocer los problemas sólo con los lentes de la historia. La historia es un libro aleccionador para el conocedor que la sabe leer. Quien no tiene ninguna filosofía, tampoco puede aprender nada de ella. Pero nosotros queremos tener una filosofía; la queremos adquirir mediante el análisis y la crítica más cuidadosos. Según el principio de que sólo la claridad y distinción plenas de los conceptos posibilitan un conocimiento seguro, vamos a declarar la guerra desde el comienzo a toda confusión y equivocidad. Queremos cavar hasta los fundamentos últimos y absolutamente seguros del conocimiento para <construir> sobre ellos una teoría auténtica y confiable del saber y ganar también con ello una herramienta segura de la investigación metafísica. E iremos en ello tan lejos como lo permita el estado actual de la ciencia y nuestro limitado tiempo. No queremos reprimir violentamente el molesto sentimiento de falta de claridad, por

[5] N. del T.: a diferencia de la edición citada por Husserl (Kehrbach, 1878) y de los textos establecidos como primera y segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Husserl agrega el segundo "ensayos", haciendo así explícito el sustantivo de "aquellos mismos". Con esto difiere la traducción dada aquí de la de Morente-Núñez y de la de Ribas, quienes toman el "aquellos mismos" como refiriéndose a los principios. Las traducciones que aparecen más adelante de pasajes de Kant también son mías.

así decir la mala conciencia teórica, sino que tiene que ser el móvil constante en nuestras investigaciones dirigidas a la luz y la verdad. Donde todavía lo sentimos, ahí no está precisamente aún todo en orden, el análisis no ha avanzado todavía lo suficiente.

[6]Las preguntas con las que nos vamos a ocupar son las más fundamentales en el dominio entero de la filosofía. De su solución depende el destino entero de la filosofía; de la posición que se tome en relación con ellas, el punto de vista filosófico entero. En este respecto hay entre todos los pensadores modernos unidad. Como sea que se realice la delimitación de la teoría del conocimiento, como sea que <se> piense acerca de los problemas epistemológicos particulares, por lo que respecta a su formulación y solución, se está de acuerdo en que son, en el estado actual de la ciencia, las auténticas preguntas centrales de la filosofía, que de su solución depende esencialmente el edifico teórico entero de las disciplinas /229/ filosóficas conjuntas y con ello la visión del mundo entera, el punto de vista filosófico respectivo. Por eso la teoría del conocimiento en la filosofía más nueva, por lo menos hasta hace poco, era con mucho la disciplina preferida. Al presentarse la gran pausa de desconcierto tras el colapso de la filosofía idealista a la mitad de siglo; al precipitarse la estirpe filosófica de los titanes del romanticismo al oscuro tártaro de la división y falta de claridad –estirpe que se había imaginado poder asaltar el olimpo de la filosofía con artes dialécticas–; y al seguir a la anterior exaltación los lamentos del desencanto, incluso la desmoralización, resonó entonces cada vez más fuerte el llamado: de vuelta a Kant; a Kant, al gran teórico del conocimiento, el cual había puesto límites a las pretensiones de una metafísica acrítica y había caracterizado a la crítica del conocimiento como el verdadero fundamento de toda filosofía. La meditación crítica sobre la posibilidad, la extensión y los límites del conocimiento, eso es, se decía, la gran tarea de la época. Sólo una teoría del conocimiento científicamente exacta nos puede guardar de los excesos del apasionado romanticismo conceptual, los cuales entorpecen siempre de nuevo el tranquilo progreso de la filosofía. Sólo cuando los problemas epistemológicos estén definitivamente resueltos, puede uno atreverse a

[6] N. del T.: aquí parece iniciar una nueva lección.

construir, sobre el terreno ahora firmemente delimitado y atrincherado, un nuevo edificio de conocimiento filosófico.

Ahora bien, en esta concepción no se ha cambiado nada esencial hasta el día de hoy. Es verdad que pareció mostrarse a fines de los años ochenta un cierto cansancio extremo y un cierto hastío en las investigaciones epistemológicas; la producción filosófica volvió a atreverse, con mayor osadía, con los problemas filosóficos más altos, ante todo con los de la metafísica y la ética. Pero los resultados no fueron muy prometedores; y en los últimos años apareció de nuevo la producción epistemológica en el primer plano. No se había llegado aún, precisamente, a la aclaración y solución definitivas de los problemas, y el acuerdo preliminar, que se había establecido entre la mayoría de los filósofos en una serie de preguntas capitales, ya no era satisfactorio. Tenía que probar en todo caso su firmeza contra los agudos ataques de la escuela de Mach y Avenarius, que ganaba cada vez <más> influencia en la generación joven. Y no meramente en la filosofía, sino también en la ciencia de la naturaleza, /230/ aparecen las preguntas epistemológicas en el primer plano, pues Mach mismo es reconocido como un científico natural muy importante. En todo caso, los problemas epistemológicos pertenecen a la conciencia más viva de la generación actual de filósofos.

Pero basta de preámbulos. Pasemos a nuestro objeto. Mis lecciones se proponen la tarea de exponer la teoría del conocimiento como la ciencia filosófica previa a todas las otras disciplinas científicas y que les proporciona su fundamento, y en relación con ella se propone aclarar una serie de puntos capitales de la metafísica que le son próximos. Puedo decir abiertamente: "los" puntos capitales de la metafísica; es decir, de la metafísica hasta donde ella está desarrollada en el presente como ciencia. Si se examinan los problemas, entonces, patentemente, sólo vendrá al círculo de nuestras consideraciones una parte menor de los mismos. Pero también en ninguna disciplina hay entre querer y consumar una brecha tan grande como en la metafísica. Las preguntas metafísicas, que se pueden resolver de manera verdaderamente científica en nuestro tiempo, son justamente las más cercanas a la teoría del conocimiento y las que se han de promover directamente por ella. Nos hemos vuelto humildes; nos sentimos hoy apenas

como principiantes, a pesar de una historia milenaria, a pesar de la serie orgullosa de los sistemas metafísicos desde Platón y Aristóteles hasta Hegel.

Porque fueron necesidades metafísicas las que condujeron a la constitución de las preguntas epistemológicas, y porque su elaboración acontece también ahora en la relación más íntima con las necesidades metafísicas, hacemos bien en comenzar con la discusión de la metafísica y sus tareas.

Entre las ciencias ninguna ha seguramente experimentado un destino tan cambiante como la metafísica.[7] Para Aristóteles valía como la más eminente entre las ciencias, como la que domina todas las restantes y, en tanto que enseña a captar y a comprender lo divino, hace a sus discípulos mismos partícipes de lo divino. Y en esta grande valoración se mantuvo en el correr de los milenios. Pero ni su venerada edad ni la eminencia de sus problemas ni la genialidad de los pensadores dedicados a ella la han protegido de un menosprecio total, el cual tuvo que experimentar, especialmente en nuestro siglo, repetidamente. Ya Kant se quejaba de eso. "Hubo un tiempo", dice, "en el cual ella fue llamada la reina de todas las ciencias, y si se toma el querer /231/ por el hecho, entonces ella merecería en verdad, a causa de la importancia suprema de su objeto, ese nombre honorífico. Ahora el tono de moda de la época es demostrarle todo el desprecio, y la matrona, expulsada y abandonada, se lamenta como Hécuba: *modo maxima rerum, tot generis natisque potens —nunc trahor exul, inops*".[8] Y similarmente se queja Beneke en su *Metafísica* del año 1840 –y lo que él dice vale todavía literalmente para nuestro tiempo–: "Muchos imputan a la metafísica", leemos en la p. 2, "ser un mero tejido de sutilezas vacías, que no conduciría a ningún resultado y cuyo estudio, debido a su abstracción y dificultad, podría ser útil a lo sumo como gim-

[7] N. del T.: Husserl parafrasea aquí la expresión con la que inicia el libro de Beneke, que citará poco más adelante, y emplea un fragmento del mismo texto sin citarlo. La expresión es "Apenas ninguna otra ciencia ha experimentado un destino tan cambiante y, por lo menos a primera vista, tan enigmático como la METAFÍSICA." El fragmento es el que comienza en "como la que" y termina en "partícipes de lo divino" en el texto de Husserl. A este fragmento preceden y siguen, correspondientemente, dos breves paráfrasis de los siguientes fragmentos de Beneke: "Mientras que la misma es apreciada por unos como la más eminente entre todas las ciencias" y "Por eso también LA VALORACIÓN TAN DISTINTA de esta ciencia" (Beneke, 1840, p. 2).

[8] Kant, *Crítica de la razón pura*, A VIII f.

nasia espiritual; pero quizá ni siquiera esto. Por eso incluso se ha contribuido, y no raramente de manera abierta, a que se renuncie, y para todo futuro, a todos los esfuerzos en torno a ella: la investigación metafísica, o más bien la poesía metafísica, se debería ver como un yerro del espíritu humano que aún no ha ascendido a la mayoría de edad, estaría completamente anticuada merced a la visión más iluminada de nuestra época. Pero por mucho que se intente esto, y por mucho que estos intentos parezcan tener éxito al comienzo: al final se regresa siempre, en efecto, a los problemas metafísicos; y con tanta mayor aplicación, como si se quisiera recuperar tan rápido como sea posible lo perdido en la época de cansancio. La necesidad de llegar a explicaciones más profundas sobre nosotros mismos, el mundo y lo suprasensible, se forma en todos los que son capaces de una reflexión seria y profunda, con tan grande fuerza y con una atracción tan irresistible, que no puede ser reprimida por repetido que sea el fracaso. Y si se le niega recta satisfacción, la satisfacción en el conocimiento claro y meditado, entonces sabe arrancarse una incorrecta en formas cuestionables. Se generan supersticiones y extravagancias de todo tipo, no rara vez acompañados de ciega intolerancia fanática. Sean entonces alcanzables o no los puntos más altos que tiene la investigación metafísica ante la vista: el hombre formado para la nobleza espiritual y la reflexión más amplia no puede evitar alzarse siempre de nuevo a ellos".[9]

/232/ Qué acertadamente iluminan estas palabras los movimientos espirituales de nuestra época. Las necesidades metafísicas permanecen insatisfechas, la metafísica misma vale, tras el paso de Comte, como una ruina de épocas científicas dejadas atrás, que puede ponerse en el mismo nivel que la alquimia y la astrología; pero por eso florecen el espiritismo y el ocultismo, supersticiones de todo tipo osan difundirse –tal como Beneke lo previó proféticamente–.[10]

Además, no poco ha contribuido el influjo tan crecido en nuestro tiempo de Kant a reprimir la metafísica, pues parece que expuso definitivamente la

[9] Friedrich Eduard Beneke, *System der Metaphysik und Religionsphilosophie aus den natürlichen Grundverhältnissen des menschlichen Geistes abgeleitet*, Berlin, 1840, p. 2 y ss.

[10] Cfr., también Kant, <*Crítica de la razón pura*, A X>, Prólogo, <Edición Kehrbach, p.> 4, sobre la indiferencia.

imposibilidad de toda metafísica como ciencia. Y a ella también se refieren inmediatamente las palabras iniciales del prólogo de la *Crítica de la razón pura*: "La razón humana tiene un destino peculiar en un género de sus conocimientos: que es agobiada por preguntas que no puede rechazar, porque le son dadas por la naturaleza de la razón misma; pero que tampoco puede contestar, porque sobrepasan toda capacidad de la razón humana".[11]

Se acostumbra a pasar por alto en círculos más amplios que Kant luchaba bajo el título de "metafísica" contra una metafísica racional que hila analíticamente a partir de conceptos puros, como la de la escuela de Wolff, mientras que hay que considerar a su misma crítica de la razón como metafísica en el sentido de un concepto natural y correctamente comprendido. En suma, se da uno cuenta en una observación más detenida de que la lucha contra la metafísica y la mayoría de las expresiones de desprecio que ocasionalmente caen sobre ella se fundamentan en que bajo ese título se ha pensado una especie de espantajo. Esto vale sobre todo de los ataques de las ciencias naturales. El predominio de las ciencias naturales en nuestra época y el influjo autoritativo que han ganado en el juicio de los educados contribuyó en todo caso más que cualquier otra cosa al menosprecio de la metafísica. La ciencia natural se ha vengado copiosamente de la injusticia que tuvo que padecer por parte de la filosofía natural pseudocientífica del romanticismo. Esto se le puede permitir; nadie defenderá los desvaríos idealistas del romanticismo. Pero tiene que ser enfatizado que la filosofía, y en especial la /233/ metafísica, de ninguna manera está suficientemente representada por un Hegel o un Schelling. Una gran parte de los filósofos actuales no admite en absoluto a estos pensadores, tan admirados en su época, como pensadores científicos. Pero los investigadores de la naturaleza, cuando hablan de metafísica, tienen siempre ante la vista un tipo de filosofar como el que cometió excesos en la escuela hegeliana; y ya que, además, no conocen y aprecian algunos lados buenos e importantes de esta antigua filosofía, sino que sólo tienen a la vista sus errores, no es demasía decir que se inventan un espantajo y lo combaten bajo el título de "metafísica". La metafísica es una necesidad tan grande para la ciencia que

[11] Kant, *Crítica de la razón pura*, A VIII.

ni siquiera los investigadores de la naturaleza se pueden desentender de ella. Tan pronto como comienzan a reflexionar sobre los principios de su ciencia caen también en la metafísica, sólo que no quieren llamar al niño con el nombre prohibido.

Que una ciencia del tipo de la metafísica es posible y legítima, que cae en el dominio de la capacidad humana de conocimiento, se mostrará inmediatamente si ponderamos el concepto de la metafísica y los problemas que le pertenecen.

El nombre de metafísica remite a una disciplina que está más allá de la física. En cierto modo también se comprobará esto. Sin embargo, el nombre llegó a esta significación sólo como consecuencia de una circunstancia accidental, a saber, por el hecho de que Andrónico de Rodas, un clasificador de los escritos aristotélicos, colocó la obra de Aristóteles relativa a nuestro dominio científico detrás de los escritos de ciencia natural. Aristóteles mismo, quien, en cuanto que por vez primera delimitó teóricamente esta ciencia y la expuso de modo sistemático, debe ser considerado el padre de la metafísica, la llamó filosofía primera, πρώτη φιλοσοφία. Para él es la disciplina de la cual dependen todas las demás, en la cual se fundan, la ciencia de los primeros principios y fundamentos (ἀρχαί αἰτίαι) de todo ser en general. Todas las demás ciencias tratan, dice Aristóteles, de dominios particulares del ser, son ἐπιστήμαι ἐν μέρει λεγόμεναι.[12] Cada una de ellas escinde de lo existente un fragmento e investiga lo que le corresponda en particular. A su lado se requiere de una nueva disciplina científica, la cual tiene al ser en general /234/ como su objeto de investigación, o sea, que investiga lo que corresponda teóricamente a lo existente en general. Por lo menos, se puede tomar todavía hoy esta definición como punto de partida, aunque según la convicción de muchos investigadores –y también según la mía– es muy estrecha y necesita también de cierta aclaración. En todo caso se muestra completamente correcta la idea de que las disciplinas especiales, las ἐπιστήμαι ἐν μέρει λεγόμεναι, en tanto que investigan el ser en fragmentos, no alcanzan a satisfacer, en su conjunto, nuestros intereses teóricos, sino que para este fin es precisamente todavía necesaria una

[12] Aristóteles, *Metafísica*, IV, I (1003 a p. 22 y ss.).

disciplina complementaria, la cual tiene como su objeto ciertos principios comunes a todas estas disciplinas, los que, precisamente por este carácter común, no llegan a investigación expresa en ninguna.

Al hablar aquí de ciencias especiales nos referimos, naturalmente, sólo a las ciencias de la experiencia, que como tales sólo tratan del ser, es decir, de lo *real*. Hay disciplinas científicas que no se ocupan directamente de lo *real*, sino sólo de lo ideal. Así la aritmética y las disciplinas puramente matemáticas en general. No tratan de objetos concretos y clases de objetos de la naturaleza interna y externa, sino de objetos ideales, de conceptos o de objetos conceptuales en general, sin considerar su existencia o inexistencia. De acuerdo con esto, las leyes a investigar en ambos lados también son esencialmente diferentes. En las ciencias naturales y en la psicología se trata de leyes causales, de leyes de coexistencia y sucesión necesarias; en las ciencias matemáticas de leyes ideales, es decir, de leyes que se basan puramente en los conceptos, que no tienen nada que ver inmediatamente con la causalidad y la *realidad*. Si nos limitamos ahora a las ciencias de la *realidad*, o sea, a las ciencias naturales y a la psicología, entonces reconoceremos fácilmente que las tareas que se proponen y que, según su naturaleza, son las únicas que se pueden proponer, no agotan los intereses del conocimiento de la *realidad*. Con algo de atención notamos ciertas presuposiciones indispensables, cuya corrección en todas las ciencias especiales está fuera de cuestión, mientras que, sin embargo, su prueba y fundamentación, que son sobremanera necesarias, no pueden ser halladas en ninguna de ellas. Así es, por ejemplo, en relación con la existencia de un mundo externo, a saber, de una multiplicidad de *cosas*[13] con propiedades, las cuales están enlazadas entre sí y con los seres concientes[14] por relaciones

[13] N. del T.: de la misma manera que "*real*", adopto aquí la traducción de "*cosa*", con la cual se distingue la *cosa* (*Ding*), en el sentido de la cosa existente en el mundo, de la cosa (*Sache*), en el sentido de cualquier cosa en general que pueda ser tema. Cfr., "Glosario" de *Ideas* I.
[14] N. del T.: traduzco las ocurrencias de "bewusst" con "conciente" sin "s", con lo que continúo la práctica establecida por Zirión en su traducción de *Ideas* I. Sin embargo, agrego mi propia razón a la que Zirión me comunicó para realizar esa modificación. De acuerdo con Zirión, no hay razón para no uniformar el adjetivo "consciencia" con el sustantivo "conciencia", que es la forma que se usa en fenomenología desde, por lo menos, la traducción de Manuel G. Morente y José Gaos de *Investigaciones lógicas*. En este sentido, la posición de Zirión coincide con la de Miguel de Unamuno. A

causales, /235/ etcétera. La convicción de la ciencia natural y de la psicología en relación con la realidad física y psíquica se ha desarrollado a partir de las convicciones de la conciencia precientífica. La distinción entre el yo y otros hombres, y a su vez entre el yo y la naturaleza externa con sus *cosas*, procesos, relaciones de cercanía y de causalidad y similares, todo eso se lo encuentra el investigador de la naturaleza y el psicólogo. La ciencia no comienza como una construcción rigurosamente lógica de conocimientos, no comienza con premisas absolutamente seguras, a las cuales anuda consecuencias absolutamente seguras, sino que comienza con una gran cantidad de convicciones no probadas críticamente. Las incompatibilidades que entre ellas se comprueban conducen poco a poco a renunciar a tales prejuicios o a modificarlos, y así se desenvuelve la ciencia teórica, por así decir mediante "la sobrevivencia del más apto" en esta lucha por la existencia de las convicciones, con creciente puridad y fecundidad teórica. Sin embargo, es claro que sólo serán afectados por este proceso de elaboración científica los miembros del tesoro de convicciones que se encuentren en la línea de las tareas propuestas al momento. El interés teórico en cada dominio del saber está dirigido a ordenar claramente todos los objetos, procesos y relaciones que caigan en él, a disipar todas las incompatibilidades y a poder responder, mediante intelección de la legalidad, todas las preguntas determinadas posibles que se refieren a los objetos del dominio. Que en

esta razón de uniformidad, me parece relevante agregar la de oponerse a la tendencia popular del adjetivo "consciente", que reproduce la de "consciencia". En el uso popular, "consciencia" suele significar el conocimiento intelectual y, sobre todo, reflexivo, mientras que "conciencia" se reserva para el conocimiento moral. Sin embargo, en fenomenología "conciencia" se usa para ambos tipos de conocimiento, y para mucho más. El adjetivo "conciente" tiene así, en fenomenología, el mismo campo semántico que "conciencia". En realidad, no hay ninguna razón para considerar "conciente" como incorrecto. La RAE afirma en su Panhispánico de Dudas (2005) que "conciente" es incorrecto, pero no da ninguna razón. La "s" en "consciencia" es un resto del latín que se puede eliminar y quizá hasta se deba, atendiendo a las razones antes expuestas, pero también a las de sencillez expresiva y escrita. La conservación de la forma latina "sc" por cultismo no es ninguna razón. Sobre Unamuno el lector puede consultar la entrada dedicada a "conciente" en Manuel Seco (1969), *Diccionario de dudas y dificultades de la lengua española*. 5ª ed; 1ª. reimpresión. Madrid: Aguilar, pp. 89-90 –puesta amablemente a mi disposición por Zirión–. No me han faltado ganas, siguiendo a Unamuno, de sustituir los casos de "cognosc-" por los de "conoc-", pero no he querido perturbar al lector con tantas amputaciones, por esta vez.

todo este proceso subyacen o permanecen no probadas ciertas presuposiciones no se le ocurre al investigador aislado. Nunca sopesa, por ejemplo, qué deba significar y en qué consista el que cerca de él, fuera de él, haya *cosas* reales, las cuales se alteran; procesos, que transcurren así o asá, y similares. Que aquí hay una presuposición y algunas dificultades se muestra fácilmente. Consideren ustedes que en nuestro conocimiento de las *cosas* externas –si es que éste verdaderamente existe– lo más pequeño tampoco nos está presente él mismo ni puede estarlo. Las *cosas* no marchan, como se suele decir, hacia dentro de nuestro acto de conocimiento. La conciencia cognoscente y las *realidades* conocidas son *realidades* necesariamente separadas, excluyendo el único caso de que la conciencia cognoscente se dirija a algo que esté contenido en ella misma ingredientemente,[15] o sea, el caso del autoconocimiento, aunque ahí también habría que exponer alguna limitación.[16] El conocimiento es un juicio, y los juicios son /236/ vivencias psíquicas; como tales también forman parte del tejido de contenidos que componen al yo.[17] Pero la *cosa* debe ser algo externo al yo. Debe ser, piense yo en ella o no, la conozca o no. Es verdad que en la percepción externa creemos captar la *cosa* externa misma, por ejemplo, cuando vemos un árbol. Pero lo que en la vivencia del ver está verdaderamente dado, la aparición subjetiva, tampoco es aquí, empero, la *cosa*. Cerramos los ojos, entonces se ha ido la aparición subjetiva, pero la *cosa* está ahí todavía. Los abrimos; la *cosa* entonces no vuela a los ojos y luego, de modo místico, hacia dentro de la "conciencia", sino que la *cosa* es lo que es, sólo que ahora están dadas las condiciones para la vivencia subjetiva que llamamos ver la *cosa*. Entonces, siempre que esté en cuestión el conocimiento de *realidades* externas, se trata de fenómenos subjetivos que alguien vive, por ejemplo, este investigador con nombre propio. Estos fenómenos son lo único inmediatamente dado. Pero ¿cómo logramos salir entonces de estos fenómenos? ¿Con qué derecho juzgamos nosotros, los que tenemos estos fenómenos así

[15] N. del T.: traduzco "reell" por "ingrediente", siguiendo la tradición establecida por Gaos en su traducción de *Ideas* I. Cfr., "reell" en *Glosario-guía para traducir a Husserl*.
[16] N. del T.: corrijo el alemán que literalmente dice "al caso del autoconocimiento".
[17] N. del T.: piense el lector que a estas alturas Husserl aún no concedía lugar al yo en su fenomenología. El yo es aquí, pues, identificado con la unidad de las vivencias. Cfr., *IL*, "Quinta investigación".

y así determinados, que no sólo existen ellos en nosotros, sino que también existen fuera de nosotros ciertas *cosas* que corresponden así o así a ellos? Se escucha mucho hablar en nuestra época –incluso es la manera de hablar acostumbrada– de que la ciencia natural no tiene que preocuparse en absoluto por la existencia de las *cosas*, sino que se dirige meramente a las leyes de las apariciones. Y de la misma manera se escucha decir que las *cosas* en sí, de las cuales se trata tanto en la filosofía, no son para nada las *cosas* de la vida común; que el hombre común, cuando habla de *cosas*, mienta sólo apariciones. Sin embargo, es ciertamente claro que cuando tomamos la palabra "aparición" en sentido normal, eso jamás puede concederse. Ejemplos cercanos nos muestran el sentido normal de aparición: decimos que una casa aparece por la parte delantera de modo distinto que por la parte trasera; y por la parte exterior de otro modo que por la interior; cada objeto aparece según su posición relativa a nuestro *cuerpo*,[18] o sea, en cada movimiento relativo siempre de manera distinta.

Piensen ustedes también que, así como la aparición externa, también todas las actividades de conocimiento que se enlazan con ella, precisamente como actividades de conocimiento, son subjetivas. Cuando describimos apariciones, las clasificamos, las ordenamos y expresamos los resultados en oraciones, entonces le hemos dado así expresión a nuestros pensamientos subjetivos.[19] ¿Cómo se mete ahí la *objetividad*?[20] Cuando seguimos

[18] *"cuerpo"* traduce "Körper", que significa el cuerpo meramente físico, mientras que "cuerpo" traduce "Leib", que se refiere al cuerpo como cuerpo de un ser vivo o animado. Cfr., "Glosario" en *Ideas* I.

[19] N. del T.: de acuerdo con el sentido anterior del texto, en el que se habla de las apariciones como fenómenos subjetivos, no debería decir aquí que describimos, clasificamos, ordenamos y expresamos apariciones, pues el investigador de la naturaleza, cuando describe, clasifica, ordena y expresa, se dirige a *cosas*. Más bien, la descripción, clasificación, ordenación y expresión se hacen sobre la base de esas apariciones, y en esto reside el problema. Por lo tanto, Husserl debe estar empleando aquí el concepto de aparición en el sentido de la *cosa* que aparece, es decir, en el sentido que se opone al anteriormente definido como "normal". También cuando a continuación trata del "transcurso de las apariciones" se estaría refiriendo a este sentido de *cosa*. Esta interpretación es fortalecida por la continuación de la lección, en la cual se habla de las "*cosas* físicas" y del "mundo externo" como presupuestos del físico y del psicólogo.

[20] N. del T.: "*objetividad*" traduce "Objektivität", lo mismo que "*objetivo*" traduce "objektive" un poco más abajo. Ambos términos se refieren, en este caso, a la trascendencia de la *cosa* respecto de las vivencias. Cfr., "Glosario" de *Ideas* I.

el transcurso de las apariciones /237/ y por constantes regularidades de coexistencia y sucesión en los nexos que aparecen somos llevados a suponerles un nexo interno de necesidad, el cual expresamos en forma de leyes naturales, parece sin embargo claro que este proceso entero es nuestro proceso subjetivo de pensamiento. ¿Cómo llega a pretender un valor *objetivo*? Aunque tenga la convicción más perfecta, aunque me parezca claro y evidente que lo que juzgo es correcto o que la afirmación de probabilidad que emito respecto de un ser *real* y sus leyes es objetiva en vez de arbitraria, permanecería, no obstante, siempre en el ámbito de mi subjetividad: la convicción, su claridad, evidencia, el carácter de fundamentación objetiva y demás, todo eso son, en efecto, momentos de mis propias vivencias.

Estas dificultades existen, empero, no sólo para el investigador de la naturaleza respecto de las *cosas* físicas que le son externas, sino también para el psicólogo, el cual, en efecto, tiene como base también desde el comienzo la aceptación de un mundo externo, y en verdad no sólo de un mundo externo físico, sino también de un mundo externo psíquico. Él asume que fuera de él, del sujeto que investiga, hay además otros sujetos psíquicos, tal como todos nosotros lo hacemos sin más en la vida corriente.

Es más, bien visto alcanzan estas dificultades todavía mucho más lejos. Pues ¿qué pasaría con un conocimiento que yo tuviera ahora respecto de mi vida pasada? No quiero decir que nos podamos engañar fácilmente en lo particular, que nos asignemos modos de pensar y experiencias que no tuvimos de hecho, sino que se trata de la duda de principio: ¿cómo es posible en general el conocimiento de lo pasado y en especial el conocimiento del propio pasado subjetivo? Así como el prójimo, en cuanto pienso en él, no está él mismo realmente en mis pensamientos, así tampoco está mi propio yo pasado con sus estados de ánimo, sentimientos, voliciones y acciones, ahora, cuando pienso en él, realmente en mí. Lo que es pasado está, como lo que él fue, irrecuperablemente ido. Lo que está ahora presente es sólo mi pensamiento presente de lo pasado, la vivencia del recuerdo. Pero entonces ¿cómo es posible el conocimiento? ¿Cómo puede alcanzar el conocimiento presente un pasado que ya no es para nada, y tener valor *objetivo* respecto de él?

/238/ Si cediéramos a las dudas así incitadas, caeríamos entonces en el punto de vista del solipsismo. "Yo soy", eso es indudable, porque yo vivo mis vivencias; en tanto que las vivo, no puedo dudar de que las vivo. Pero que haya algo fuera de mí, eso no lo puedo saber simplemente, es incluso absurdo pretender tal saber, porque, en efecto, MI saber es siempre MI vivencia y nunca puede salir de sí mismo para captar lo *objetivo* fuera de él. Para saber que mi representación de algo externo es una copia exacta o en general una copia de algo real externo, tendría que tener a ambos en mi representación y compararlos mutuamente.

Aunque al comienzo nos parezca un gran contrasentido la posición del solipsismo –en efecto, tomado estrictamente el solipsismo sólo puede afirmar la existencia de sus vivencias de conciencia momentáneas, mientras que ya le quedaría completamente cerrado todo juicio sobre su propio futuro así como sobre su propio pasado– no es, sin embargo, para nada sencillo refutarlo científicamente. Sobre eso incluso dio testimonio un Schopenhauer, al decir una vez que el solipsismo es como una fortaleza inexpugnable, cuya guarnición, empero, sería sencillamente incapaz de atreverse a una salida, de modo que simplemente no es necesario preocuparse por ella y puede dársele la espalda tranquilamente.[21] [22] Naturalmente, el solipsismo nunca ha sido sostenido en serio, pero las dudas, que al comienzo parecían instar a él, han tenido empero un gran efecto; ellas tienen la patente tendencia a transformar no sólo la creencia ingenua en el mundo externo, sino también la creencia científicamente modificada de las ciencias empíricas. Así, el hoy tan difundido idealismo de la conciencia enseña que todo ser *real* se reduce a fenómenos de conciencia reales y posibles. Ya Berkeley formula la ecuación: *esse* = *percipi.* Los nuevos dicen completando: ser es = llegar-a-ser-percibido o poder-llegar-a-ser-percibido. La percepción real y posible agota el ser. Sólo es real lo que es conciente o lo que se conecta según leyes fijas con los datos de la conciencia. La legalidad fija es lo que /239/ garantiza la percep-

[21] Cfr., Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* I, §19.

[22] *Tachado*: para la caracterización de esta posición hay que notar, por lo demás, que el solipsista, tomado estrictamente, sólo podría afirmar la existencia de las vivencias momentáneas, mientras que le quedaría completamente cerrada cada vista al futuro y cada retrospección al pasado.

tibilidad. Una *cosa* no es sino un complejo de percepción en parte real, en parte legalmente posible; y así se reduce entonces también el mundo entero a grupos de percepciones diversamente articulados y legalmente conexos, con sus correspondientes posibilidades de percepción.

Este punto de vista también sostiene que sería un contrasentido aceptar un ser que no esté dado en una percepción real o posible. Concede un exceder el momento dado y la conciencia individual respectiva, pero no la conciencia en general. Porque todo lo que es pensado como existente, es precisamente pensado. Sólo puede ser representado como ser conciente, como ser representado; sólo se puede constituir de elementos que hemos vivido y según formas de vinculación que, pensando, alguna vez hemos encontrado en los objetos que aparecen.

Sin embargo, junto a esta hay todavía muchas otras teorías que están determinadas por las dificultades que están siendo comentadas. Kant, por ejemplo, está cerca del idealismo de la conciencia, en tanto que él también enseña que el mundo entero, el cual está, en la vida corriente, frente a nosotros como mundo de la experiencia y que, en las ciencias, encuentra su conocimiento según leyes, es un mero mundo de la apariencia, o sea que se reduce a percepciones reales y, según leyes de la naturaleza, a percepciones posibles. Pero la aceptación de un ser no conciente, imperceptible, le parece en tan poca medida un contrasentido, que enseña la existencia de *cosas* en sí, pero obviamente con la adición de que no podríamos saber de ellas sencillamente nada, con la excepción de que existen. Una larga serie de filósofos que dependen de él, entre ellos el famoso inglés Hamilton, están de acuerdo con él en esto.

Otros pensadores van mucho más lejos. Siguen a Kant, como por ejemplo Schopenhauer, en lo que respecta al mundo de la apariencia, al "mundo como representación"; pero piensan que en relación con las cosas que son en sí, que trascienden a la conciencia, muy seguramente podríamos obtener conocimiento. Kant llegó tan lejos como a degradar también el conocimiento del propio yo obtenido en la experiencia interna a un mero conocimiento de apariencias y a concluir de ello que nos está tan vedado el en-sí que subyacería a la multiplicidad de las vivencias percibidas internamente como lo está el en-sí que pertenecería a las *cosas* empíricas

que aparecen externamente. Schopenhauer no reconoce esta conclusión. Él encuentra en el propio yo el punto en el que captamos un ser en sí. Por una suerte de intuición /240/ avistamos la voluntad como lo esencial en nosotros, y en seguida pone la voluntad en la base del mundo entero como su primer ser.

A su vez, Beneke concibe de otro modo las cosas: no mística, sino empíricamente. No podemos dudar de la existencia del yo, tal como se desenvuelve en la serie de las vivencias subjetivas respectivas. Y significaría caer presa del escepticismo total, si no se quisiera admitir este conocimiento como un conocimiento-en-sí. La experiencia interna es indudable, mientras que la externa es engañosa. La última nos ofrece apariencias, cuyo en-sí no nos es dado inmediatamente, pero la primera no nos ofrece meramente apariencias, sino un ser en sí. Y este ser aquí captado, en la forma del ser psíquico, es para nosotros la medida para el concepto del ser *real* en general. En una analogía bien justificada, también ponemos bajo las *cosas* externas algo del tipo del alma. Mientras más se asemejen a nuestro cuerpo en sus formas y actividades aparentes, tanto más valen analógicamente para nosotros también en referencia psíquica. Con base en esta analogía asumimos primero a los hombres a nuestro lado, pero también después en línea descendente animales como seres animados, y finalmente palidece la analogía; pero lo que atribuimos como ser interno a los así llamados seres "sin vida", las fuerzas internas, en las cuales todas sus efectuaciones encuentran su explicación, es todavía algo análogo a lo psíquico, aunque sea ya muy alejado.[23] Esa es la posición de Beneke, mientras que Schopenhauer, manteniéndose cerca de Kant, sostiene la mera fenomenalidad de la experiencia interna, pero por una suerte de intuición cree poder captar en sí a la voluntad como la esencia interna del ser.

Otros conciben a su vez la *realidad* de otro modo. Piensan que las dudas sobre la *objetividad* del conocimiento se dejan resolver sin <que> por eso se toquen en lo esencial los rasgos básicos de la concepción del mundo, como ya se han formado en la vida corriente. Aceptan la posi-

[23] Cfr., Friedrich Eduard Beneke, *System der Metaphysik und Religionsphilosophie aus den natürlichen Grundverhältnissen des menschlichen Geistes abgeleitet*, capítulos tercero y cuarto.

bilidad de un conocimiento de la existencia de lo *real*, y en verdad no meramente de un conocimiento del propio yo, sino también de un conocimiento de las *realidades* externas al yo y hasta no-psíquicas. Como dualistas, aceptan dos géneros de *realidades*: *cuerpos* y almas, *realidades* físicas y psíquicas.

/241/ No puedo, sin embargo, perderme en este lugar en detalles. Los ejemplos bastan, en efecto, para mostrar cómo las difíciles preguntas fundamentales acerca de la *objetividad* del conocimiento tienden a determinar nuestra entera concepción del ser del mundo y que aquí hay muchas opiniones posibles.

Pero ¿cómo se relacionan las ciencias empíricas con estas dificultades y qué aportan al conocimiento de las preguntas, tan íntimamente conexas con ello, acerca del ser esencial último de las *cosas*? Volvámonos en primer lugar a las ciencias naturales tan altamente desarrolladas, las cuales han promovido tan magníficamente nuestro conocimiento de la realidad en los últimos siglos: ¿han investigado estas preguntas o siquiera las han mencionado, o tan sólo rozado? La respuesta es: no. Tomemos las mejores obras sobre física, química, geología, astronomía y similares: la plétora de enseñanzas que nos ofrecen respecto del mundo de experiencia no contiene inmediatamente nada de lo que aquí está puesto en cuestión.

<Al investigador de la naturaleza> no le causa ningún escrúpulo la pregunta acerca de si y cómo la vivencia de conocimiento subjetiva del que piensa puede dar con algo *objetivo*, con un existente que es en sí, que es lo que es llegue a ser conocido o no, o la pregunta acerca de qué es la representación y el ser, de cómo se relaciona lo uno con lo otro, y, además, de cómo la multiplicidad de las representaciones y demás actos de pensamiento abarcan la unidad *objetiva* de lo representado o de lo conocido, de cómo ésta llega a ser abrazada y dominada cognoscitivamente por aquéllos. Él es, en verdad, exactamente tan ingenuo ante las *cosas* y las preguntas sobre el conocimiento como el hombre natural antes de toda ciencia. Él acoge, precisamente, el trabajo intelectual de la conciencia natural, como vimos antes. Él se encuentra ya con el mundo circundante con sus *cosas*, acontecimientos, relaciones, regularidades de sucesión y coexistencia, y sólo sigue

los motivos que yacen en lo dado para la modificación de sus primeras convicciones o de las ganadas paso a paso. En la vida corriente, llamamos a un hombre listo y sabio cuando está bien orientado en sus relaciones vitales, cuando se ha familiarizado, por experiencia y observación atenta, con las relaciones de los hombres y de las *cosas* entre los cuales vive y trabaja, como para guiarse prácticamente por ellas. Podemos decir: la orientación en el mundo de la experiencia, sólo que infinitamente perfeccionada y refinada, también es el resultado de las ciencias empíricas. Las *cosas* empíricas serán desarticuladas, descritas, clasificadas de la manera más exacta, /242/ serán investigadas las formas y regularidades de su coexistencia y sucesión. El ideal sería aquí: conocer tan perfectamente cada *cosa* de modo que se pueda decir absolutamente de qué elementos últimos consiste y cómo se comportaría bajo todas las circunstancias posibles. El progreso de la ciencia conduce al mismo tiempo al conocimiento de que empíricamente todo se altera, de que la ley es lo único permanente en el cambio, de que no hay elementos absolutamente inalterables, sino que todo lo que aparece tiene precisamente sus leyes de alteración, de que la identidad del ser que aparece no se puede remontar a la identidad de cualesquiera elementos que se encuentren en la percepción, sino a la identidad del grupo de apariciones dominado por UNA ley, apariciones cambiantes y en parte reales, en parte posibles. O sea que se podría decir más fácilmente: en las ciencias de la experiencia se está en última instancia dirigido al conocimiento de las leyes que dominan de extremo a extremo el mundo que aparece; a partir de ellas se logra la orientación última y suprema en este mundo, se logra lo que se llama explicación de las apariciones, entendimiento de su nexo interno. De esta manera se separan la mera apariencia y la realidad, se solucionan los diversos enigmas y dudas, los sucesos que infringen las reglas y las contradicciones, a los que conducen tanto el punto de vista inferior de la experiencia común, que confía ciegamente en los enunciados de la percepción externa, como también los niveles más profundos del conocimiento científico. En sus leyes posee el investigador de la naturaleza el medio para predecir con absoluta precisión, hasta donde caigan conforme a su género bajo la ley, el transcurso de las apariciones futuras y <para> someter a la naturaleza en círculos cada vez más amplios

de previsión y con ello también de poder del hombre. Y del mismo modo ofrecen esas leyes la guía para la reconstrucción exacta del pasado a partir de los datos constatados en el presente.

En estos esfuerzos difíciles y exitosos permanecen, sin embargo, completamente lejanas al investigador de la experiencia las preguntas acerca de la esencia del conocimiento y del ser, las preguntas acerca de en qué se sostenga el valor de *objetividad* del conocimiento y acerca de qué sea, en su último fundamento, el ser conocido.

Es verdad que el investigador de la experiencia rebasa las apariciones inmediatamente dadas; las *cosas* no valen para él sin más así como aparecen en la percepción. Él también hace la /243/ distinción entre lo que es real y lo que meramente aparenta ser. Pero para la solución de la oposición entre mera apariencia y realidad no requiere él del regreso a las últimas preguntas sobre los principios del conocer y del ser. Para él se trata meramente de un ajuste de convicciones en conflicto, las cuales son estimuladas por la percepción inmediata, y este ajuste sucede a causa del conocimiento de las leyes que regulan la sucesión y la conexión de las apariciones. También cuando el investigador de la experiencia piensa en alguna hipótesis, para comprender la realidad que subyace al transcurso de las apariciones en un dominio físico, por ejemplo en el de la electricidad, no se trata para él de tareas del tipo del que hemos tocado antes. Lo esencial en el sentido metafísico último está completamente fuera de la esfera de sus intereses. Él se esfuerza por obtener un modo de representación hipotético con el cual podría lograr una "imagen" analógica de los sucesos legales. Y este modo de representación analógico, imaginativo, es para él a su vez sólo un recurso de la fantasía para alcanzar su meta definitiva: la fórmula matemática de la ley, mediante la cual domina completamente las apariciones de todo el dominio, mediante la cual puede deducir en cada caso, a partir de los datos dados, todas las formas posibles de apariciones. La observación de las apariciones eléctricas lo conduce, por ejemplo, a analogías con la hidrostática. En efecto, las apariciones transcurren de modo completamente similar, como si la electricidad fuera un fluido, aunque inaccesible a nuestros sentidos. Y así trabaja el físico al comienzo con la representación hipotética de un flui-

do eléctrico invisible. En seguida persigue las analogías de la manera más exacta; se pregunta qué propiedades físicas tendría que tener el fluido, para, corriendo de *cuerpo* en *cuerpo* en las diferentes clases de casos, dar lugar a apariciones como las que fácticamente encontramos. Ensaya con estas y aquellas propiedades, a partir de las cuales se produce para él una ley matemática hipotética de las apariciones eléctricas. Si se descubre entonces que la ley no sólo abarca las apariciones a partir de las cuales fue construida, sino que más bien tendrían que producirse como consecuencia necesaria suya nuevos tipos de apariciones, que una verificación posterior encuentra de hecho y que de este modo confirma el físico constantemente la ley hipotética mediante predicciones y verificaciones siempre nuevas, entonces gana para él una alta probabilidad, y la llama /244/ ahora por vez primera ley eléctrica, en vez de hipótesis. Él ha alcanzado lo que, como investigador de la naturaleza, siempre y por todas partes ambiciona: una fórmula que comprenda de manera exhaustiva las apariciones, las ya conocidas y las innumerables desconocidas de un dominio de apariciones; una fórmula mediante la cual se pueda orientar íntegramente en el dominio correspondiente. El modo de representación hipotético que lo guía le es ahora completamente indiferente. Quizá son pensables representaciones hipotéticas muy distintas que conducirían a la misma fórmula, y ellas cambian también con el progreso de la ciencia. Pero las leyes, las auténticas, las probadas por innúmeras verificaciones, no cambian. Ellas son lo único que importa.

Y para estas investigaciones no requiere el investigador de la naturaleza de ningún retorno a los problemas últimos del conocer y del ser, que toqué anteriormente. Claramente, una cosa es adecuar científicamente los pensamientos al transcurso de las apariciones con tanta precisión que se vuelva posible una orientación perfecta en sus vertiginosas multiplicidades, con otras palabras, buscar fórmulas exactas de acuerdo con las cuales, a partir de lo dado en cada caso en la experiencia, se puedan reconstruir y calcular previamente sus nexos causales en el pasado y en el futuro; y otra muy diferente reconocer el ser íntimo de la *realidad* e indagar en los problemas más profundos de la relación del conocer con el ser. No quiero decir que los problemas por ambos lados estén despro-

vistos de relación: sobre todo porque es la opinión fundada de muchos investigadores que las preguntas metafísicas últimas están determinadas en cierta manera por las primeras de las ciencias de la experiencia; pero, en todo caso, permanecen las preguntas respectivas en distintas capas, por así decir. El muy grande desarrollo de las ciencias de experiencia muestra con claridad que todo lo metafísico es para la investigación de la ciencia natural un lastre superficial, incluso un impedimento. Con razón la ciencia avanzada declara la guerra a toda metafísica en su dominio, porque la confusión de problemas esencialmente distintos ha dañado con suficiente frecuencia el sano progreso de las ciencias de experiencia. Pero, por otro lado, se ha vuelto también claro por nuestra muy detallada consideración lo que al comienzo mismo habíamos dicho, a saber, que las ciencias empíricas, aunque están dedicadas a la investigación de la realidad, no son, empero, capaces de satisfacer los últimos requerimientos del conocimiento, y que es necesaria una /245/ ciencia complementaria, que traiga al domino de la investigación teórica los problemas que yacen fuera de la línea de la investigación empírica y nos ofrezca así el conocimiento último y más profundo de la realidad. Esta ciencia es, huelga decirlo, la metafísica. Tiene que investigar lo que corresponda, en último término, a lo existente; y con ello están en íntima conexión, como vimos hace poco, las preguntas por los principios supremos del conocimiento, que nos deben posibilitar el logro de la verdad *real*, y de cuya solución dependen tan esencialmente las determinaciones que atribuimos al ser *real*.[24]

[24] *Tachado*: Ya indiqué anteriormente que el conocimiento metafísico sería dependiente del empírico de las ciencias desarrolladas. Aunque el investigador de la naturaleza no pretende el conocimiento último de la *realidad*, sino las fórmulas de leyes de la orientación en el mundo aparente, nos ofrece, sin embargo, ya en esta su orientación y en las descripciones que él ofrece, una comprensión del mundo real que, aunque sea de modo lejano y análogo, quiere corresponder con algo de la realidad. En efecto, la ciencia de experiencia desarrollada nos ofrece en general el resumen más completo de nuestro conocimiento premetafísico, y cada investigación posterior sobre la esencia de la realidad tiene que partir de ello. La comprensión de la ciencia encierra, seguramente, cierta verdad; aquí tenemos reproducido el mundo en determinadas formas teóricas. La pregunta es si el mundo, como aquí aparece y encuentra elaboración teórica, es el mundo real y en qué sentido y medida es posible y necesaria una alteración, un complemento, una elaboración de esta concepción del mundo.

Sin embargo, la caracterización hasta ahora hecha de la nueva disciplina es todavía muy vaga y limitada como para que nos demos por satisfechos con ella. Si llegamos también a la intelección de que las múltiples ciencias de la experiencia en verdad hablan continuamente sobre la realidad, enseñan acerca de ella, formulan a su respecto hipótesis y leyes y, al mismo tiempo, no investigan en efecto lo que es la realidad en último término, porque su tendencia está dirigida a la orientación en el mundo y a su dominio práctico, en vez de a la investigación íntima de su ser; o sea, si se nos ha vuelto meridiano que se necesita de una metafísica como ciencia de la realidad καθ' ἐξοχήν, a pesar de eso carecemos todavía de una representación suficientemente rica en contenido de lo que tal ciencia quiere en particular. Sentimos la necesidad de conocer una cantidad mayor de problemas metafísicos característicos que la que pudimos tocar hasta ahora.

Es como si a toda metafísica científica le antecediera una natural. Si queremos obtener mediante investigación científica conocimiento último respecto de la *realidad*, entonces encontramos dispuesta una rica /246/ diversidad de convicciones respecto de la *realidad*, incluso una diversidad de convicciones elaboradas científicamente, a saber, en forma de las ciencias de experiencia. De este modo es evidente que la metafísica se tendrá que construir sobre las ciencias de la naturaleza. ¿Cómo deberíamos comenzar con la investigación metafísica si no es con la crítica de las representaciones que ya nos hemos hecho de una realidad? ¿Debemos crear el conocimiento de la realidad, por ejemplo, a partir de conceptos puros? Pero sacamos los conceptos de la experiencia, no nos caen del cielo ni nos son innatos. Si es posible elegir entre los conceptos que se ha formado el hombre cotidiano ingenuo y los de las ciencias empíricas, no podremos dudar entonces de a cuáles de ellos tenemos que dar preferencia.

En las ciencias empíricas encuentra lugar la realidad en parte en forma de asunciones tácitas y que permanecen totalmente no probadas sobre lo *real* existente, en parte en forma de hipótesis expresas que son hechas con el fin de explicar determinados grupos de apariciones; con otras palabras, las representaciones de la ciencia de experiencia o las

asunciones sobre la *realidad* se dividen en las que son comunes a todas las ciencias de experiencia y las que son propias a cada una en particular. En lo que concierne a las primeras es manifiesto que las ciencias en conjunto presuponen un MUNDO: una multiplicidad de *cosas* que en parte son sustancialmente iguales, en parte distintas. Las *cosas* están provistas de muchas propiedades; están las unas con las otras en relación *real* de interacción, se mueven y se alteran en un espacio *real* y en un tiempo *real*. Aquí imperan ciertas leyes y es en verdad una presuposición común y tácita en todas las ciencias que todo devenir, es decir, que todo movimiento o alteración cualitativa es la consecuencia necesaria de ciertas causas, o sea, que la unidad de la causalidad abraza el curso entero del mundo y que simplemente ningún suceso puede sustraerse de ella. Naturalmente, los principios supremos del conocimiento también son presuposiciones comunes a todas las ciencias: que hay una verdad y que en el conocimiento somos capaces de apoderarnos de ella; que la percepción interna y la externa, el recuerdo y la expectativa, pero también que la consecuencia lógica, la inducción según los principios de la probabilidad, la deducción según las fórmulas de la /247/ matemática pura y, por encima de todo, de la lógica formal, son apropiadas para ayudarnos a alcanzar el conocimiento. Es una presuposición obvia de todas las ciencias de experiencia que un cierto transcurso de vivencias subjetivas de conocimiento, calificado como correcto, puede pretender una significación más que subjetiva, que el pensamiento lógico no tiene mera validez formal, sino *real*.

Por otro lado, hay asunciones particulares de las ciencias de experiencia singulares, por ejemplo, los distintos géneros y especies de moléculas y átomos en sus particularizaciones y agrupaciones sustanciales, los diferentes tipos de oscilaciones longitudinales y transversales, el éter con sus maravillosas propiedades, en épocas pasadas los distintos fluidos y similares. A estas asunciones pertenecen las leyes especiales de la física, de la química, de la fisiología, etcétera, en la medida en que efectivamente son, como se dice de ellas, leyes que pretenden dirigirse al mundo real.

Si traemos a consideración en primer lugar las presuposiciones generales, a saber, los elementos constituyentes de la representación del

mundo de las ciencias de la experiencia, los cuales son comunes a todas ellas, entonces no existe ninguno de ellos que no haya dado motivo, en la consideración crítica, a dificultades sumamente sutiles.

Ahí está inmediatamente el concepto del ser, que hasta ahora está a la espera de una aclaración definitiva. El mundo y cada *cosa* en él ES. ¿Qué se dice con el ser? La confusión de conceptos íntimamente relacionados y enlazados entre sí por equivocación ha dificultado, aquí como en otros lados, la investigación. Ya Aristóteles había reconocido que el concepto del ser no es UNO; él emprendió la distinción de diferentes significados del término ser. Ser en el sentido de la verdad es algo diferente de ser en el sentido de la *realidad*. Que 2 x 2 ES 4, no es, patentemente, ser en el mismo sentido del ser, digamos, de una *cosa*. Pero ¿es todo ser *real* ser *cósico*? Pues se habla también del ser de un atributo y del ser de *relaciones*.[25] ¿Presupone este ser al ser *cósico*? ¿Es todo lo que tiene una propiedad una *cosa*? ¿es todo lo que está en una relación una *cosa*? Pero también los números tienen propiedades y están en relaciones, y un número no es, empero, algo *real*. Y a su vez, ¿qué es propiamente una *cosa*? Debe ser una cierta unidad de determinaciones, una sustancia que porta diversos accidentes. Herbart pensaba que aquí yacían erróneas contradicciones que nos obligarían /248/ a renunciar a la representación acostumbrada de *cosa*. UNA *cosa* debe tener una pluralidad de propiedades. Pero unidad y pluralidad son conceptos lógicamente contradictorios. Quizá se conteste: unidad según la esencia no significa unidad según el sujeto. La *cosa* que es "una" no ES las muchas propiedades, sino que las TIENE. Pero eso no basta, responde Herbart, porque el tener o poseer las propiedades por parte de la *cosa* es algo tan diverso como le sean adscritas propiedades, y la contradicción permanece la misma. Y esta contradicción tiene que ser según Herbart irresoluble. Los pensadores que están fuera de la escuela de Herbart declaran contra eso que esa contradicción sólo es imaginaria. Le reprochan a Herbart confundir la unidad con la simplicidad. Piensan que no es la simplicidad, sino la unicidad la

[25] N. del T.: "*relaciones*" es traducción de "Relationen", que expresa el concepto lógico de relación. Cfr., "Glosario" de *Ideas* I. Husserl emplea en seguida, en vez del término "Relation", el de "Beziehung", y en vez del término "Attribut", que he traducido con "atributo", el de "Eigenschaft" o propiedad. Sin embargo, se trata de los mismos conceptos.

que pertenece a la esencia de la *cosa* como a la de cada todo en general. El[26] concepto de todo como conexión unitaria de partes estaría libre de contradicción. Tenemos evidencia de que hay todos, conexiones de partes que son más que una relación, que sumas de partes, porque hallamos unidades intuitivas de elementos en la percepción inmediata.[27] A la pregunta de cómo se debe concebir la unidad de propiedades en la *cosa*, el concepto de sustancia ha causado en particular dificultades desde antiguo. En el cambio de las diversas formas de aparición de la misma *cosa* cambian las propiedades que aparecen; la *cosa* permanece idénticamente la misma. O sea que parece que tenemos que suponer detrás del flujo de las apariciones un algo idéntico, el cual, precisamente como polo estable en el flujo de las apariciones[28], como portador idéntico de las propiedades cambiantes, justifique en un inicio el hablar de "la misma *cosa*". A ello parece apremiar también la no-independencia de las propiedades. Un color por sí, una intensidad por sí, una forma por sí, son impensables. Un color sólo puede ser en algo coloreado, una intensidad en algo que tenga intensidades, una forma en algo que esté formado. Es decir, los accidentes no-independientes requieren de una sustancia que los porte. Sin embargo, ésta no está dada en la intuición. Si disolvemos la intuición de una *cosa* en sus elementos, entonces no tropezamos nunca en algo así como una sustancia; siempre encontramos sólo propiedades. O sea que tiene que ser algo /249/ detrás de las determinaciones, un portador desconocido, pero que es necesario suponer, de las mismas. Unos identifican entonces a este fondo portador o a esta esencia de las apariciones con la materia de la física; otros, al contrario, con las fuerzas que conciben como algo del tipo del alma, pero en los hombres como el alma misma; es la sustancia oculta de la cosa que llamamos ser humano. Suposiciones semejantes no son, empero, las únicas posibles. Muchos investigadores las declaran totalmente tergiversadas y las dificultades, a cuya solución deberían servir, imaginarias. Atengámonos, dicen, a las cosas que aparecen, entonces no hay en la aparición misma nada idéntico

[26] *Las dos siguientes oraciones sustituyen el texto tachado*: y esto sólo exigiría que sus propiedades no formen un conjunto sin relación, sino que estén entretejidas en el todo de la manera más íntima como momentos no separables los unos de los otros.
[27] N. del T.: lo que sigue parece pertenecer a otro párrafo.
[28] Como dice Schiller en "Der Spaziergang", V. 134.

en el cambio. Si debiera haber algo así detrás de las apariciones, entonces, en todo caso, no podría ser portador de las propiedades que aparecen. ¡Tamaño absurdo habría en eso! Las propiedades que aparecen y cambian son nuestras vivencias de representación; lo que las une y conecta no puede ser, en efecto, una sustancia externa a nuestra conciencia. Si se apunta a la no-independencia de las propiedades que requieren de un portador, a eso se contesta: ciertamente las propiedades son no-independientes, es decir, una propiedad por sí misma no puede subsistir, sólo puede ser representada como propiedad de algo. Pero este algo no es algo al lado o detrás de las propiedades, sino que es el complejo total mismo de propiedades. Hay, precisamente, unidades de partes que están de tal manera formadas que las partes no están por sí mismas separadas, sino que sólo pueden presentarse enlazadas según ciertas formas de unifica<ción>. Una forma no es pensable sin algo formado, es decir, no es pensable sin color y otras determinaciones cualitativas, y estas, a su vez, no son pensables sin cierta intensidad, etcétera. O sea que las propiedades de la *cosa* remiten las unas a las otras, se exigen y se complementan. No pueden presentarse aisladas, sólo pueden presentarse en las formas determinadas de complexión que precisamente llamamos *cosas*.

Así, mientras que por un lado descubrimos investigaciones sutiles y muy pormenorizadas sobre la esencia de la sustancia como el portador desconocido de las propiedades y como el ser interno de las *cosas*, escuchamos por otro lado que todas estas investigaciones son nulas, que no habría ningunas sustancias, sino sólo complexiones de propiedades.

Sin embargo, con los conceptos *cosa* y propiedad, sustancia y accidente se vinculan todavía otras dificultades. Ya he /250/ mencionado que la pregunta de cómo puede permanecer idéntica la *cosa* en el cambio de sus propiedades alterables ha impulsado a la asunción de una sustancia. Pero esta pregunta también presenta dificultades para el que reduce la *cosa* a una complexión de determinaciones. Si se alteran las determinaciones, entonces se altera la *cosa*. Pero ¿cómo es posible que yo hable todavía entonces de LA *cosa* que se altera? ¿O es acaso toda alteración mera apariencia subjetiva? También esto ya se ha enseñado al considerar las dificultades que alberga en sí el concepto de alteración, también sin

tener en cuenta aquellas preguntas. Herbart, quien era de la opinión de que todos los conceptos de *realidad* extraídos de la experiencia son contradictorios, también rechaza el concepto de alteración.[29]

Un caso especial de la alteración es el movimiento, que es cambio de lugar. Como la vida común, asimismo asume la ciencia de experiencia que las *cosas* se mueven. Nada parece tan obvio como la posibilidad del movimiento, pues nos es dado claramente en innumerables percepciones. Y, sin embargo, el análisis del concepto de movimiento parece conducir a serias dificultades. Recuerdo aquí los agudos argumentos mediante los cuales Zenón el eleata, en el siglo quinto antes del comienzo de nuestra era, quiso exponer la imposibilidad de todo movimiento.

1) Es imposible que algo pueda moverse. Supongamos que algo pudiera trasladarse de un lugar A a un <lugar> B, en ese caso, sin embargo, no llegaría inmediatamente a B. Tendría que llegar primero a un punto entre A y B, por ejemplo, a C. Pero tampoco <llegaría> allí inmediatamente: C' y demás. ¿A qué punto llega inmediatamente desde A? A ninguno. Porque por más cercano a A que escojamos el nuevo punto –si él es después de todo distinto de A, entonces delimita con A un trecho que todavía contiene innúmeros puntos intermedios. Pero si lo que se mueve no puede llegar a ningún punto sin haber previamente llegado a otro punto, entonces no se puede mover para nada: reposa.

2) La flecha que vuela reposa. Porque si se dice, "ella vuela", entonces pregunto: ¿cuándo vuela? En el pasado, ya ha volado. En el futuro, volará. Así pues, en el presente. ¿Qué es eso del presente? Un punto temporal sin extensión. Sólo como tal lo podemos concebir. Porque si le otorgamos la menor duración, entonces habría que distinguir /251/ en él un pasado y un futuro. Pero si la flecha vuela sólo durante un punto temporal inextenso, entonces no vuela para nada. Porque moverse significa cambiar de lugar. Cambiar el lugar en un punto temporal significaría estar en el mismo punto temporal en dos lugares al mismo tiempo; lo cual es un contrasentido.

3) Aquiles.[30]

[29] *Tachado* En eso ya le antecedieron los agudos eleatas en la antigüedad.
[30] Cfr., Aristóteles, *Física*, VI, 9.

*

Intenté mostrar en las lecciones introductorias cómo las preguntas fundamentales acerca de la relación entre conocimiento y ser determinan nuestra concepción entera del fundamento esencial de la realidad que aparece, y tomé como punto de partida las difíciles disputas que están en conexión con ello para aclararles que las ciencias especiales de la realidad, a saber, las ciencias de la experiencia, de ningún modo pueden proporcionar un conocimiento exhaustivo de la realidad. Permanecen, en efecto, de cierta manera atadas a la superficie, por magníficos que sean sus éxitos, y visto con exactitud, tampoco se proponen en absoluto como tarea conseguirnos el último y más profundo conocimiento de la *realidad*. Su tarea es, más bien, orientarnos en el mundo que aparece, y en verdad de la manera más perfecta posible, a saber, descubrir fórmulas exactas de leyes mediante las cuales podamos calcular por anticipado el transcurso futuro de las apariciones y reconstruir el pasado. Pero si nos imaginamos esta tarea completamente resuelta, entonces no estarían resueltos con ello, patentemente, todos los problemas concernientes a la realidad; al contrario, los problemas últimos y más profundos de la *realidad* quedarían ahora más que nunca irresueltos. Los investigadores de la experiencia no se dan cuenta en absoluto, normalmente, de qué cantidad de presuposiciones no probadas subyacen a todo su proceder y a todos sus conocimientos relativos al mundo. Los conceptos con los que trabajan los extraen de la comprensión precientífica del mundo, con la cual ellos mismos también comienzan. Avanzan paso a paso modificándola, transforman los conceptos como lo requieren para su finalidad, para el conocimiento de leyes; pero nada más. Conceptos como *cosa* y propiedad, causa y efecto, fuerza y materia, ser y mera apariencia, surgir y desaparecer, unidad y pluralidad, espacio /252/ y tiempo, etcétera, incluso cuando no los consideramos en la concepción del punto de vista ingenuo sobre el mundo, sino en la de las ciencias exactas, están cargados de una cantidad de dificultades que parecen conducir a diversas incompatibilidades, incluso a contradicciones. Y, naturalmente, de la última concepción de estos conceptos depende esencialmente el contenido entero del conocimiento que es ganado con ellos. Pero no sólo carecen

los conceptos fundamentales de una aclaración última y requieren de una elaboración que nos muestre en primerísimo lugar qué podemos asumir y qué no podemos asumir en relación con lo *real*, sino que las ciencias especiales también emplean una gran cantidad de proposiciones generales sin determinar con más detalle su validez. A estas pertenecen, por un lado, las proposiciones generales de la lógica pura y de la matemática pura, de las cuales se asume sin más, como si fuera obvio, que con ellas se puede ganar y promover el conocimiento sobre la *realidad*, y, por otro lado, también principios como la ley de la causalidad, sobre cuya concepción rigurosa, sobre cuya esencia, origen y validez se discute desde hace siglos sin llegar a un acuerdo.

Es claro que persiste una gran cantidad de difíciles problemas, los cuales están más allá de las ciencias de la experiencia, y cuya solución nos puede dar únicamente el conocimiento genuino y último sobre el ser. A la ciencia que es responsable de la solución de estas cuestiones, a la ciencia que se esfuerza por darnos, en general, el último conocimiento alcanzable sobre la *realidad*, la hemos llamado metafísica.

Sin embargo, no puedo entrar aquí en más detalles. Por el poco tiempo que tenemos será mejor que ahondemos, de una vez y de la manera más directa posible, en las cuestiones fundamentales que conforman en parte, con el nombre de epistemológicas, una presuposición general de todas las ciencias, y que también en parte tienen que valer, concebidas en relación especial con el ser en sí, como preguntas fundamentales de la metafísica.

Todo saber tiene como meta la verdad. Saber en sentido estricto es conocimiento de la verdad. Toda ciencia pretende proporcionarnos conocimiento sobre alguna esfera de la verdad. Y, respecto del ser *real*, como acabamos de escuchar, la metafísica pretende proporcionarnos el conocimiento último y esencial, mientras que las ciencias especiales de la experiencia sólo pueden darnos conocimiento relativo, sólo conocimiento en forma de la orientación. Pero ¿qué se quiere decir con este conocimiento relativo, meramente orientativo? /253/ Y ¿en qué medida es en general posible salir de él hacia una verdad absoluta? Y ¿qué es, pues, eso de la verdad? Por otro lado, ¿qué es conocimiento de la verdad?

¿A poco hay algo así? Estas preguntas nos colocan ya en el umbral de la metafísica. No falta el conflicto de las opiniones. Los escépticos niegan sencillamente que sea posible algo así como la verdad y el conocimiento de la verdad. Los subjetivistas, que afirman con Protágoras que todo es verdadero, pero siempre sólo para el individuo que lo tiene por verdadero, se distinguen de los escépticos, sin embargo, sólo de palabra, porque la tesis "verdadero es para cada quien lo que le parece ser verdadero" es completamente equivalente con la tesis "no hay ninguna verdad", en cuanto a la verdad le es propia, según su concepto, la validez general, es decir, la fuerza incondicional y universalmente vinculante para cada ser pensante en general. Emparentadas con estos antiguos subjetivistas están las corrientes escéptico-empíricas modernas. Si aquellos enseñaban: toda verdad es relativa, a saber, relativa al individuo cognoscente aislado, enseñan estas: toda verdad es relativa, pero relativa al género de los seres cognoscentes. Nosotros los hombres tenemos facultades cognoscitivas humanas, otros géneros de seres cognoscentes quizá estén constituidos de una manera totalmente diferente. Y así puede ser que lo que a nosotros nos parece verdadero, a ellos les parezca falso, y viceversa. Nosotros estamos constituidos de tal modo que nos parece absurdo que el mismo suceso pueda ser y no ser al mismo tiempo, que 2+3 pueda ser 4, algo redondo cuadrado y similares. Para seres constituidos de otra manera puede ser totalmente distinto. Toda verdad humana no surge del individuo, sino de lo específico de la naturaleza humana, de lo que hace a cada hombre singular un hombre. Y algo análogo es válido para toda otra especie de seres que juzgan. Por lo que conforma en general a la especie correspondiente, o sea lo que cada individuo de ese género tiene necesariamente, se determina la verdad válida en común para esta especie.

A tales doctrinas escépticas y relativistas se opone empero la vieja convicción de que a la verdad le es inherente la validez general en el sentido más estricto, o sea, no la mera validez para el individuo aislado que juzga o para la especie correspondiente de seres que juzgan, sino, en general, para todo ser que piensa, pertenezca a la especie que pertenezca. En efecto, <sus representantes> piensan que cualquier otra concepción tergiversa de tal modo el concepto de verdad que, bajo uso consecuente,

conduciría a las contradicciones más absurdas. /254/ A la verdad meramente relativa oponen, entonces, la absoluta; a la verdad presunta, que sólo es un tener-por-verdadero, parecer-verdadero y según ello tiene relación con alguien que juzga, al que precisamente le parece, oponen la verdad auténtica, objetiva, la verdad en sí, que es lo que es, así la piense o no la piense alguien en todo el mundo.

Así, ya la cuestión de difícil contenido "¿qué es la verdad?" da lugar a una escisión fundamental de opiniones. Naturalmente, también depende de su solución si el conocimiento metafísico es posible o no es posible y en qué sentido lo es. A causa de esto, Aristóteles ha antepuesto con razón a su elaboración de la metafísica, a esta primera elaboración sistemática de la metafísica en general, una investigación en la cual pondera esta cuestión y se propone como tarea la defensa del saber auténtico contra los ataques de las corrientes escépticas.

A la pregunta de qué es la verdad se enlaza inmediatamente la pregunta de si y en qué medida somos capaces del conocimiento de la verdad. Es común el hablar de fuentes del conocimiento, de las cuales obtenemos el conocimiento de verdades. Todo saber, se dice desde Locke, surge de la sensación y de la reflexión, de la percepción externa e interna, en parte inmediata, en parte mediatamente. Estas fuentes del conocimiento proporcionan ante todo verdades sobre singularidades individuales, que podemos conservar mediante la memoria, y al mismo tiempo nos proporcionan los conceptos generales mediante los cuales constituimos conocimientos generales. Si están formados los conceptos, entonces surgen para nosotros de algunos de ellos por intelección inmediata ciertos axiomas generales. Mediante la deducción, los silogismos y las inducciones alcanzamos luego un sinnúmero de otros conocimientos, los cuales nos conducen muy lejos de la esfera de las verdades inmediatas individuales y generales. En relación con estas fuentes del conocimiento se presenta ahora por todas partes la pregunta acerca de su legitimidad: confiabilidad de la percepción externa e interna, seguridad de los axiomas, fuentes de la certeza de la deducción, etcétera.

La pregunta completamente general "¿qué es la verdad?" parece totalmente indiferente a lo *real*, porque no toda verdad tiene inmediatamente referencia a lo *real*. Si enunciamos la verdad: "Si dos magnitudes son iguales a una tercera…",[31] entonces esta proposición es simplemente indiferente a todo lo *real*. /255/ Haya o no haya en verdad *cosas* que sean determinables según magnitud y número, los axiomas matemáticos conservan su corrección y, con ellos, los postulados matemáticos. Por el contrario, con la consideración crítica de las llamadas fuentes del conocimiento se pondera también la pregunta de en qué medida puede o no puede el conocimiento alcanzar algo *real*; porque a varias de estas fuentes del conocimiento les es esencial estar dirigidas a lo *real*. Esto vale, por ejemplo, de la percepción. En la percepción externa creemos captar cognoscitivamente una existencia externa. Entonces, la pregunta por la certeza de la percepción externa encierra ya parcialmente la pregunta de en qué medida es del todo posible el conocimiento de lo *real*. Algo similar vale a su vez de la inducción, mediante la cual creemos poder elevarnos de los hechos singulares al conocimiento de leyes *reales*. Pero la consideración de la relación de las distintas fuentes del conocimiento conduce todavía a aspectos especialmente difíciles de la pregunta planteada. Muchos investigadores no encuentran ninguna dificultad especial en concebir la posibilidad de un conocimiento en relación con los propios fenómenos internos, o sea, en concebir la posibilidad y el valor cognoscitivo de la percepción interna. Al contrario, les parece inconcebible no sólo la posibilidad de una percepción externa, sino en general el conocimiento de una realidad extrasubjetiva, trascendente. La asunción de un conocimiento trascendente conduce, según ellos, a dificultades insalvables, cuando no <a> llanas contradicciones. De ahí surgen convicciones no meramente epistemológicas, sino ya metafísicas, del tipo que tocamos en la introducción, las doctrinas del idealismo de la conciencia y del positivismo, las cuales limitan todo conocimiento a los fenómenos subjetivos, en contraposición al *realismo*, el cual tiene un conocimiento de realidades trascendentes por posible y alcanzable por nosotros. De

[31] Euclides, *Elementos*, Libro Primero, Primer Axioma.

acuerdo con esto, será para los unos todo ser *real* un ser espiritual –ser y conciencia es para ellos lo mismo–, para los otros, al contrario, puede muy bien haber y ser conocido por nosotros un ser *real* que no tenga el carácter de ser en una conciencia, o sea, el carácter de nuestras propias vivencias psíquicas.



Reseñas

Edmund Husserl, *Introducción a la ética. Lecciones de los semestres de verano de 1920 y 1924* (edición y traducción de Mariana Chu García, Mariano Crespo y Luis R. Rabanaque), Madrid, Editorial Trotta, 2020

Esteban Marín Ávila
Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro"
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

La publicación de esta obra en español, que contiene las lecciones de ética de 1920 y 1924 de Edmund Husserl, contribuye a llenar un vacío importante en el estudio del pensamiento del fundador de la fenomenología trascendental. Como es sabido, la ética fenomenológica de Max Scheler tuvo en la primera mitad del siglo xx un impacto importante entre pensadores y estudiosos de la filosofía en diversas partes del mundo, incluyendo Iberoamérica. En contraste, los planteamientos de filosofía práctica de Husserl han pasado en gran medida desapercibidos hasta la fecha. Esto se puede explicar en parte debido a que sus principales obras sobre ética sólo fueron editadas y publicadas en su lengua original, el alemán, a finales del siglo xx y en lo que va del xxi, tiempo después de que la fenomenología trascendental perdiera preponderancia en el ámbito académico filosófico.

El libro fue editado y traducido de manera muy cuidadosa por tres reconocidos estudiosos de Husserl: Mariana Chu, Mariano Crespo y Luis Rabanaque, siguiendo el volumen XXXVII de *Husserliana*, la colección de sus obras completas. Incluye una excelente introducción de Mariana Chu que pone en contexto el contenido de las lecciones y lo relaciona con otros escritos relevantes de Husserl. Como señala Chu, las lecciones de 1924 sirven de bisagra entre la axiología y práctica formal que Husserl desarrolla en las lecciones de 1914, por un lado, y sus reflexiones sobre la ética del amor y de la facticidad, desarrolladas en un periodo posterior y

publicadas principalmente en el volumen XLII de *Husserliana*, titulado por los editores significativamente *Problemas límite de la fenomenología* (*Grenzprobleme der Phänomenologie*). Para el lector castellano, *Introducción a la ética* se complementa con la *Renovación del hombre y la cultura*, traducida por Agustín Serrano de Haro, y con las conferencias sobre Fichte que llevan por título "El ideal de la humanidad de Fichte", traducidas por Teresa Padilla y publicadas recientemente en *Textos Breves (1887-1936)*, antología coordinada por Antonio Zirión y Agustín Serrano.

En su estudio introductorio, Mariana Chu no sólo contextualiza históricamente la obra traducida, sino que expone de manera resumida y clara aspectos centrales de los principales escritos de Husserl con los que está en relación. Esto es importante porque permite destacar aspectos de la ética de Husserl que en cierta forma se desdibujan en las lecciones de 1920 y 1924, como la relación entre el deber y el valor, así como el paralelismo y la complementariedad entre las racionalidades práctica, axiológica y lógica en lo que concierne a sus estructuras formales –es decir, las relaciones entre cualesquiera acciones, valoraciones y juicios–. A esto Chu añade un resumen, útil para fines didácticos, de cada uno de los capítulos de las lecciones de 1920 y 1924, así como del texto "Naturaleza y espíritu", que se incluye como apéndice siguiendo la edición del volumen XXXVII de *Husserliana*.

Los aspectos a mi juicio más interesantes de *Introducción a la ética* tienen que ver con los siguientes puntos.

En el primer capítulo, Husserl expone una concepción de la ética como *Kunstlehre*, término de difícil traducción que Chu, Crespo y Rabanaque vierten por "disciplina técnica" y que remite a una doctrina teórica, *Lehre*, sobre un arte o conocimiento práctico, *Kunst*. Husserl retoma la idea de Brentano de que las disciplinas prácticas o técnicas son ciencias, pero que se caracterizan por estar al servicio de intereses prácticos. Se trata de ciencias que versan sobre lo relativo a un interés práctico, por ejemplo, la arquitectura, que comprende conocimientos de física, química, psicología, etc. Ello conlleva, según Brentano, que las disciplinas prácticas tengan cierta unidad y cohesión que es distinta de la unidad y cohesión de las ciencias teóricas. Las disciplinas prácticas reúnen verdades científicas cuyo

conocimiento puede ser útil para la realización de un fin, verdades que pueden ser completamente heterogéneas y proceder de distintas ciencias teóricas (Husserl, 2000, p. 48).

La crítica de Husserl a Bretano en este punto pasa por la observación de que la ciencia teórica es también una forma de praxis que se rige por un cierto interés práctico, que no es alcanzar una verdad en general, coleccionada arbitrariamente, sino la unidad de una teoría universal y racional (Husserl, 2000, p. 50). De acuerdo con Husserl, lo que distingue a las ciencias prácticas de las teóricas es que estas últimas sirven a un cierto tipo de interés práctico: el teórico. Esta observación es importante, porque implica que el interés teórico puede él mismo ser objeto de cuestionamientos en cuanto a su legitimidad práctica.

Al concebir a la ética como disciplina técnica o *Kunstlehre*, teoría de una disciplina práctica, Husserl aspira a esclarecer una nueva forma de ciencia. No es una ciencia que se subordine al fin práctico de vivir y actuar siempre de la mejor manera posible. Se trata, por el contrario, de una ciencia teórica que busca conocer el actuar correcto y los fines dignos de ser perseguidos, incluyendo los fines que definen al quehacer científico o filosófico (Husserl, 2000, pp. 44-45, 51). Esto implica que la ciencia o la filosofía puramente lógica admite un cuestionamiento sobre la legitimidad de los fines que persigue.

En el hecho de que la filosofía pueda ser cuestionada sobre la legitimidad del fin que persigue –de acuerdo con estas lecciones, la constitución de una teoría universal y racional– se pone de manifiesto que su racionalidad no se agota en lo que tiene de conocimiento: hace falta dar cuenta de por qué dicho conocimiento es algo digno de ser perseguido. La cuestión sobre la racionalidad de la filosofía como praxis es una cuestión ética, es decir, una cuestión que debe ser abordada desde la disciplina técnica que indaga "la exigencia absoluta de la razón práctica" (Husserl, 2000, pp. 44-45). Por eso Husserl afirma que "*toda ciencia y la filosofía que las abarca a todas se someten a la ética, a la reina de las disciplinas técnicas*" (Husserl, 2000, p. 51).

Pienso que esta última idea no fue desarrollada por Husserl hasta sus últimas consecuencias. Ello implicaría tomar en cuenta que, si aspira a

ser radicalmente crítica y racional, la filosofía fenomenológica no puede desentenderse de su dimensión práctica, es decir, no puede dejar de preguntarse qué es lo que la hace a ella misma una actividad racional y qué relaciones guarda con otras formas de praxis. En la medida en que, como veremos, Husserl reconoce que toda voluntad está necesariamente situada, esto significa que la filosofía fenomenológica no puede desentenderse de la situación concreta –léase también histórica y social– en la que se la desarrolla.

Es cierto que en los escritos del grupo de *La crisis* Husserl busca ofrecer una introducción a su fenomenología a partir del planteamiento de que hay crisis civilizatoria en vista de la cual su propuesta filosófica es digna de ser perseguida. Uno de los síntomas de esta crisis civilizatoria consistiría en que las ciencias mismas se han vuelto cuestionables porque no abordan las problemáticas más urgentes y candentes "relativas al sentido o sin sentido de esta entera existencia humana" (Husserl, 1991, p. 6). Esto a su vez guarda relación con el hecho de que estas ciencias abstraen de todo lo que consideran subjetivo, y con ello, de consideraciones sobre valores y fines dignos de ser perseguidos (Husserl, 1991, p. 6).

En *La crisis*, Husserl pretende dar cuenta de la racionalidad práctica detrás del empeño por desarrollar su filosofía fenomenológica, la cual permitiría plantear científicamente –esto es, rigurosamente– problemas de racionalidad práctica y axiológica. Con todo, de acuerdo con los criterios de la ética del propio Husserl, habría que decir que lo que haría a la filosofía fenomenológica digna de ser desarrollada no sería solamente que se reconociera capaz de plantear estos problemas, sino que efectivamente los planteara, es decir, que desarrollara investigaciones donde hiciera explícito el sentido y sinsentido axiológico y práctico que el mundo nos plantea en distintos ámbitos y planos. El deber ético es para Husserl el deber de hacer lo absolutamente exigido por la razón práctica. La racionalidad práctica se verifica en acciones o efectuaciones –entendidas en el más amplio sentido del término, que incluye aquí a la actividad teórica– y no en capacidades. Es irracional no hacer lo más racional que uno es capaz de hacer. En suma: la filosofía fenomenológica tiene que ser capaz de dar cuenta de que el desarrollo de sus análisis y discurso son precisamente metas dignas de ser

llevadas a cabo, y además tiene que hablar de los problemas relativos al sentido y sinsentido de nuestra existencia en este mundo histórico concreto (Marín Ávila, 2019).

La concepción de la ética como la disciplina técnica filosófica desde la cual se puede hacer la crítica última de la filosofía –aquella que no sólo considera su consistencia lógica y cognoscitiva, sino también su valor y sentido práctico– se relaciona directamente con el segundo punto que quiero destacar de estas lecciones. En ellas Husserl expone que hay tres formas de racionalidad que se complementan pero que al mismo tiempo son irreductibles entre sí: la teórica, la sentimental/axiológica y la práctica. La división de la razón en teórica y práctica atraviesa la historia de la filosofía y tiene quizá a su referente más importante en Kant, con quien Husserl discute en los últimos capítulos de esta obra. Cabe anotar de paso que uno de los reproches más duros que le dirige es el de que la razón práctica no puede ser pura del sentimiento (Husserl, 2020, pp. 220-221). Así, lo más original de Husserl a este respecto es su reconocimiento de una racionalidad específicamente sentimental en la que estaría en juego la captación o mención de valor.

Es sabido que esta concepción fenomenológica de una racionalidad sentimental axiológica tiene un antecedente importante en Brentano y un referente conocido en Scheler. Con todo, el planteamiento de Husserl es especialmente interesante por distintas razones.

Por un lado, Husserl exploró el tema de los sentimientos y de la racionalidad sentimental en análisis fenomenológicos detallados en escritos que han aparecido en sus obras póstumas, especialmente en los grupos de lecciones de ética (Husserl, 1989 y 2020), en el tomo LXII de *Husserliana*, *Problemas límite de la fenomenolog*ía (Husserl, 2013) –que incluye consideraciones sobre los instintos–, y en los tres volúmenes de los *Estudios sobre la estructura de la conciencia*, publicados como tomo LXIII de *Husserliana* (Husserl, 2020b).

Por otro lado, Husserl estudia minuciosamente el tema de la articulación entre las tres facetas de la racionalidad. De acuerdo con él, las consideraciones de valor remiten a juicios o a intenciones teóricas en general y son incomprensibles sin la relación de motivación que mantienen con

voliciones o intenciones prácticas. A mi modo de ver, esto permite reconocer el irreductible papel de los sentimientos en problemas de racionalidad práctica, pues se podría decir que la cuestión de la autenticidad de los valores y de la legitimidad de los fines presupone, entre otras cosas, una crítica sentimental. Sin embargo, permite reconocer también que la racionalidad o irracionalidad de las intenciones de valor –o del deseo– depende a su vez de la racionalidad o irracionalidad de las creencias relativas al objeto o situación valorado, así como de ponderaciones prácticas de factibilidad. Este último punto lo separa de posiciones como la de Scheler, quien les confiere a las vivencias sentimentales en las que se capta el valor un estatuto privilegiado y hasta cierto punto independiente de creencias y voliciones (Scheler, 2014).

Por lo demás, los análisis de Husserl sobre los valores pretenden ser trascendentales. Por el sentido en el que Husserl emplea este último término, ello quiere decir que los considera como configuraciones de sentido que nacen de la aprehensión de sentimientos –podríamos también hablar de interpretación de sentimientos, aunque en una acepción no técnica del término "interpretación"–. Los valores no son para él cualidades que pertenezcan al mundo en sí mismo, sino resultado de formas de darle sentido al mundo a través de nuestros sentimientos.

Otro aspecto de la axiología y teoría de la razón práctica de Husserl que considero relevante consiste en que reconoce que los valores y la racionalidad práctica dependen de los sujetos que constituyen dichos valores, así como de los ámbitos prácticos totales de los sujetos que emprenden las respectivas acciones, de tal manera que pueden variar de sujeto a sujeto. Este reconocimiento de la circunstancialidad y subjetividad de la racionalidad axiológica y práctica no implica, sin embargo, que no quepa argumentar sobre valores y acciones racionales con pretensión de construir un discurso objetivo, es decir, que pueda ser reconocido como válido por cualquiera. Sin embargo, las proposiciones axiológicas y prácticas que se pretendan objetivas deben hacer referencia a la relación entre los valores y los sujetos que los constituyen, así como entre las acciones y los sujetos que las emprenden (Marín Ávila 2018).

En la obra reseñada el lector encontrará una exposición histórica de distintas posiciones éticas que sirve de pretexto a Husserl para introducir y matizar su propia concepción de la racionalidad del sentimiento, de la conciencia de valores y de su relación con la racionalidad práctica.

En este itinerario, destaco la crítica de Husserl al hedonismo clásico y al utilitarismo ético, pues le permite reivindicar la idea de que los valores son cualidades de cosas o situaciones que se manifiestan a través de sentimientos, sin ser ellos mismos sentimientos (Husserl, 2020, pp. 63-143). Así como las cosas que percibimos se manifiestan a partir de sensaciones sin ser ellas mismas sensaciones, así también la cualidad de valor de estas cosas se manifestaría a partir de complejos de sensaciones y sentimientos que Husserl denomina *sinnliche Gefühle*, "sentimientos sensibles". En realidad, con base en la exposición de Husserl se podría pensar que nuestra percepción del mundo tiene como sustrato o como materia sentimientos sensibles que nos motivan a actuar de cierta forma respecto de los objetos que nos hacen frente, y que lo que denominamos "sensaciones" son en realidad abstracciones de estos "sentimientos sensibles".

En este contexto el lector encontrará en la obra reseñada algunos pasajes claves respecto de la comprensión husserliana de la percepción de valor, *Wertnehmung*, neologismo traducido en ella como "captación de valor" y que se corresponde con lo que, en su versión de *Ideas* II, Antonio Zirión tradujo por "valicepción" (Husserl, 2005). Este punto es decisivo respecto de la concepción husserliana de la racionalidad axiológica, pues lo que hace que la conciencia de valor, y eventualmente el juicio de valor, sea racional, es el hecho de que el valor mentado pueda ser percibido sentimentalmente.

Por otra parte, la discusión entre moralistas del sentimiento y del entendimiento le permite a Husserl exponer su posición de que los valores remiten al ámbito del entendimiento y se rigen por leyes a priori. Los valores son, para Husserl, configuraciones de sentido, es decir, referentes en el objeto de la forma en que damos sentido al mundo por el mero hecho de vivirlo, pero no precisamente configuraciones de sentido teóricas, sino sentimentales. Frente a los moralistas del sentimiento, Husserl

reconoce que no cabe concebir la moral abstrayendo de los sentimientos, pero defiende la idea de que estos sentimientos se rigen por una racionalidad axiológica que guarda relación con la racionalidad dóxica y con nuestra concepción de la forma de ser de las cosas o situaciones a las que atribuimos valor (Husserl, 2020, pp. 145-208).

En estas lecciones el lector encontrará relativamente pocas descripciones de fenomenología pura. En cambio, podrá recoger valiosas observaciones de filosofía fenomenológica que en cierta medida aluden a estudios sobre la conciencia que no se presentan en la obra misma. Dado que Husserl construye gran parte de sus argumentos aludiendo a un paralelismo entre la ética pura y la lógica pura, encontrará también algunas observaciones de largo alcance sobre lógica, ontología y epistemología. Con todo, quiero concluir insistiendo en que el principal aporte de esta obra a la reflexión filosófica de la actualidad se encuentra en el esbozo que ella ofrece de una concepción de la racionalidad plural: teórica, axiológica y práctica. No basta con que nuestras acciones se basen en creencias racionales y en consideraciones racionales sobre los medios adecuados para perseguir los fines que nos proponemos. Solo puede ser racional emprender las acciones que sean dignas de ser emprendidas, esto es, que persigan fines valiosos. ¿Qué significa tener algo por valioso? ¿Cómo sabemos que lo que tenemos por valioso realmente lo es? En *Introducción a la ética* el lector encontrará una manera de abordar esta cuestión que reconoce la relación entre nuestras valoraciones y nuestras creencias e intenciones prácticas, pero que no reduce las primeras a las últimas. Por el contrario, Husserl busca plantear el problema de la racionalidad axiológica destacando lo que considera su propio terreno, a saber, aquellas vivencias y componentes de vivencias que identificamos con sentimientos.

Referencias

Husserl, E. (1989). *Husserliana XXVII. Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. (Editado por Th. Nenon y H. R. Sepp. Dordrecht: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.* (Traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas). Barcelona: Editorial Crítica.

Husserl, E. (2002). *Renovación del hombre y de la cultura.* (Traducción de A. Serrano). Barcelona/ Ciudad de México: Anthropos Editorial.

Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. (Traducido por Antonio Zirión Quijano). México: UNAM.

Husserl, E. (2013). *Husserliana XLII. Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. (Editado por R. Sowa y Th.Vongehr). La Haya: Springer.

Husserl, E. (2020). *Introducción a la ética. Lecciones de los semestres de verano de 1920 y 1924.* (Edición y traducción de Mariana Chu García, Mariano Crespo y Luis R. Rabanaque). Madrid: Editorial Trotta.

Husserl, E. (2020b). *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband I Verstand und Gegenstand Texte aus dem Nachlass (1909-1927).* (Editado por U. Melle y Th. Vongehr). La Haya: Springer.

Marín Ávila, E. (2018). On axiological and practical objectivity. Do Husserl's considerations about objectivity on the axiological and practical realms demand a phenomenological account of dialogue? En Quepons, I. y R. Parker (Eds). *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy, volume XVI, Phenomenology of Emotions.* New York: Routledge.

Marín Ávila, E. (2019). Husserl y Villoro: reflexiones en torno a los bienes comunes, la sabiduría, la ciencia y el sentido de la filosofía para la vida. *Revista de filosofía DIANOIA*, Vol. 64, Núm, 84.

Scheler. M. (2014). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag.

Alfonso Villa, *Realidad e imagen del mundo***, México: Silla vacía Editorial, 2021**

Karla Yudit Castillo Villapudua
Universidad Autónoma de Baja California

Realidad e imagen del mundo es el título del libro más reciente del filósofo mexicano Alfonso Villa, una obra que trae a primer plano, con un estilo ensayístico pero riguroso, el espinoso problema de la realidad de la imagen. Tomando como punto de partida de su exploración el sistema filosófico de Zubiri, el autor organiza su itinerario intelectual en cinco capítulos, cada uno de los cuales se ocupa de un aspecto específico de la imagen: la imagen como representación, liberación de la imagen, realidad como suficiencia constitucional, mundo como respectividad de lo real, y el empalme de tiempo y eternidad en la imagen.

La definición de la imagen como representación, además de un lugar común bien conocido en la historia de la filosofía, es una concepción inadecuada e insuficiente. Muy diversa es, no obstante, la posición del Dr. Villa, quien no titubea en calificar de falsa esta concepción, a la que llama una "filosofía de la disminución de la imagen". Esta caracterización equívoca habría surgido en el marco de la Grecia Antigua, pues, de acuerdo con el autor "cuando Platón sostiene que este mundo es mero εἰκών, mera imagen del mundo de los εἰδῇ [las ideas o formas], lleva aparejada la afirmación de que el mundo verdadero es el de las ideas y de que el de las imágenes es más bien ψεῦδος [falso]" (16-17). Pero, a diferencia de lo sostenido por Platón, Villa afirma que una imagen es tan real como aquello de lo que es imagen. Por lo cual la tesis sostenida en esta obra será, más bien, "que una imagen condensa la realidad del mundo y no sólo representa un ente o unos entes: de forma densa si se trata de una obra de arte; de forma pública y propagandística en la publicidad […]; de forma rigurosa si se trata de conocimiento científico […]" (17). Esta reconstruc-

ción del fondo conceptual del problema de la imagen es posible gracias a una revisión original de una serie textos de la tradición continental, entre los que destacan, en primera línea, los escritos sobre filosofía primera del filósofo español Xavier Zubiri, varios ensayos y conferencias de Martin Heidegger, la ontología de la imagen desarrollada por Gadamer, el estudio sobre la obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica de Walter Benjamin, y la época presente de Kierkegaard, entre otros.

A partir de una atenta y cautelosa relectura de los textos antes mencionados, el autor extrae las siguientes preguntas: "¿Qué quiere decir la afirmación de que una imagen condensa la realidad del mundo? ¿Qué es una imagen? ¿Qué es realidad? ¿Qué es el mundo? ¿En qué consiste la relación de condensación de la primera respecto de la realidad del segundo?" (19). El primer capítulo (La imagen como representación) cierra con una pregunta contundente: "dado que hay imágenes ¿cuál es su *esencia*, cuál es su naturaleza, en qué consiste su realidad más propia en el mundo?" (20).

En el segundo capítulo (Liberación de la imagen), la demostración de la tesis central se convierte en el principal objetivo de la argumentación. En este el autor plantea que, desde finales del siglo XIX, el concepto de imagen se ha ido liberando poco a poco del estigma de la representación que le ha acompañado desde la época de Platón, dando pauta a una concepción realista que más que asumir la imagen desde su dimensión sensible se centra en su característica conceptual. Llegado a este punto Villa se pregunta: ¿es suficiente decir que la imagen sensible es un mero lugar de paso para dar cuenta, de ese modo, de su esencia y de su verdadera naturaleza? (23).

Villa observa que "la idea de que el conocimiento empieza por impresiones sensibles e imágenes parece cada vez más insuficiente porque, entre otras razones, la fenomenología de Husserl ha podido demostrar que la conciencia es anterior a toda representación –aun conceptual– y a toda imaginación. Heidegger, en su ontología del ser-en-el-mundo, ha demostrado también que el estado de abierto del ser humano es ya comprensor, antes de la presencia de imagen alguna, de un modo del ser de las cosas en el mundo" (24). Aunado a lo anterior, Villa recupera la tesis zubiriana

sobre la imagen, según la cual "para que algo venga a imagen, eso que es imaginario se hace presente como realidad e inteligencia sentiente, de modo que el estar presente de las cosas en la inteligencia es formalmente anterior a la generación de imágenes sobre ellas" (24). Asentada esta primera crítica al empirismo, Villa expone la obsesión representacionista presente en la Edad Media y en la Modernidad, de plasmar descubrimientos científicos en imágenes, como si de cierta manera, en este afán por trazar los paisajes microscópicos a través de la mirada, se obtuviera cierto control y poder sobre los fenómenos estudiados. A partir de esto, el filósofo se autoimpone la exigencia metodológica de continuar con su ruta de indagación a través de la revisión de dos conceptos claves: realidad y mundo.

El tercer capítulo (Realidad como suficiencia constitucional) deja ver desde las primeras líneas que el paradigma de la representatividad de la imagen se nutrió de la filosofía del ser y del ente, entendidos como sustancia, y de la razón como razón conceptual (39). En contraste con esta perspectiva, el profesor Villa toma otra dirección, partiendo de la filosofía primera, desde donde se apuesta por la realidad como sustantividad, y, al mismo tiempo, se identifica un concepto de inteligencia sentiente independiente de la racionalidad lógica, señalando que una imagen "es una cosa real; y se corresponde con la inteligencia sentiente en la que se hace presente como tal cosa real" (*ibid*.) De ahí que el camino que explora el autor lo lleve a recuperar algunos aspectos conceptuales básicos de la obra *Sobre la Esencia* de Zubiri para dar peso a su tesis inicial. En este recorrido histórico-conceptual, Villa replantea la pregunta: ¿Qué es la realidad? Para lo cual recurre a la definición básica de Zubiri, pues esta le permite sostener que esa realidad es actuante en virtud de las notas que la estructuran (en donde por "notas" se entiende todos los momentos que posee una cosa, en distinción con las propiedades aristotélicas). Apoyándose en estos elementos conceptuales de la ontología zubiriana, Villa plantea que "Si bien la imagen tiene un momento de aparecer, de un mostrarse que exige la presencia de aquellos a quienes ha de aparecer, no es menos cierto que la posibilidad de ese aparecer viene dada por la realidad de la imagen" (42-3).

En este punto, el autor encamina su reflexión hacia la pregunta por la esencia de una cosa real con la intención de clarificar la hipótesis que presupone que la imagen condensa la realidad del mundo. Siguiendo este hilo conductor, con la ayuda de Zubiri, se sostiene que la esencia de lo real es "es el sistema de notas constitutivas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga todos los demás caracteres" (43). A partir de este momento, el reto argumentativo se concentrará en la tarea de esclarecer la naturaleza de las notas que hacen posible la constitución de la realidad de las cosas.

El capítulo cuarto (Mundo como respectividad de lo real) expone algunas aclaraciones conceptuales que permiten transitar hacia un concepto de mundo situado lejos de la tradición heideggeriana y representativista. De esta manera, al mundo se le entiende como actualidad de lo real, lo cual implica deslindarse de la sustancia y el ente. Con ejemplos de una fotografía o una pintura se afirma que el momento de realidad de estas imágenes es anterior a su actualización, es decir, posee autosuficiencia constitucional y "se presenta por su propia cuenta, por su propia iniciativa, se abre su propio mundo" (82). Es interesante hacer notar que en este apartado sobresale la referencia a la obra *Respectividad de lo Real* de Zubiri, destacando que la respectividad tiene dos polos. El primero relacionado con la *suidad* de la misma cosa, es decir, eso que le pertenece sin mediación alguna, esto quiere decir lo que es de suyo sin mí. El segundo implica que además de esa *suidad*, también la cosa deviene algo más y "esta formalidad es abierta y, por tanto, siempre más que la *suidad* que determina" (79). Con esta doble polaridad, es posible afirmar que *suidad* y mundo son las dos caras de la respectividad: "Con el concepto de mundo como respectividad de lo real, nuestro rodeo conceptual alcanza una de sus metas principales: encadenar todos los conceptos necesarios para que la claridad sobre la expresión de que la esencia de la imagen consiste en condensar la realidad del mundo vaya mostrándose por sí sola" (*ibid*.).

El capítulo cierra con algunas aclaraciones, entre las que destaca recordar que desde el inicio el autor aclaró que habla de la imagen al menos de dos modos: imagen mental e imagen física: "La primera se refiere a todas aquellas imágenes que genera, crea o produce la inteligencia imagi-

nativa y que quedan en ella, mientras que la imagen física es aquella que tiene un soporte físico diferente de la inteligencia, tal como sucede por ejemplo en una fotografía, en un anuncio espectacular o en cualquier soporte electrónico, como los conocemos el día de hoy" (83). Si bien el análisis propuesto cubre ambos modos de imagen, la investigación se centra sobre las imágenes físicas. Por otra parte, el autor reitera que su interés principal es indagar en la esencialidad de la imagen, y no desviarse en procesos genéticos, relacionados a la inteligencia imaginativa que da lugar a una imagen. En este sentido, el objetivo de la reflexión "es mucho más modesto: sólo quiere decir, en la medida de lo posible, cuál es la esencia de una imagen, cuál es su naturaleza, independientemente del proceso por el que haya pasado para llegar a ser esa imagen" (83).

El último capítulo (El empalme de tiempo y eternidad en la imagen) es la culminación de una indagación profunda sobre la esencia de la imagen, donde es preciso reafirmar la vigencia de dos conceptos fundamentales: el tiempo y la eternidad. Con altura de pensamiento, el autor va cerrando poco a poco, de la mano de Heidegger y su bien conocido texto "La época de la imagen del mundo", obra donde vislumbra anticipadamente el fracaso de la imagen ante el ambicioso deseo de querer representar el mundo. Ante ello Villa se cuestiona: "¿De dónde saca su fuerza y su seguridad esa afirmación de que la representación del mundo está intrínsecamente acompañada de su imposibilidad?" (87), a lo que responde que, a diferencia de un planeta o un animal, el mundo no es una cosa, sobra decir: no es un ente. Por ello, el anhelo que persigue representar de una vez por todas ese mundo falla desde el inicio del camino, porque "lo primero que ese intento debiera hacer es aclarar qué se entiende por mundo" (87).

Ahora bien, cabe tener en cuenta que Heidegger y Zubiri no coinciden completamente en sus definiciones respecto del mundo, pero coinciden, no obstante, en que no se trata de un ente, ni mucho menos de una totalidad de entes. De ahí la pregunta: "¿de qué modo media la imagen entre la realidad y la inteligencia que siente, que padece, que construye y cambia el mundo?" (88). La reflexión que resulta le permite al autor reforzar sus conclusiones. Pues no solo una imagen es incapaz

de representar al mundo, sino que no hay imagen alguna que logre representar con rigor fidedigno las cosas, que consiga "agotar su contenido real", porque, finalmente, no le es concedido ningún lugar entre las cosas y la inteligencia. Esto no significa que la representación tenga un defecto de antemano, sino por el contrario, padece de un exceso de realidad. Esto quiere decir que ninguna técnica, ni instrumento, ni dispositivo tecnológico tiene el poder suficiente para captar lo representado en su totalidad. Pues, en efecto, la representación tiene límites; "una imagen lo que hace es condensar la realidad del mundo, y la provisionalidad de ese pequeño cosmos sobre el que se vuelca y desde el que emerge" (88). Villa nota que, si bien el campo de operación original del concepto de condensación está en la física y la química, es permisible trasladarlo a un campo metafísico para explicar cómo "una imagen es una realidad que emana desde otras realidades y estabiliza la volatilidad que caracteriza al hecho que unas cosas son siempre de otras cosas" (89).

Es admirable leer las construcciones metafóricas del autor, quien afirma que "...el trabajo de la inteligencia imaginativa se vuelve vital para que una vida humana feliz sea posible en esta tierra" (*ibid*.) Las imágenes que sobreviven son aquellas que por ejemplo "nos sirven para darnos identidad, para irnos aclarando a lo largo de la historia personal y social" (91). Poco a poco, con sólidas certezas argumentativas, el autor nos va revelando cómo nos habitan el tiempo y la eternidad. Y ante este asombro, vamos comprendiendo cómo navegamos ante el torrente de la finitud temporal, pero al mismo tiempo, sintiendo cómo estamos anclados a lo infinito. "Porque lo eterno y lo tempóreo son los modos simultáneos mediante los cuales nos realizamos los seres humanos y mediante los cuales habitamos originariamente el mundo que laboriosamente vamos construyendo" (94). En ese sentido, las imágenes atrapan los flujos del pasado y el presente, condensando una parte de la materialidad que fuimos en ese momento y lo que somos en la lejanía cuando contemplamos eso que ya no somos.

Continuando con la lectura, el lector puede captar como este último capítulo se escribió bajo una atmósfera de silencio y atardeceres, pues pocas veces se vive el don de la claridad mental y emotiva para resucitar

temas y problemas filosóficos que permanecen en todos los tiempos pero que, lamentablemente, en la actualidad no están entre las reflexiones más urgentes, entre las reflexiones que nos salvan. Asimismo, se encontrará con crudas interrogantes para negar que replantear la simultaneidad del tiempo y la eternidad no es un mero invento teórico o un capricho conceptual. Que este maravilloso problema ha estado entre los grandes pensadores que van desde Platón, pasando por Agustín y Bergson, hasta llegar a Zubiri y al profesor Villa.

A manera de cierre, podemos decir que *Realidad e imagen del mundo* es producto de una larga trayectoria investigativa del profesor Villa sobre la filosofía primera de Zubiri y el intento de tener una búsqueda intelectual propia. Asimismo, pensamos que uno de los grandes logros consiste en esclarecer de manera detallada algunos de los aspectos claves de ontología. De tal modo que esta obra, además de esbozar la tesis sobre la realidad de la imagen y el mundo, también tiene un propósito introductorio y pedagógico. Sin lugar a dudas, la madurez y seguridad de los argumentos es uno de los grandes logros de esta obra, por lo que cualquier lector puede aprehender sus principales supuestos y navegar sin problema alguno. Sobra destacar la honestidad intelectual y empatía hacia el lector, pues en múltiples ocasiones el autor menciona hasta dónde se ha llegado, cuáles son los pasos para construir los argumentos y las tareas pendientes para futuras investigaciones.

Este libro es una apuesta para abrir un camino que conduzca hacia la realidad de la imagen, de la mano de Zubiri, pero con la reflexión puesta en el riesgo de la diferencia. De ahí que, en un futuro no muy lejano, quizá podremos continuar pensando en la ruta de esta meditación, y una vez que hemos afirmado que la imagen es real, quizá sea posible repensar las implicaciones éticas, estéticas y políticas que ello conlleva en una época de bombardeo y saturación de imágenes. Sobra decir que ha llegado el tiempo de liberar a la imagen del peso de la representatividad y así dar cuenta de sus potencias, y esta obra es la puerta inaugural de una gran tarea intelectual por venir: "No tendremos nunca una imagen que represente el mundo, pero toda imagen condensa el carácter respectivo de lo real y lo torna símbolo de la habitación de unos en otros" (99).

Colaboradores

Sobre las autoras y autores

José Pedro Arriaga Arroyo

Es doctor en Filosofía por la Universidad de Guanajuato. Realizó una estancia doctoral en la Universidad Nacional de Colombia bajo la dirección del profesor Fernando Zalamea Traba. Es profesor de tiempo parcial en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato y además colabora como profesor con el Centro de Estudios Filosóficos Tomás de Aquino y la Universidad Franciscana de México. Es miembro de la Academia Mexicana de Lógica. Actualmente realiza una estancia postdoctoral en el Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro" de la Universidad Michoacana donde explora las relaciones entre el realismo, la fenomenología husserliana y la fundamentación de la ciencia.

Daniel Caballero López

Doctorando, maestro y licenciado en Filosofía, con menciones honoríficas, por la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus investigaciones se centran en la crítica a los sistemas metafísicos modernos desde una perspectiva teleológica y en la filosofía de Kant, sobre las cuales ha publicado y dictaminado artículos en revistas especializadas nacionales e internacionales, así como ofrecido ponencias a nivel universitario. Fue profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Milton Ceron Zamora

Licenciado en Filosofía por la UNAM, sus ramas de investigación son la enseñanza de la filosofía, filosofía de la educación y filosofía mexicana. Sus actividades más recientes son como ponente en las II jornadas virtuales sobre enseñanza de la filosofía, Universidad Nacional de Salta; y su ensayo en la revista *Protrepsis*: "Contra los académicos. La importancia de la sabiduría y la crítica a las doctrinas filosóficas".

Francisco Javier Dosil Mancilla

Realizó su doctorado en la Universidad de A Coruña (España), con una tesis de historia de las ciencias. Impartió docencia en esta universidad y en la de Santiago de Compostela. Desde el 2003 es profesor-investigador en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Fue profesor visitante en Argentina, Chile y Brasil. Sus inquietudes académicas se mueven en diversos campos, entre ellos la antropología educativa, la epistemología de la historia y la didáctica de las ciencias sociales. Entre sus libros publicados figuran: *La soledad enamorada. María Zambrano y los poetas del exilio* (2010), *Historia y literatura: dos discursos entrelazados* (2019) y *La historia más allá de los pupitres*. *Experiencias de educación histórica en Michoacán* (2021), los dos últimos en colaboración con Dení Trejo.

Juan Pablo Jaime Nieto

Licenciado en Filosofía por la Universidad del Claustro Sor Juana. Maestro en Filosofía contemporánea aplicada por la Universidad Autónoma de Querétaro. Actual doctorando en Filosofía por la Universidad de Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, y profesor en el Ateneo Educativo de Formación Integral, en Celaya, Guanajuato.

Janín Ortiz Cuara

Cursó la carrera de Filosofía en la facultad "Dr. Samuel Ramos Magaña" de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, posteriormente, realizó la maestría en Filosofía de la cultura en la misma facultad. Actualmente, se encuentra en proceso de titulación del doctorado en Filosofía por el Instituto de Investigaciones filosóficas "Dr. Luis Villoro", también por la Universidad Michoacana.

Los temas que ha trabajado a lo largo de los años son feminismo (Graciela Hierro y Marcela Lagarde), y en el doctorado se ha dedicado al estudio de Luis Villoro. Laboralmente, se ha dedicado a la docencia durante catorce años, desempeñándose en los niveles de preparatoria y universidad.

Susana Verónica Pliego Pérez

Licenciada en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Vasco de Quiroga. Maestra en Filosofía de la Cultura por la Facultad "Samuel Ramos" de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y candidata a doctora en el programa de doctorado del Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro" de la misma universidad. Docente en nivel bachillerato desde 1994 en diferentes instituciones y universidades. Interesada en la investigación (bio)semiótica.