

XIPE TOTEK

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES, ITESO



¿Filosofía latinoamericana?

Año 31 / Vol. II / No. 118 / 31 de enero de 2023

Equipo editorial

Director

Miguel Fernández Membrive, Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Director fundador

† Jorge Manzano Vargas, S.J. (1930–2013)

Comité editorial

José Pedro Arriaga Arroyo, Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO
Cristina Cárdenas Castillo, Universidad de Guadalajara /
Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO
Rubén Ignacio Corona Cadena, S.J., Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO
Carlos Sánchez Romero, Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO
Demetrio Zavala Scherer, Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Consejo Editorial

Alfonso Alfaro Barreto, Artes de México / El Colegio de México
Francisco Castro Merrifield, Universidad Iberoamericana Ciudad de México
María Cristina Conforti Rojas, Pontificia Universidad Javeriana de Colombia
Nazzareno Fioraso, Università di Verona, Italia
Ángela Lorena Fuster Peiró, Universitat de Barcelona, España
José Ramón Daniel López, S.J., Universidad Católica de Córdoba, Argentina
Emilio Martínez Navarro, Universidad de Murcia, España
Brenda Mariana Méndez Gallardo, Universidad Iberoamericana Ciudad de México

Equipo técnico

Editor B: Antonio Cham Fuentes
Diseño de portada: Andrea Fellner Grassmann
Diagramación: Rocío Calderón Prado
Traductor: William Quinn
Asistente general: Saraí Salazar Rivera

Cuidado de la edición: Oficina de Publicaciones del ITESO

Xipe totек, Año 31. Vol. II, No. 118, julio-diciembre 2022, es una publicación electrónica semestral editada por el Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A.C. (ITESO), Periférico Sur Manuel Gómez Morín 8585, Col. ITESO, Tlaquepaque, Jal., México, C.P. 45604, tel. + 52 (33) 3134 2974. Editor responsable: Dr. Miguel Fernández Membrive. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2017-071211042100-203 ISSN: 2448-9085, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor.

¿Filosofía latinoamericana?

• **Presentación**

Miguel Fernández Membrive 5

• **¿Filosofía latinoamericana?**

MÁS ALLÁ DE LA SOBRESPECIALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA
LATINOAMERICANA. APORTES ANTICOLONIALES DESDE LA
HERENCIA DE IVÁN ILLICH EN MÉXICO
Alberto Elías González Gómez 9

LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA COMO FILOSOFÍA
DE LA LIBERACIÓN. DIÁLOGO CON ENRIQUE DUSSEL
Héctor Garza Saldívar, S.J. 40

• **Acercamientos filosóficos**

EL TIPO DE CONTRADICCIÓN EN LOS CUATRO EJEMPLOS DE
LA PRIMERA FÓRMULA DEL IMPERATIVO CATEGÓRICO EN LA
FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES
Carlos Antonio Delgadillo Macías 64

TRES VERSIONES DE ARGUMENTOS DE SUBDETERMINACIÓN
CONTRASTIVA PARA EXPLICAR LA COMPETENCIA PICTÓRICA
Juan Pablo Aguilar Martínez 85

EL USO DIDÁCTICO DEL LENGUAJE EN LA FILOSOFÍA
PRESOCRÁTICA
Marco Antonio Salinas Martínez 116

- **Cine y literatura**

RUBIA: MARILYN MONROE / NORMA JEANE
Luis García Orso, S.J. 146

LA HISTORIA DE UNA IDEA
José Israel Carranza 150

- **Justicia y sociedad**

CONSIDERACIONES SOBRE LOS COMIENZOS
DEL MAGISTERIO MEXICANO: ANÁLISIS DESDE
EL PENSAMIENTO DE SØREN KIERKEGAARD
Mario Alejandro Montemayor González, S.J. 153

Presentación

En América Latina son numerosos los programas de licenciatura y posgrado en filosofía, así como también los libros y artículos que asumen una tradición latinoamericana de pensamiento vertebrada, desde hace varias décadas, por un canon de autores más o menos reconocible que admite paulatinas incorporaciones. Debido a ello, y por el enclave mismo de nuestra revista, en este número 118 quisimos dirigir la atención a esa tradición; no con un ánimo militante ni apologético, sino con la intención de concitar una reflexión honesta y rigurosa sobre sus rasgos y temas, así como, en última instancia, sobre sus fundamentos y carta de identidad en el panorama de la filosofía mundial. Éste fue el espíritu —y de ahí los signos de interrogación: “¿Filosofía latinoamericana?”— con el que lanzamos nuestra última convocatoria temática. Sin embargo, el azar hizo lo suyo y sólo dos de los artículos propuestos en respuesta a ella consiguieron aprobación editorial oportuna, mientras que algunos de los demás continúan en proceso, posiblemente en vista de su publicación en números posteriores. Algo distinto a lo ocurrido con nuestra ulterior convocatoria para la carpeta *Acercamientos filosóficos*, cuya pronta y variada respuesta por parte de los autores rebasó nuestras expectativas y nos permitió incluir tres artículos —más de lo habitual— en ella. Aquí el azar jugó a favor; y con base en este comportamiento de la realidad confeccionamos el presente número... hasta quedar satisfechos con el resultado.

En el primero de los artículos de nuestra carpeta temática, *¿Filosofía latinoamericana?*, Alberto Elías González Gómez abre una ventana a un grupo de pensadores, representantes del legado de Iván Illich en México, que ilustran un gesto intelectual incardinado en un territorio y volcado

reflexivamente sobre él; pero que, al mismo tiempo, evitan reivindicarse como una escuela latinoamericana. El autor se inspira en esta tradición para convocar a un ejercicio autocrítico con respecto al riesgo de que la filosofía latinoamericana caiga presa de una *sobreespecialización* académica, lo cual desvirtuaría no sólo su autocomprensión, sino también su más auténtico impulso en tanto pensamiento vivo, creativo y crítico.

En el segundo artículo Héctor Garza Saldívar, S.J., propone un diálogo con la filosofía latinoamericana y, más específicamente, con aquélla representada por Enrique Dussel en diferentes momentos de su trayectoria. El autor valida las preocupaciones centrales de esta tradición y reconoce muchos de sus méritos críticos, pero también pone el acento en lo que considera su principal desatino: entender su tarea en términos de “elaboración de nuevas teorías filosóficas que den cuenta de la realidad excluida [...] del mundo periférico de Occidente”, en lugar de como una indagación sobre el fundamento de su propia teorización y de cualquier perspectiva teórica. Garza Saldívar entiende que este fundamento no es otro que la “realidad” (humana y no humana) *sentida* (por el ser humano) en su más “radical alteridad”, y en la última parte de su artículo desarrolla algunas de las implicaciones sociohistóricas de este suelo *irrebasable*.

Como lo anunciábamos desde el principio, en esta ocasión, en nuestra carpeta *Acercamientos filosóficos* incluimos tres artículos. En el primero de ellos Carlos Antonio Delgadillo Macías se propone esclarecer qué tipo de contradicción, respecto de la *primera formulación* del *imperativo categórico*, está implicado en los conocidos cuatro ejemplos de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant. El autor asienta su interpretación en el concepto kantiano de *sistema*, aunque lo central de su argumento es la justificación del sentido distinto que adquiere la *contradicción sistémica* en aquellos ejemplos que se refieren, respectivamente, a los deberes perfectos (contradicción con un *sistema de la naturaleza según leyes causales*) e imperfectos (contradicción *teleológica entre dos sistemas posibles*).

El segundo nos remite al ámbito de la estética y, específicamente, al de la interpretación de imágenes pictóricas. En este texto Juan Pablo Aguilar Martínez expone y contrasta tres tipos de *teorías pictóricas convencionalistas* (TPC) hasta tomar posición por las TPC apoyadas en un *argumento de subdeterminación contrastiva* (ASCo) de tipo *local*, ya que, según el autor, son éstas las que se encuentran en mejores condiciones de dar cuenta tanto de los factores convencionales (sociales e históricos) que intervienen en la interpretación de imágenes como de los constreñimientos cognitivos que gobiernan cualquier percepción de ellas (*constantes perceptivas*). Así, y como trasfondo transversal de su argumento, el texto reclama la necesidad de una retroalimentación recíproca entre la filosofía y los hallazgos de las ciencias empíricas que se abocan al estudio de la cognición humana.

En el último trabajo de esta carpeta Marco Antonio Salinas Martínez se propone contribuir a la documentación del hito histórico que anuncia la emancipación de la antigua filosofía griega respecto de su antecedente mítico y poético: la *racionalización del lenguaje* y el *tratamiento didáctico de su expresión*, un viraje que, antes que en pensadores clásicos de la talla de Platón o de Aristóteles, habría que reconocer en los filósofos presocráticos, con quienes los primeros mantienen esta línea de continuidad. De la mano de este argumento el núcleo del artículo ilustra con prolijidad las diversas *estrategias* empleadas por los presocráticos con el fin de engendrar un lenguaje capaz de aprehender nuevas realidades y de comunicarlas a través de una representación más inteligible y objetiva.

En la carpeta *Cine y literatura* Luis García Orso, S.J., nuestro colaborador en la sección de cine, coloca en el centro de su texto la reseña de la película *Blonde (Rubia)*, con la que el director australiano Andrew Dominik traslada a lenguaje cinematográfico la novela biográfica de Joyce Carol Oates sobre la actriz estadounidense Marilyn Monroe (Norma Jeane Mortenson). No obstante, entre líneas puede adivinarse que la intención de García Orso no es sólo reseñar el largometraje, sino

ofrecer algunos trazos del contexto que crea y destruye a personajes como “Marilyn”, así como, sobre todo, invitar a explorar en diversas fuentes la compleja vida de Norma Jeane Mortenson... una vez fuera de los reflectores.

Por su parte, en la sección de literatura, nuestro colaborador José Israel Carranza ofrece la reseña de *Hacia la estación de Finlandia*, el relato histórico del prestigiado crítico literario Edmund Wilson que permite reconstruir uno de los procesos clave de la historia intelectual y social moderna; nada menos que la manera en que la idea de *socialismo* va modelándose y abriéndose paso entre los siglos XIX y XX a partir de sus principales artífices: “desde que Jules Michelet halló la inspiración primaria de la idea socialista en su lectura de Vico [...] hasta el momento de 1917 en que Lenin arribó a la estación de Finlandia, en San Petersburgo, para que el mundo ya jamás volviera a ser igual”.

Finalmente, el artículo que cierra el número, y que publicamos en la carpeta *Justicia y sociedad*, puede leerse en continuidad con otro publicado por el mismo autor en el N° 116 de nuestra revista. En el presente texto Mario Alejandro Montemayor González, S.J., vuelve sobre el tema de las *raíces del sistema educativo mexicano*, pero esta vez centra su análisis, apoyándose en la filosofía existencial de Søren Kierkegaard, en algunas de las repercusiones ético-existenciales y comunitario-territoriales que, *en y a través del magisterio*, exponencialmente creciente, tuvo el proyecto de alfabetización y construcción de una identidad nacional mexicana impulsado por José Vasconcelos.

Desde el equipo *Xipe tottek* agradecemos a nuestras y nuestros lectores su fidelidad a la revista y les deseamos un amable 2023. ✕

Miguel Fernández Membrive

Más allá de la sobreespecialización de la filosofía latinoamericana. Aportes anticoloniales desde la herencia de Iván Illich en México

Alberto Elías González Gómez*



Recepción: 12 de agosto de 2022
Aprobación: 14 de septiembre de 2022

Resumen. González Gómez, Alberto Elías. *Más allá de la sobreespecialización de la filosofía latinoamericana. Aportes anticoloniales desde la herencia de Iván Illich en México.* La llamada filosofía latinoamericana corre el riesgo de sobreespecializarse, de convertirse en un nicho cerrado que requiere carnet de identidad. En este artículo propongo repensar lo latinoamericano no como una especialización o pertenencia a un grupo, sino como una cualidad que viene de la criticidad y el enraizamiento de un pensamiento en y desde el territorio concreto de los pueblos latinoamericanos. Para ello rescataré una tradición que, si bien se enraza en Latinoamérica, no necesita ondear la bandera de “filosofía latinoamericana” para hacerlo. Hablo de *la herencia de Iván Illich en México*, principalmente desde Jean Robert, Gustavo Esteva y Sylvia Marcos. A cada uno dedicaré unas breves líneas con el objetivo no de presentar su pensamiento, sino a manera de ilustración de una filosofía encarnada en nuestros territorios, que no se ha sobreespecializado. Sirva también este artículo como una ventana a los ámbitos de pensamiento de estos tres autores.

Palabras clave: filosofía latinoamericana, Escuela de Cuernavaca, Iván Illich, Jean Robert, Sylvia Marcos, Gustavo Esteva.

* Maestro en Filosofía por la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Profesor del ITESO.
eliasgonzalez@iteso.mx

Abstract. González Gómez, Alberto Elías. *Beyond the Overspecialization of Latin American Philosophy. Anti-colonial Contributions from Iván Illich's Legacy in Mexico.* So-called Latin American philosophy runs the risk of overspecializing, of becoming an exclusive niche that requires a membership card. In this article I propose rethinking the concept of “Latin American,” not as specialization or membership in a group, but as a quality that comes from the critical approach and the rootedness of thinking in and from the concrete territory of the Latin American peoples. To this end I will call upon a tradition that, while rooted in Latin America, has no need to wave the flag of “Latin American philosophy” to affirm its roots. I am referring to *Iván Illich's legacy in Mexico*, primarily from the perspectives of Jean Robert, Gustavo Esteva and Sylvia Marcos. I will devote a few lines to each one of them, not with the intention of laying out their thinking, but as an illustration of philosophy embodied in our territories that has not become overspecialized. This article may also serve as a window into the scope of thinking of these three authors.

Key words: Latin American philosophy, Cuernavaca School, Iván Illich, Jean Robert, Sylvia Marcos, Gustavo Esteva.

Tal y como lo postula Juan Sebastián Ballén Rodríguez, la “historia de las ideas en Latinoamérica sigue siendo un campo fértil de indagaciones”.¹ Recuperar la historia de lo sentipensado *en y desde* nuestros territorios puede ser el primer paso para hablar de algo así como una —o varias— filosofía(s) latinoamericana(s). Pero algo distinto de la sola historia de las ideas es lo que llamo “sobreespecialización” de un saber, en este caso, de la filosofía latinoamericana. Este artículo busca advertir, por medio de una lectura histórica y crítica de esa filosofía, sobre esta posibilidad no sólo para reconocerla, sino también para escapar de ella.

En un primer momento se problematizará la cuestión de la posibilidad de una filosofía latinoamericana, mostrando que ésta se encuentra todavía en debate y que no podemos darla por sentado. Con todo, se parte de la existencia *de facto* de narrativas autodenominadas *pen-*

1. Juan Sebastián Ballén Rodríguez, “Filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica: Márgenes y gramáticas sobre un filosofar en la diferencia” en *Eikasia. Revista de Filosofía*, Eikasia Ediciones, Oviedo, España, julio de 2015, pp. 333-377, p. 334.

samiento latinoamericano (el *pensamiento decolonial*, por ejemplo), las cuales corren el riesgo de la sobrespecialización. En un segundo apartado se desarrolla lo que se entiende por sobrespecialización, aclarando su proceso y por qué se considera que la filosofía latinoamericana puede encontrarse dentro de este espectro.

Dado que es necesaria la distancia para percatarse de ciertas situaciones, la exposición continúa con una serie de apartados dedicados a Iván Illich y su herencia en México, a partir de lo llevado a cabo en el Centro Intercultural de Documentación (Cidoc), en Cuernavaca. No será una exposición exhaustiva de las ideas illicheanas o de sus allegados en México, pero sí una ventana que permitirá dar a conocer una constelación de nombres (Jean Robert, Gustavo Esteva y Sylvia Marcos) en cuanto ejemplificación de un pensamiento latinoamericano arraigado en el territorio, entendido como un proceso vivo y como gesto crítico, mas no como una escuela o sobrespecialización. No se pretende con ello reivindicar una nueva escuela o construir una apologética de estos autores, sino mostrar un pensamiento que normalmente no perfila como tal en los cánones sobrespecializados de la filosofía latinoamericana y que, sin embargo, sí lo es.

El artículo finaliza con una serie de invitaciones al autoanálisis y a la autocrítica, para que el pensamiento nacido y enraizado en América Latina no se reifique como una sobrespecialización de identidades rígidas o paralizadas, sino que devenga proceso vivo.

Balances sobre la “filosofía latinoamericana”

Si queremos plantear la pregunta por una filosofía en “Nuestra América” —término de José Martí²—, no en tanto su posibilidad abstracta, sino en cuanto su realidad histórica, el primer paso es llevar a cabo

2. José Martí, *Nuestra América*, Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2010.

una “historia de las ideas”. Entre otros autores y obras que debemos recordar aparecen los siguientes: Augusto Salazar Bondy y su libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?*;³ *La filosofía americana como filosofía sin más*⁴ de Leopoldo Zea; Arturo Roig y su *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*;⁵ *Filosofía de la Liberación*⁶ de Enrique Dussel; José Carlos Mariátegui con *7 ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*,⁷ y *La sociología en América Latina: problemas y perspectivas*⁸ de Gino Germani. Posteriormente, es posible comenzar a distinguir los distintos momentos del pensamiento latinoamericano, descubriendo unas primeras etapas que intentaban recuperar las ideas europeas, seguidas de otras etapas más disidentes, como la *teoría de la dependencia* e, incluso, la *filosofía* y la *teología de la liberación*. En la actualidad es muy sonado el llamado *pensamiento decolonial*, cuya raíz es propiamente latinoamericana, a diferencia del *postcolonial*, que cuenta con fuentes asiáticas y africanas.⁹

Una de las características de la filosofía latinoamericana que, hasta cierto punto, la distingue de otras es su estrecha relación con las ciencias sociales, al grado de considerarse (en muchas ocasiones) un diálogo entre filosofía, antropología y sociología. El *dictum* de la filosofía latinoamericana —me atrevo a sugerir— tiene que ver por lo menos con lo siguiente: pensar desde lo propio en nuestros contextos y situaciones, dialogando con la diversidad global, pero enraizándose en lo local. Así, la filosofía latinoamericana muestra siempre un análisis crítico de lo que podemos nombrar “colonialidad”, dando cuenta de sus

3. Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México, 2006.

4. Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México, 2005.

5. Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

6. Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011.

7. José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2007.

8. Gino Germani, *La sociología en América Latina: problemas y perspectivas*, Eudeba, Buenos Aires, 1965.

9. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Comps.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar, Bogotá, 2007.

imposiciones y con el objetivo de pensar con cabeza propia. De esta manera, a partir de un recorrido histórico se llega a la conclusión de que, *de facto*, existe la filosofía latinoamericana, entendida como una tradición de pensamiento que se territorializa en “Nuestra América”.

Surgen, sin embargo, varias problemáticas. La primera recae en la cuestión de si en el fondo no se está inventando esta filosofía latinoamericana *a posteriori*, al puro estilo de la invención de las tradiciones según lo explica Michel de Certeau.¹⁰ El ejemplo concreto que estudia este autor es la mística. La palabra “mística” es griega, no cristiana (de *myo*, “cerrar los ojos y la boca”), y apareció en la cristiandad a partir del siglo III. No obstante, desde ese momento y hasta el siglo XVII la mística representó una condición, un adjetivo. Algo era místico como un nivel de interpretación bíblica o un tipo específico de oración. El argumento del historiador francés destaca que, a partir del siglo XVII, la mística se sustantivó y se convirtió en un objeto de estudio, un campo específico diferenciado de otros como la teología. Desde entonces se volvió un campo de estudio que, *a posteriori*, buscó sus fuentes y recuperó ciertas obras y personajes —y no a otros—, recurriendo a criterios que, independientemente de su buena o mala fundamentación, eran también *a posteriori* y ajenos a la mayoría de “los místicos”, de quienes tampoco podemos decir que existían como tales (nunca se nombraron a sí mismos o a sí mismas con esos términos) sino hasta después de crearse el “campo místico”. Pues bien, algo similar puede suceder con la filosofía latinoamericana. En ese sentido, cabe preguntarse lo siguiente: ¿no es ésta un imaginario creado *a posteriori* por los llamados filósofos latinoamericanos que buscan justificar su propia identidad?

Otra problemática consiste en cómo definir *lo* latinoamericano de la filosofía latinoamericana, así como lo griego de la griega, lo alemán de la alemana, etcétera. ¿Es latinoamericana porque se pensó *en* América

10. Michel de Certeau, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, Katz Editores, Madrid, 2007, p. 349.

Latina? En ese caso un profesor de una universidad peruana o mexicana que imparta clases de Hegel ¿sería un filósofo latinoamericano? Sí en cuanto nacionalidad; aunque más comúnmente se diría que no porque no está pensando *desde* América Latina. Muchos consideran como parte de la filosofía latinoamericana a pensadoras y pensadores que, sin haber nacido en nuestros países, se arraigaron en estos territorios al grado de amarlos y conocerlos incluso más que sus propios hijos (Ignacio Ellacuría, Catherine Walsh, etcétera). Esto no sucede con otras nacionalizaciones de las y los filósofos. Cuando decimos “filosofía griega” nos referimos a griegos que pensaron en griego, algo similar a los alemanes. Pero revisemos más hondamente eso. Aristóteles era macedonio; el pueblo donde vivió, creció, pensó, escribió y murió Kant pertenece hoy a Rusia; Nietzsche, a quien normalmente se estudia como parte de filosofía alemana, renunció a esa nacionalidad y siempre criticó al país germánico, Lévinas fue lituano pero estudió y escribió primero en Alemania, y después y definitivamente, en Francia. Y si volvemos al tema del idioma, buena parte de la caracterización de las filosofías alemanas, griegas o francesas se debe a su idioma. ¿Si escribo en inglés me convierto en un pensador anglosajón?

Nos parece más potente la consideración de lo propio de un pensamiento, es decir, preguntarnos qué tan arraigado se encuentra éste en el territorio para considerarlo dentro de, en este caso, la filosofía latinoamericana. De hecho, quizá ello sea uno de los aportes propios de nuestra “tradición”: que tal vez por primera ocasión en la historia de la filosofía se ha reflexionado con tanto ahínco la territorialización del pensamiento. Mientras que la filosofía hegemónica europea buscaba la universalidad a toda costa (incluso posicionándola, junto con la necesidad, como rasgos del pensamiento propiamente filosófico), en la filosofía latinoamericana suele asumirse un pensamiento situado y contextual que renuncia a las pretensiones de validez universal. Esto no implica un localismo encerrado en sí mismo, sino un pensamiento situado que no quiere hablar *por todos*, pero que sí puede hablar *con*

todos en el diálogo intercultural. Un pensamiento latinoamericano lo será en la medida que piense desde América Latina, lo cual significa que bebe de las fuentes de sus paisajes, de sus propias problemáticas, de sus retos y en sus lenguajes. Esto ayuda a ir más allá de los purismos que consideran como filosofía latinoamericana sólo aquella que se pronuncia en náhuatl o en quechua. Considero, sin embargo, que una filosofía latinoamericana que no beba o dialogue con la sabiduría indígena será muy pobre. No obstante, como parecen indicar filosofías como la de Ignacio Ellacuría, quien se valía tanto de Hegel como de Marx y Xavier Zubiri, lo importante es el criterio —en este caso, el *criterio de liberación*— con que nos acercamos a los pensamientos.¹¹ Puede haber quien estudie el náhuatl de manera colonial y quien aproveche a Husserl de forma liberadora para transformar las realidades latinoamericanas.¹²

No pretendo agotar el problema que representa hablar de una o varias filosofías latinoamericanas. Mucho menos quiero ofrecer la solución definitiva. Por el contrario, con los apuntes anteriores sólo he intentado bosquejar la complejidad de la cuestión. Pero con independencia de tal complejidad, el hecho de que, ya sea porque en realidad exista o porque haya sido inventada *a posteriori*, hoy por hoy está presente algo a lo que suele llamarse “filosofía latinoamericana”, cuyas fronteras, aunque todavía difusas y en debate, se van delimitando día con día en bibliotecas, seminarios y programas de doctorado. De este tipo de elementos surge esa problemática que he decidido nombrar “sobreespecialización”.

11. Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1991.

12. Un ejemplo de la recuperación liberadora en América Latina de una corriente de filosofía europea es, además del marxismo, la fenomenología del llamado giro teológico. Alberto Elías González Gómez, “La inversión de la intencionalidad y su alcance liberador en América Latina” en *Cultura de Guatemala*, Universidad Rafael Landívar, Ciudad de Guatemala, año XL, vol. I, enero-junio de 2019, pp. 43-59.

Sobreespecialización

Considero que la sobreespecialización ocurre cuando se conjugan los siguientes elementos: primero, se inventa *a posteriori* una tradición según el proceso explicado en el apartado anterior; segundo, se crea un criterio seleccionador de lo que entra y lo que no en ese campo, de forma muchas veces cerrada y mediante carnet de identidad, una vez creado el marco en que se inscribe una tradición (esto es la especialización); tercero, se generan programas de estudio, publicaciones y facultades enteras que canonizan y reifican esa tradición sobreespecializándola. En otras palabras, primero se crea la tradición buscando su genealogía y consagrando a sus clásicos; luego se especializa a través de la creación de criterios identitarios que distinguen el adentro del afuera, y, finalmente, se sobreespecializa cuando se canoniza a través de doctorados, becas, publicaciones y programas.

Nos parece que esto puede estar sucediendo con la filosofía latinoamericana. En nuestro esfuerzo por encontrar y construir una filosofía en “Nuestra América” hemos creado un nicho que cuenta con sus propios clásicos, jergas y narrativas que limitan demasiado lo que en sí tendría que ser abierto y creativo, un gesto y proceso vivo, y no un club. Lanzo la provocación con ánimo de denuncia, pero sobre todo de advertencia, pues quizá la filosofía latinoamericana se ha sobreespecializado.

El problema de crear este tipo de narrativas o identidades es su reificación, su tendencia a la rigidez e, incluso, al dogmatismo. Además, en el caso de un pensamiento crítico como el latinoamericano se puede correr el riesgo de terminar repitiendo el gesto colonizador del que habla Boaventura de Sousa Santos cuando explica la división colonial del saber y del derecho entre lo “de este lado” de la línea y lo “del otro lado” de ella.¹³ “De este lado” se encuentra Europa, cuyo saber es vá-

13. Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, Siglo XXI/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, México, 2009, p. 160.

lido y su derecho es la ley; “del otro lado” está el mundo colonizado, cuyos saberes fueron tomados como supersticiones y su derecho, como salvajismo. Cuando un saber se sobrespecializa surge el peligro de reproducir estas mismas líneas abismales, en este caso, entre lo “de este lado” de la filosofía latinoamericana (lo que sí es) y lo “del otro lado” (lo que no es). Esto no implica la renuncia a la búsqueda de criterios (en el presente artículo se propone la crítica situada y anticolonial como una de las características del pensamiento latinoamericano). El inconveniente emerge cuando estos últimos se sobrespecializan y se canonizan a través de procesos verticales de normatividad y padrinazgos.

Suele suceder que la invención de tradiciones —sobre todo cuando éstas son sobrespecializadas— genere puntos ciegos. Normalmente, “de este lado” de la línea es complicado darse cuenta de cierta ceguera ideológica o conceptual. Es necesario salirnos un poco de la línea para percatarnos de la reificación y marginación que nuestra especialización carga consigo. Proponemos concentrarnos en un ámbito particular delimitado para ejemplificar lo que queremos decir. En otras palabras, hay que ver cómo se sobrespecializa un campo creando puntos ciegos y cómo sólo saliéndonos un poco de ese campo podemos percibir lo que deja fuera, pero que también participa de su inspiración. El ejemplo es la crítica a la colonialidad, a la que podemos nombrar *pensamiento anticolonial*. Dentro de este campo se sitúan muchos pensamientos entre los cuales se encuentra el pensamiento decolonial, una tradición de origen más o menos reciente (finales del siglo pasado, principios de éste), pero que ha permeado en muchas esferas. Su crítica es importante y realmente valiosa —yo mismo debo mucho a sus ideas—; sin embargo, la creación de programas específicos, de una narrativa propia, y la consagración de sus “vacas sagradas” nos hablan de una clara sobrespecialización. En contraste proponemos una constelación de pensamiento que, si bien se puede considerar una tradición en sí (se problematizará este punto más adelante), se encuentra fuera del

marco oficial de lo “decolonial” y, no obstante, comparte el gesto de la crítica a lo impuesto y se enraíza en América Latina buscando sus propias posibilidades y potencias. Se trata de lo que podemos llamar *la herencia de Iván Illich en México*.

Illich y su gesto anticolonial

Iván Illich (1926–2002) fue un pensador austriaco que pasó buena parte de su vida en México, particularmente en Cuernavaca, donde fundó el Cidoc. Su principal preocupación —resumiéndola en mis propias palabras— fue comprender cómo devino la sociedad moderna e industrial en su estado actual de corrupción y destrucción. Para ello realizó profundos análisis sobre distintas instituciones modernas como la escuela, la salud y el transporte, a fin de demostrar que, después de cierto umbral, todas se tornan contraproductivas, es decir, producen lo contrario a lo que deberían: la escuela es fuente de ignorancia; la salud, de enfermedad, y el transporte, de pérdida de tiempo. Sobre estos temas giraron sus investigaciones de los años setenta en el Cidoc, plasmadas en lo que se conoce como sus “Panfletos de Cuernavaca”: *La sociedad desescolarizada* (1971), *La convivencialidad* (1973), *Energía y equidad* (1973) y *Némesis médica* (1974). Todos estos libros aparecen, junto a otros más, dentro de los dos volúmenes de sus *Obras reunidas*, publicadas por el Fondo de Cultura Económica.¹⁴

Aquél fue su tiempo de fama y más influencia, al cual siguieron años de menos visibilidad, pero de invaluable producción literaria en libros como *El género vernáculo* (1982) y *En el viñedo del texto* (1993). Su obra representa una crítica decisiva a las grandes certezas modernas, presenta la genealogía de algunas de ellas y la terrible desencarnación a la que ha llegado Occidente. Si bien el Cidoc sólo operó como tal de 1966 a 1976, en torno a la figura y el pensamiento de Illich giró un impor-

14. Iván Illich, *Obras reunidas I*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006; Iván Illich, *Obras reunidas II*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008.

tante círculo de intelectuales que abrieron un camino particularmente interesante que hasta hoy es relevante.

A pesar de no ser oriundo de América Latina, Illich pasó buena parte de su vida pensando y recorriendo sus territorios. Antes de fundar el Centro Intercultural de Formación (CIF) —posteriormente se convertirá en el Cidoc—, a inicios de los años sesenta, con la intención de hacer recapacitar a los misioneros estadounidenses sobre su estancia en nuestro continente, caminó desde Chile hasta Caracas conociendo las distintas realidades de las personas y empapándose de las culturas vernáculas. Fue activo no sólo en el plano intelectual, sino también en el político, coadyuvando a la liberación de Paulo Freire de la cárcel en una ocasión. Aun después del cierre del Cidoc, Illich conservó su casa en Ocoatepec, a las afueras de Cuernavaca, donde pasó prolongadas estancias y de donde surgió buena parte de su pensamiento. Términos como “vernáculo” y “convivial” los escuchó en mercados a pocas calles de su casa.

Illich se mostraba particularmente preocupado por el modo en que el proyecto de la civilización industrial moderna destruía las formas vernáculas de subsistencia, principalmente a través de la economía. Para este autor la modernidad es una guerra contra la diversidad de modos de buen vivir enraizados en cada lugar. En sus palabras ésta es una guerra contra la subsistencia:

La era moderna es una guerra sin tregua que desde hace cinco siglos se lleva a cabo para destruir las condiciones del entorno de la subsistencia y remplazarlas por mercancías producidas en el marco del nuevo Estado-nación. En esta guerra contra las culturas populares y sus estructuras, al Estado le ayudó la clerecía de las diversas Iglesias; luego, los profesionales y sus procedimientos institucionales. A lo largo de esta guerra, las cultu-

ras populares y los dominios vernáculos —áreas de subsistencia— fueron devastados en todos los niveles.¹⁵

Illich solía representar la modernidad como el reverso de una alfombra oriental. Por el anverso la alfombra es multicolor, llena de detalles, lo que representa la diversidad de culturas del mundo.¹⁶ Pero al reverso se convierte en una plasta gris homogénea. Con la modernidad sucede como cuando damos vuelta a la alfombra: se pierde la diversidad de las culturas y se homogeniza la existencia. En ese sentido, Illich repite el gesto crítico anticolonial de un pensamiento que permite dar cuenta de la colonización tanto política como económica y cultural de América Latina, pero también ofrece propuestas de reivindicación de lo propio como una alternativa viable para nuestros pueblos. En ese sentido, sin sobreespecialización alguna, podemos decir que deja los cimientos para un pensamiento latinoamericano enraizado.

La supuesta Escuela de Cuernavaca

El historiador mexicano Humberto Beck propone comparar el círculo illicheano en Cuernavaca, durante la década de los años sesenta y setenta de siglo pasado, con lo que se configuró en Frankfurt en el periodo de la posguerra: la Escuela de Frankfurt.¹⁷ Según Beck, así como la Escuela de Frankfurt nació en torno al Instituto de Investigación Social de aquella ciudad, podemos hablar de una Escuela de Cuernavaca que nació alrededor de Iván Illich y el Cidoc. Ambas escuelas comparten similares diagnósticos acerca de la sociedad moderna en cuanto a la masificación, la racionalización y los males de la industrialización. Sin embargo, mientras que la primera cree que la modernidad se estanca (Max Horkheimer y Theodor Adorno) o puede corregirse (Jürgen Ha-

15. Iván Illich, “El trabajo fantasma” en *Obras reunidas II*, p. 166.

16. Jean Robert, “Un filósofo y pensador radical en Cuernavaca”, en Gustavo Esteva (coordinador), *Repensar el mundo con Iván Illich*, Guadalajara: La casa del mago, 2012, 180.

17. Humberto Beck, “Jean Robert: una poética del lugar” en *Arquine*, México, 1 de octubre del 2020, <https://www.arquine.com/jean-robert-una-poetica-del-lugar>

bermas), la teoría crítica de la segunda escuela parte de la convivencialidad y de lo vernáculo como alternativas a la desmesura moderna y al resto de sus opresiones.

Algunos nombres importantes que estuvieron presentes en el Cidoc son, además de Illich, Valentina Borremans, Paulo Freire, André Gorz, Jean-Pierre Dupuy, Jean Robert, Sylvia Marcos, Boaventura de Sousa Santos, Miguel León Portilla, Ramón Xirau, Gustavo Gutiérrez y Augusto Salazar Bondy, entre otros. Aunque cada uno de estos pensadores cuenta con otras influencias aparte del Cidoc, e incluso llegaron a tomar otros caminos respecto a éste, es inevitable reconocer puntos de contacto en cuanto a intereses y problemáticas abordadas.

Humberto Beck no es el único que ha reflexionado en torno a la posibilidad de una Escuela de Cuernavaca.¹⁸ Personalmente, me interesé también en el tema a partir de mi cercanía a ese espectro de pensamiento y autores. Tomando la problemática abierta por Beck, me propuse abrir espacios de discusión y estudio al respecto, lo que desembocó en la publicación de un libro titulado *Convivencialidad y resistencia política desde abajo. La herencia de Iván Illich en México*.¹⁹ Mi primera conclusión fue la problemática que encierra hablar de una supuesta Escuela de Cuernavaca, principalmente a causa de las distancias intelectuales entre algunas autoras y autores, así como la contradicción que significa bautizar de “escuela” a quienes criticaron fuertemente esta institución. Además, según lo expuesto hasta el momento, se corre el riesgo de que aquélla se convierta en una especialización y hasta una sobrespecialización, cosa contraria —me atrevo a juzgar— al interés de la mayoría de quienes acompañaron a Illich en aquellos años. Con

18. Carlos Mendoza-Álvarez, *La resurrección como anticipación mesiánica. Duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes*, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, 2020, pp. 93-94.

19. Alberto Elías González Gómez, *Convivencialidad y resistencia política desde abajo. La herencia de Iván Illich en México*, Unidad Editorial Culagos, Guadalajara, 2021.

todo, no puede negarse un cierto aire común y compartido (Illich) dentro de la diversidad y heterogeneidad de los integrantes de la escuela.

En diálogos con Beck me di cuenta de lo que realmente me interesaba —y fue lo que al final hice en mi libro—: rescatar, desde el Cidoc hasta la fecha, la herencia de Illich en México (particularmente, en algunos personajes con los que he mantenido cercanía intelectual), y no la supuesta Escuela de Cuernavaca como tal, la cual operó —si es que así fue— sólo de 1966 a 1976. En el libro trabajé, por lo tanto, en torno a los siguientes nombres: Iván Illich, Betsie Hollants, Jean Robert, Sylvia Marcos, Gustavo Esteva, Javier Sicilia y Roberto Ochoa. Ofrecí una síntesis de su vida, obras y pensamiento en cada uno de los capítulos, con la finalidad de brindar una introducción a cada uno de ellos.

A continuación ofrezco una breve semblanza de Jean Robert, Gustavo Esteva y Sylvia Marcos. Me concentro particularmente en estos tres personajes, en primer lugar, por motivos de espacio; pero también porque considero que son los más representativos de lo que quiero comunicar,²⁰ a saber, que el *dictum* de la filosofía latinoamericana es más un gesto, una inspiración y un análisis crítico enraizado en un territorio, y no el abanderarse dentro de algún grupo, título o tradición específica.

Jean Robert. El “filósofo de la caca”

De la lista de autores presentados, Jean Robert es el único no nacido en México; sin embargo, como se ha dicho en muchas ocasiones, fue un pensador mexicano nacido en Suiza. El apelativo “filósofo de la caca” se lo ganó en Colombia gracias a su trabajo con los baños secos, aunque en realidad fue en los estados de Morelos y Oaxaca donde más desarrolló esta tecnología convivial. Nació en 1937 y falleció en 2020.

20. Para profundizar en cada uno de estos autores (tanto los que aparecen en este artículo como los que no) remito al lector a los capítulos que dedico a cada uno de ellos en mi libro.

Fue arquitecto de formación y tenía un brillante futuro en Europa. Ya había trabajado como constructor de bancos cuando en Ámsterdam se topó con el movimiento Provo, una iniciativa de resistencia y transformación de la ciudad a partir del uso de la bicicleta. Robert conoció a la joven psicóloga mexicana Sylvia Marcos y se convirtieron en compañeros de por vida. En un viaje a México a inicios de los setenta la joven pareja conoció a Iván Illich y el Cidoc. Ambos decidieron quedarse en Cuernavaca y comenzaron a colaborar con Illich en sus investigaciones de aquel momento, en particular las que se cristalizaron en la publicación de *Energía y equidad*. Por su parte, Robert publicó junto con su amigo y también participante del Cidoc, Jean-Pierre Dupuy, un importante libro titulado *La traición de la opulencia*,²¹ en el cual analizan las contradicciones de las instituciones modernas (particularmente la escuela, la medicina, la comunicación y los transportes) según los planteamientos illicheanos. Al año siguiente Robert publicó por su cuenta *Los cronófagos*,²² cuya versión en castellano no salió a la luz sino hasta 2021, de manera póstuma. Este último se convertiría, así como la temática que aborda, en uno de los ejes fundamentales del pensamiento de Robert hasta el final de su vida. Resumida en pocas palabras, su crítica al transporte moderno consiste en denunciar cómo éste, en lugar de ahorrarnos tiempo, nos lo quita (un gran porcentaje de ciudadanos modernos gasta alrededor de una tercera parte de su vida en algo relacionado con el transporte, así como un 25 a 35 por ciento de sus ingresos); pero también margina a las clases trabajadoras a costa de más privilegios para los ricos. Escribió además una amplia gama de artículos sobre distintas temáticas, así como otros libros. Cabe destacar, aparte de su crítica al transporte moderno, su reflexión sobre la diferencia entre el *espacio* y el *lugar*. El primero es una abstracción que, al mismo tiempo, responde a una invención histórica que da pie a muchos de los grandes principios de la modernidad (Galileo, Descartes y otros tantos modernos piensan desde el concepto de espacio). El

21. Jean-Pierre Dupuy y Jean Robert, *La traición de la opulencia*, Gedisa, Barcelona, 1979.

22. Jean Robert, *Los cronófagos. La era de los transportes devoradores de tiempo*, Ítaca, México, 2021.

lugar, por otro lado, es algo concreto, donde se habita y se hace la vida, tiene correlación proporcional con el propio cuerpo y los sentidos, y se vive desde la existencia concreta, no en *tablets* u otros aparatos, como sí sucede con el espacio abstracto.²³

Otra temática en Robert es la crítica a la mentalidad económica. En este problema sigue de cerca tanto a Illich como a Marx en cuanto a entender la economía como fundada en el principio de escasez y siempre contra la subsistencia. El valor económico proviene del desvalor, es decir, de convertir algo en escaso y, por lo tanto, en mercancía. A través de este mecanismo se destruyen los modos vernáculos de vida de los pueblos, pero también todas aquellas maneras de subsistencia modernas catalogadas como “economía informal”. La economía moderna es una guerra abierta contra toda existencia no económica, y el capitalismo, la única economía posible, nace y se reproduce de devorar lo no-económico para economizarlo e integrarlo al mercado.²⁴ Desde aquí Robert ofrece un ejemplar análisis de la crisis financiera de 2008, mostrando la especulación financiera como el colmo de la abstracción económica y el desvalor.²⁵

Robert, junto con Majid Rahnema, relee la pobreza desde una perspectiva diferente. El “pobre” no será más aquella entidad pasiva que necesita ayuda de las instituciones públicas o privadas, sino la condición del ser humano durante la mayor parte de su historia. La pobreza tradicional, el modo propio de vivir desde la suficiencia, y no desde la escasez, se diferencia radicalmente de la pobreza moderna en tanto que no es fruto del despojo económico, sino de la sabiduría comunitaria de saber vivir con lo que se tiene en creatividad y gozo. A partir

23. Jean Robert, “Place in the Space Age (2001)” en *The International Journal of Illich Studies*, Universidad Estatal de Pensilvania, Pensilvania, vol. 6, N° 1, 2018, pp. 87–112.

24. Jean Robert, “¿Es posible pensar después de la economía?” en Israel Daniel Inclán Solís, Lucía Linsalata y Mágara Millán Moncayo (Coords.), *Modernidades alternativas*, Universidad Nacional Autónoma de México/Ediciones del Lirio, México, 2017, pp. 25–38.

25. Jean Robert, *La crisis: el despojo impune. Cómo evitar que el remedio sea peor que el mal*, Jus, México, 2010.

del concepto spinoziano de “potencia” ambos autores recuperan la potencia de las y los pobres, esos saberes encarnados que todavía están presentes en las periferias, barrios y comunidades.²⁶

Ya sea en su distinción entre lugar y espacio (el primero es vernáculo y propio, el segundo es colonial en tanto que es homogéneo controlable) o en su crítica al transporte motorizado, el pensamiento filosófico-político de Robert alza la voz contra el colonialismo. Considérense las siguientes líneas:

Defiendo la tesis de que el hacer depender la esperanza en una sociedad justa del crecimiento industrial no es más que uno de los cimientos ideológicos de la acumulación de capital y del poder burocrático. Rechazo la doctrina según la cual existirían valores de uso absolutos que satisfacen necesidades naturales determinables científicamente. Afirmo el poder de la gente de definir sus necesidades en formas novedosas por los actos que las satisfacen. La doctrina que impugno abre el camino a la imposición de la “ley del otro” por medio de la imputación a todas las personas de las mismas necesidades normalizadas definidas por peritos. Eso es el fundamento del colonialismo económico. Opongo a esa doctrina la visión siguiente: la gente necesita comer, pero no necesita leche Nestlé o cereales estadounidenses. La gente come bien cuando encuentra sabor en los recursos de su medio vital y sabe cuidarlos. Sólo se logra tragar la leche Nestlé o el pan Bimbo después de haber permitido que los intereses de otros conformen los gustos y destruyan la capacidad de producción vernácula. El rol de la política no es alimentar a las personas, sino proteger su capacidad de producción vernácula.²⁷

Su crítica alcanza incluso los neocolonialismos actuales que ya no siempre operan militarmente, sino a través del mercado y las grandes empresas. Si hace 500 años se destruían edificios, lenguas y tradiciones

26. Jean Robert y Majid Rahnema, *La potencia de los pobres*, Centro de Investigación Educativa y Capacitación Institucional/Unitierra, San Cristóbal de las Casas, 2011.

27. Jean Robert, *Los cronófagos...*, p. 170.

por medio de la cruz y la espada, hoy se desarticula el tejido comunitario a través de los megaproyectos y la economización de la vida. Los análisis de Robert son un bien logrado esfuerzo por denunciar estos mecanismos, pero también por fortalecer las resistencias propias de los pueblos latinoamericanos.

Gustavo Esteva. Intelectual público desprofesionalizado

Gustavo Esteva (1936–2022) no participó directamente en el Cidoc. Entre los años sesenta y setenta se encontraba sumergido en el gobierno desde una perspectiva marxista mientras procuraba cambiar la realidad de campesinos y pueblos indígenas a través de los aparatos del Estado. Miraba con desconfianza lo que sucedía en Cuernavaca con sacerdotes rebeldes como Sergio Méndez Arceo, Gregorio Lemercier y el propio Iván Illich. No fue sino hasta 1983 cuando conoció a Illich en una conferencia sobre la energía. Después de ese encuentro Esteva estudió a fondo la obra de Illich y se convirtió en su amigo y colaborador. No parecen exageradas las siguientes palabras publicadas en la revista *Ixtus*: “Gustavo Esteva quizá sea el mexicano que mejor ha comprendido y asimilado el pensamiento de Iván Illich”.²⁸ Desde aquel encuentro hasta la muerte de Esteva, éste fue un ávido lector, inquieto colaborador y divulgador de Illich y su obra.

Esteva consideraba que Illich tenía el lenguaje de la gente. En otras palabras, cada vez que aquél iba a alguna comunidad y transmitía una idea illicheana, lo que recibía era “el efecto ajá”, una comprensión inmediata. Esteva siguió su propio camino como uno de los críticos del desarrollo más importantes a escala mundial y fue pionero de lo que hoy se conoce como el *postdesarrollo*. También fue asesor del EZLN y participante asiduo en sus diversas convocatorias. Después de años de vivir en la Ciudad de México, su ciudad natal, decidió mudarse a

28. Jean Robert y Gustavo Esteva, “Iván Illich en México. Conversación de Jean Robert con Gustavo Esteva”, en *Ixtus. Espíritu y Cultura*, Hesus, México, año VII, N° 28, 2000, pp. 13–26.

Oaxaca, a un pueblo a escasos kilómetros del mercado en que su abuela zapoteca tenía un puesto. Ahí, en Oaxaca, fundó primero el Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales (CEDI), y posteriormente la Universidad de la Tierra; ambas instancias enriquecidas con los planteamientos de Iván Illich, pero también del pionero del diálogo intercultural, Raimon Panikkar, y del intelectual zapoteco Jaime Martínez Luna.

Esteva fue interlocutor de distintas pensadoras y pensadores, así como de diversas corrientes. Sus aportes son notables principalmente en el estudio del campo mexicano, el diálogo intercultural, la crítica al desarrollo, el zapatismo y la construcción de alternativas más allá del patriarcado, del colonialismo y del capitalismo. Nunca se encasilló a sí mismo dentro de algún pensamiento. Por eso no veía con buenos ojos la idea de una Escuela de Cuernavaca. Dialogó con importantes representantes del pensamiento decolonial como Walter Mignolo y Catherine Walsh, y tuvo variados encuentros y desencuentros intelectuales con Boaventura de Sousa Santos, además de continuar los esfuerzos interculturales con Robert Vachón, discípulo de Panikkar y fundador del Instituto Intercultural de Montreal. Al final de su vida la obra de Esteva comenzó a ser relevante no sólo en México y otros países latinoamericanos o europeos —donde ya era leída desde hace años—, sino incluso en China.

Entre sus obras más importantes destacan las siguientes: *Inflación y democracia, el caso de México*,²⁹ *Economía y enajenación*,³⁰ *La batalla por el México rural*,³¹ *Grassroots Post-Modernism. Remaking the soil of cultures*³² y, de aparición póstuma, *Gustavo Esteva: A Critique to De-*

29. Gustavo Esteva y David Barkin, *Inflación y democracia, el caso de México*, Siglo XXI, México, 1979. Con este libro ambos autores obtuvieron el Premio Nacional de Economía. .

30. Gustavo Esteva, *Economía y enajenación*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1980.

31. Gustavo Esteva, *La batalla por el México rural*, Siglo XXI, México, 1980.

32. Gustavo Esteva y Madhu Suri Prakash, *Grassroots Post-Modernism. Remaking the soil of cultures*, Zed Books, Londres, 2014. Escrito por ambos autores en 1998.

velopment and Other Essays.³³ Nunca fue un escritor en el sentido sistemático o profesional. Como el título de este apartado lo indica, se consideraba a sí mismo un intelectual público desprofesionalizado que escribía lo que iba pensando y experimentando desde la base social con las comunidades y los movimientos.

Personalmente, tuve oportunidad de trabajar de cerca con Gustavo Esteva ayudándole con la producción de algunos de sus textos y colaborando en la Universidad de la Tierra, ya que desde hacía tiempo me interesaba en su pensamiento. Tenía la sospecha, más tarde confirmada por el mismo Esteva, de que detrás de sus análisis, en apariencia más sociológicos o políticos, se encontraba una bien estructurada filosofía de fondo que jamás llegó a explicitar en su totalidad en alguna obra propiamente filosófica. En 2019 publiqué un artículo,³⁴ revisado y aceptado por el propio Esteva, en el que intenté desvelar algo de ese trasfondo filosófico escondido en sus planteamientos. Me detendré un poco a comentar dos nociones filosóficas de Esteva que me parecen importantes.

La primera noción es el *pluralismo radical*. Este término no es propiamente de Esteva sino de Panikkar. Para el pensador indo-catalán la realidad es en sí y por sí plural.³⁵ Esto no es relativismo sino relatividad, la constatación de que ninguna experiencia humana, personal o colectiva, es capaz de agotar la realidad. Supone, además, que esta última es coparticipativa, es decir, se constituye por y en la relación entre cada una de sus dimensiones, que en palabras de Panikkar se traduce como lo *cosmoteándrico*: la dimensión cósmica o material, la divina o espiritual y la humana.

33. Gustavo Esteva, *Gustavo Esteva: A Critique to Development and Other Essays*, Routledge, Nueva York, 2022.

34. Alberto Elías González Gómez, "La insurrección en curso. El pensamiento filosófico-político de Gustavo Esteva" en *Revista de Ciencias y Humanidades*, Centro de Estudios en Ciencias y Humanidades/ Corporación Educativa Jorge Robledo, Medellín, vol. IX, N° 9, julio-diciembre de 2019, pp. 119-138.

35. Raimon Panikkar, "La diversidad como presupuesto para la armonía de los pueblos" en *Wiñay Marka*, Barcelona, N° 20, mayo de 1993.

Esteva recupera este pluralismo radical, pero lo concretiza en la lucha política. Para este autor la lucha política actual de los pueblos y movimientos ya no apuesta por tomar el poder desde arriba, sino que desde abajo va construyendo otros mundos más allá de los grandes pilares de opresión como el patriarcado, el colonialismo, el Estado-nación, la democracia, el capitalismo, etcétera. Esto se logra a partir de lo que él denominó “la insurrección en curso”.³⁶ Este cambio de paradigma cristaliza cuando sustituimos los sustantivos por los verbos. Por ejemplo, cuando dejamos de hablar de *salud*, delegando a las instituciones nuestra potencia personal y colectiva para curarnos, y comenzamos a hablar de *sanar*, lo cual es un proceso colectivo y personal que podemos vivir en autonomía y convivialidad. De este modo, mediante la recuperación de sus propias vidas, comunidades y colectivos hacen realidad el pluralismo radical en el mundo social, y construyen ese mundo —del que hablan las y los zapatistas— en el que caben muchos mundos. Un modo de expresar este sentido de lucha es mediante la distinción entre el *alimento* y la *comida*.³⁷ En *El género vernáculo* Iván Illich utiliza la metáfora del paso del género vernáculo (diferente en cada lugar) al sexo económico (individuos homogéneos sexualizados que se dividen obedeciendo a la división sexual del trabajo) para hablar del paso de las sociedades premodernas a la modernidad. Esteva, por su parte, expresó la misma idea al entender el alimento como la lógica industrial que mantiene a los individuos operando como máquinas, y la *comida* como el quehacer comunitario del cuidado de la vida en colectivo. Al recuperar el verbo comer, personas y colectivos retornan a la potencia personal y colectiva de hacer sus propios alimentos (autonomía alimentaria), y, por ende, a su propia vida encarnada en su territorio y comunidad.

36. Ver Gustavo Esteva, “La insurrección en curso” en Raúl Ornelas (Coord.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2013, pp. 129–216.

37. Gustavo Esteva, “Volver a la Mesa” en *Volver a la mesa: soberanía alimentaria y cultura de la comida en la América profunda*, Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, Lima, 2008, pp. 9–40.

Esto, en términos filosóficos, representa una filosofía política, más que una mera estrategia de lucha. Incluso —me atrevería a decir— implica una ontología política. Si utilizamos el lenguaje de la filosofía latinoamericana, los planteamientos de Esteva pueden entenderse como una crítica a la colonialidad, al pensamiento y los modos de vida impuestos, así como una apuesta por la recuperación de lo propio y la articulación de formas de vida y pensamientos surgidos de nuestros territorios.

En ese mismo sentido la segunda noción que busco rescatar de la filosofía oculta en Esteva es lo que en mi artículo antes referido llamé *ontología pluralista relacional* o, dicho de otra forma, la condición “nosótrica del ser”. A pesar de que Esteva escribe casi siempre como un pensador político, sus ideas se sostienen gracias a una ontología o metafísica propia, en este caso, la de un ser que es plural y relacional, no uno y unívoco. Esta ontología, además, es concreta y no puramente abstracta, pues, como lo señalé antes, se constata con la lucha política de los pueblos frente al proyecto homogeneizador de Occidente (crítica que va muy de la mano del impulso liberador característico de muchas de las más representativas filosofías latinoamericanas). De este modo, no me parece ni exagerado ni equívoco considerar a Esteva, en estos términos, como un referente de la filosofía pensada en y desde “Nuestra América”.

Sylvia Marcos. El feminismo descolonial

La amplia y rica trayectoria de Sylvia Marcos, expresada en sus aportes teóricos y en su incidencia en distintos colectivos y universidades de México y del mundo, la convierten en un referente obligado no sólo para el pensamiento feminista, sino también para el latinoamericano en general. Como consigné en el apartado que dediqué a Jean Robert, Sylvia Marcos y su compañero llegaron al Cidoc a principios de los setenta, pero su integración a este centro fue muy diferente. El Cidoc

tenía una política de cobrar a los extranjeros y ofrecer becas a los latinoamericanos, por lo que en realidad fue Sylvia y no Jean quien pudo, por lo menos al inicio, participar más ampliamente en los distintos seminarios.

Su interés por la psiquiatría la llevó a formar parte del movimiento de la *antipsiquiatría*, en el que pudo colaborar de forma cercana con Félix Guattari. Además, fue organizadora de dos encuentros internacionales del movimiento: el primero en 1978, en Cuernavaca, y el segundo en la Ciudad de México, en 1981. En el Cidoc Marcos profundizó sus estudios sobre las alternativas a la psiquiatría tradicional, pero también fue de las principales pioneras en el estudio de las mujeres en América Latina. Si bien el Cidoc era un foco importante de pensamiento crítico, en aquellos años todavía no se contaba, en el continente en general, con mucha oferta o espacios para discutir el tema de las mujeres. Marcos, desde el Cidoc, impulsó diversos seminarios, aportando valiosos datos y reflexiones al respecto.

Illich fue muy cauto respecto a escribir o hablar acerca de los pueblos indígenas. Su obra está plagada de inspiraciones populares captadas en las calles y mercados de Ocotepéc, pero jamás escribió un libro sobre los indígenas. Le parecía que ésa no era la tarea de un europeo. Empero, impulsaba a intelectuales latinoamericanos como Grimaldo Rengifo o Marcos para que trabajaran de forma directa con las comunidades. Marcos ha dedicado buena parte de sus investigaciones a estudiar el mundo mesoamericano, particularmente en la dimensión del género. Su lectura de “El género vernáculo”³⁸ reivindica el polémico libro de Illich que causó tanto rechazo entre las feministas norteamericanas. Con sus estudios Marcos logró mostrar la importancia del género en la

38. Sylvia Marcos, “El género vernáculo” en Gustavo Esteva (Coord.), *Repensar el mundo con Iván Illich*, La casa del mago, Guadalajara, 2012, pp. 221-233.

corpovisión mesoamericana, así como la del cuerpo en la espiritualidad de los pueblos.³⁹

El pensamiento filosófico que recuperamos de los análisis de Marcos, entre otros elementos, puede centrarse en lo que rescata de la sabiduría de los pueblos originarios. Este pensamiento rompe por completo con la lógica occidental, entre otras cosas, con la noción de dualidad. Para Occidente el dualismo es siempre jerárquico, es decir, uno de los polos se posiciona por encima del otro en un esquema de mando y dominación: el hombre sobre la mujer, el amo sobre el esclavo, el alma sobre el cuerpo, el cielo sobre la tierra, etcétera. Esto no existe en el paradigma mesoamericano, en el que la dualidad es siempre complementaria y disimétrica, como decía Illich respecto a los géneros en las sociedades premodernas. Lo masculino no domina a lo femenino, sino que es su opuesto complementario. No hay jerarquías por la diferencia que los constituye. Marcos citó la frase de Ana María Mayor en su discurso inaugural durante el Primer Encuentro Internacional por la Humanidad y contra el Neoliberalismo: “somos iguales porque somos diferentes”.⁴⁰

Sus estudios y su compromiso con las mujeres y con los pueblos originarios la han llevado muy cerca de las mujeres zapatistas, sobre las cuales ha escrito ampliamente.⁴¹ A partir de aquí plantea un feminismo de corte latinoamericano y comunitario, enraizado en las comunidades e inspirado en lo aprendido con las zapatistas, como se percibe en la siguiente cita:

39. Sylvia Marcos, “Raíces epistemológicas mesoamericanas: la construcción religiosa del género” en Sylvia Marcos (Ed.), *Religión y género. Vol. III*, Trotta, Madrid, 2008, pp. 235–270.

40. Ana María Mayor, “Discurso inaugural. Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo” en *Chiapas*, Instituto de Investigaciones Económicas/Universidad Nacional Autónoma de México/Ediciones Era, México, N° 3, 1996, pp. 101–105, p. 105.

41. Sylvia Marcos, “La autonomía zapatista y las contribuciones de las mujeres como alternativa a la crisis de Estado” en *Memorias del Foro Internacional Comunidad, Cultura y Paz. Autonomías: una esperanza viva frente a la crisis del Estado. Volumen I*, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, 2016, pp. 110–113; Sylvia Marcos, *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas*, Eón, México, 2012.

Nos ayudó —como colectivo de mujeres— a deslindarnos de ese feminismo que sólo ve la subordinación en relación con los varones y deja de lado las múltiples subordinaciones cotidianas y rastreras que nos impone el capitalismo bárbaro y salvaje, que destruye al planeta y elimina toda posibilidad de sobrevivencia humana en armonía y justicia.⁴²

De aquí surge, en buena medida, el grupo autodenominado *feminismos descoloniales*, en el que participan, además de Marcos, otras importantes feministas de México, como las siguientes: Mariana Favela, Mónica Millán, Guiomar Rovira, Verónica Renata López Nájera, Aura Cumes, Mariana Mora, Meztli Yoalli Rodríguez, Ana Valadez y Aida Hernández, entre otras. Estas autoras han constituido un feminismo que parte de las experiencias de las mujeres y los pueblos latinoamericanos. En una entrevista Marcos reconoce que lo que ellas llaman feminismo descolonial comparte con el feminismo decolonial la vocación de cuestionar los fundamentos filosóficos del pensamiento dominante, basado en las herencias culturales y filosóficas que dejó la Colonia.⁴³ Sin embargo, el colectivo también aclara las razones por las cuales son descoloniales y no decoloniales:

Decidimos optar por el uso de la palabra *descolonial* y no *decolonial* para distinguirnos de la *teoría de la decolonialidad*. A pesar de que varias de las autoras retoman conceptos clave de la reflexión decolonial, lo que nos caracteriza es un permanente ejercicio de apertura frente a hechos que nos llaman a la reflexión, a partir de los cuales es posible desplegar y desagregar un pluriverso temático, encontrando en este sitio nuestros propios gestos descolonizantes. Entendemos entonces que lo *descolonial* es más un proceso vivo que una teoría cerrada o una escuela de pensamiento.⁴⁴

42. Sylvia Marcos, *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas*, p. 50.

43. Ver Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, “#UnaDosisDeAcademia #: El feminismo descolonial- Sylvia Marcos (Parte 1)”, 1/VIII/2019, *Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir*, <https://www.youtube.com/watch?v=5ccX5jmLl-s> Consultado 30/IV/2022.

44. Mónica Millán (Coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*, Red de Feminismos Descoloniales, México, 2014, p. 11. Las cursivas se encuentran en el original.

La cita anterior, junto con el colectivo que la pronuncia, constituyen un ejemplo vivo del argumento que intento construir en este artículo. La Red de Feminismos Descoloniales entiende la descolonialidad como un proceso vivo, “un gesto o una inspiración” —decía líneas atrás—, y no tanto como una escuela de pensamiento al puro estilo del ya consagrado y sobreespecializado pensamiento decolonial. En otras palabras, plantea una crítica filosófica y social arraigada en América Latina sin sobreespecialización. Esta misma red recupera, entre otras fuentes, el pensamiento illicheano, por ejemplo, en el libro *La memoria florece*, dedicado a Jean Robert,⁴⁵ pero, como bien subraya, no a modo de fundar una escuela, sino de contribuir a este proceso vivo que es la descolonialidad y que, creo también, tendría que ser la filosofía latinoamericana.

Conclusiones

Una posible y pertinente objeción a lo expuesto en este artículo es la pregunta acerca de si no estoy, al final, proponiendo una nueva escuela, la de Illich, lo que terminaría por convertir mis reflexiones en un debate entre esa escuela y la postura decolonial o la de la filosofía latinoamericana. Reconozco que este peligro estuvo presente durante la redacción de mi argumento y que, posiblemente, puede continuar en un futuro. Pero considero que una cosa es compartir una cierta cualidad común, inspiraciones y, en este caso, una historia entrelazada alrededor de Illich, un territorio en común y un gesto crítico, y otra cosa muy distinta es la conformación de una escuela, o peor, una sobreespecialización consagrada (es decir, reificada, petrificada) a través de la creación de un canon con el aval de instituciones académicas internacionales. Por esta razón me muestro crítico ante la Escuela de Cuernavaca, la cual, por un lado, tiene el acierto de apuntar a un núcleo de pensamiento crítico cuya actualidad y valor son urgentes;

45. Mariana Favela (Ed.), *La memoria florece. Miradas feministas a la obra de Jean Robert*, Pochote Press/Red de Feminismos Descoloniales, Oaxaca, 2022.

pero, por el otro, puede convertirse en un club, ejemplar de museo o especialidad académica.

Para dar cuenta de la sobreespecialización de la filosofía latinoamericana fue necesario salir un poco “de este lado” de la línea que delimita esta tradición bajo nombres, corrientes y títulos específicos. La autora y los autores trabajados en este artículo se encuentran dentro de este campo ampliado. No suelen figurar al interior de la lista de “filosofía latinoamericana”; sin embargo, sus ideas están profundamente arraigadas en el territorio latinoamericano y en la gente que lo habita. Dejando de lado la discusión en torno a la supuesta Escuela de Cuernavaca, considero que Robert, Marcos y Esteva son ejemplos de un pensamiento original y encarnado con trasfondos filosóficos, si bien no se encasillan en ninguna disciplina estricta. Logran ir más allá de la especialización moderna para pensar desde los pueblos en lo concreto.

Me quedo con la siguiente conclusión: hemos de cuidar el invento de la tradición latinoamericana *a posteriori* y abrir el campo a quienes piensan *en y desde* América Latina, de tal manera que lo latinoamericano no refiera a la pertenencia a un grupo, sino a la cualidad de un pensamiento que viene de su criticidad y del enraizamiento *en y desde* un territorio. Consideramos que éste es el esfuerzo de las compañeras de la Red de Feminismos Descoloniales, así como de Robert y Esteva. Creo que recuperar sus voces, junto con la de Iván Illich, se vuelve una urgencia dentro de las circunstancias de colapso y catástrofe en las que estamos; circunstancias que, con tanta claridad, nos advirtieron estas mismas voces. Sirvan las presentes líneas expositivas y reflexivas como invitación al estudio de estos planteamientos críticos; pero no para fundar una nueva escuela, nicho o especialidad, sino para cuestionar nuestra realidad, crear alternativas en el mundo concreto y, sobre todo, para levantar en alto la sospecha de la sobreespecialización de la filosofía latinoamericana en tanto ejercicio autocrítico que, lejos de desligarnos de ella, nos mueva a recuperarla como un proceso

vivo. En otras palabras, espero que la inspiración y las herramientas proporcionadas por las autoras y autores reconocidos como parte de la filosofía latinoamericana nos aporten para nuestras propias reflexiones en nuestras circunstancias concretas; que no seamos sus repetidoras o repetidores, sino la actualización de un gesto crítico y creativo del pensamiento desde nuestros territorios. X

Fuentes documentales

- Ballén Rodríguez, Juan Sebastián, “Filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica: Márgenes y gramáticas sobre un filosofar en la diferencia” en *Eikasia. Revista de Filosofía*, Eikasia Ediciones, Oviedo, España, julio de 2015, pp. 333-377.
- Beck, Humberto, “Jean Robert: una poética del lugar” en *Arquine*, México, 1 de octubre del 2020, <https://www.arquine.com/jean-robert-una-poetica-del-lugar>
- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Comps.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar, Bogotá, 2007.
- De Certeau, Michel, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, Katz Editores, Madrid, 2007.
- De Sousa Santos, Boaventura, *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, Siglo XXI/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, México, 2009.
- Dupuy, Jean-Pierre y Robert, Jean, *La traición de la opulencia*, Gedisa, Barcelona, 1979.
- Dussel, Enrique, *Filosofía de la Liberación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011.
- Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1991.

- Esteva, Gustavo y Barkin, David, *Inflación y democracia, el caso de México*, Siglo XXI, México, 1979.
- Esteva, Gustavo y Suri Prakash, Madhu, *Grassroots Post-Modernism. Remaking the soil of cultures*, Zed Books, Londres, 2014.
- Esteva, Gustavo, *La batalla por el México rural*, Siglo XXI, México, 1980.
- *Economía y enajenación*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1980.
- “Volver a la Mesa” en *Volver a la mesa: soberanía alimentaria y cultura de la comida en la América profunda*, Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, Lima, 2008, pp. 9–40.
- “La insurrección en curso” en Ornelas, Raúl (Coord.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2013, pp. 129–216.
- *Gustavo Esteva: A Critique to Development and Other Essays*, Routledge, Nueva York, 2022.
- Favela, Mariana (Ed.), *La memoria florece. Miradas feministas a la obra de Jean Robert*, Pochote Press/Red de Feminismos Descoloniales, Oaxaca, 2022.
- Illich, Iván, *Obras reunidas I*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- *Obras reunidas II*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008.
- Germani, Gino, *La sociología en América Latina: problemas y perspectivas*, Eudeba, Buenos Aires, 1965.
- González Gómez, Alberto Elías, “La insurrección en curso. El pensamiento filosófico-político de Gustavo Esteva” en *Revista de Ciencias y Humanidades*, Centro de Estudios en Ciencias y Humanidades/Corporación Educativa Jorge Robledo, Medellín, vol. IX, Nº 9, julio–diciembre de 2019, pp. 119–138.
- “La inversión de la intencionalidad y su alcance liberador en América Latina” en *Cultura de Guatemala*, Universidad Rafael Landívar, Ciudad de Guatemala, año XL, vol. I, enero–junio de 2019, pp. 43–59.
- *Convivencialidad y resistencia política desde abajo. La herencia de Iván Illich en México*, Unidad Editorial Culagos, Guadalajara, 2021.

- Marcos, Sylvia, “La autonomía zapatista y las contribuciones de las mujeres como alternativa a la crisis de Estado” en *Memorias del Foro Internacional Comunidad, Cultura y Paz. Autonomías: una esperanza viva frente a la crisis del Estado. Volumen I*, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, 2016, pp. 110–113.
- “Raíces epistemológicas mesoamericanas: la construcción religiosa del género” en Marcos, Sylvia (Ed.), *Religión y género. Vol. III*, Trotta, Madrid, 2008, pp. 235–270.
- “Sobre El género vernáculo” en Esteva, Gustavo (Coord.), *Repensar el mundo con Iván Illich*, La casa del mago, Guadalajara, 2012, pp. 221–233.
- *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas*, Eón, México, 2012.
- Mariátegui, José Carlos, *7 ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2007.
- Martí, José, *Nuestra América*, Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2010.
- Mayor, Ana María, “Discurso inaugural. Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo” en *Chiapas*, Instituto de Investigaciones Económicas/Universidad Nacional Autónoma de México/Ediciones Era, México, N° 3, 1996, pp. 101–105.
- Mendoza–Álvarez, Carlos, *La resurrección como anticipación mesiánica. Duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes*, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, 2020.
- Millán, Mágina (Coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*, Red de Feminismos Descoloniales, México, 2014.
- Panikkar, Raimon, “La diversidad como presupuesto para la armonía de los pueblos” en *Wiñay Marka*, Barcelona, N° 20, mayo de 1993.
- Robert, Jean y Esteva, Gustavo, “Iván Illich en México. Conversación de Jean Robert con Gustavo Esteva” en *Ixtus. Espíritu y Cultura*, Hesed, México, año VII, N° 28, 2000, pp. 13–26.

- Robert, Jean y Rahnema, Majid, *La potencia de los pobres*, Centro de Investigación Educativa y Capacitación Institucional/Unitierra, San Cristóbal de las Casas, 2011.
- Robert, Jean, “¿Es posible pensar después de la economía?” en Inclán Solís, Israel Daniel, Linsalata, Lucía y Millán Moncayo, Mátgara (Coords.), *Modernidades alternativas*, Universidad Nacional Autónoma de México/Ediciones del Lirio, México, 2017, pp. 25-38.
- “Place in the Space Age (2001)” en *The International Journal of Illich Studies*, Universidad Estatal de Pensilvania, Pensilvania, vol. 6, N° 1, 2018, pp. 87-112.
- *La crisis: el despojo impune. Cómo evitar que el remedio sea peor que el mal*, Jus, México, 2010.
- “Un filósofo y pensador radical en Cuernavaca” en Esteva, Gustavo (Coord.), *Repensar el mundo con Iván Illich*, La casa del mago, Guadalajara, 2012.
- *Los cronófagos. La era de los transportes devoradores de tiempo*, Ítaca, México, 2021.
- Roig, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
- Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México, 2006.
- Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México, 2005.

La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación. Diálogo con Enrique Dussel

Héctor Garza Saldívar, S.J.*



Recepción: 10 de septiembre de 2022

Aprobación: 17 de noviembre de 2022

Resumen. Garza Saldívar, Héctor. *La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación. Diálogo con Enrique Dussel.* El filosofar latinoamericano es un pensar rebelde e indignado, por una parte, ante la indiferencia de la filosofía occidental de todo pensamiento filosófico que no se incardine en su corriente, en sus intereses y en sus debates; y, por otra parte, ante la situación de opresión y de exclusión de los pobres, de los pueblos indígenas y de la violencia colonizadora de América Latina, y también del resto de pueblos marginados en el planeta. Mas no sólo eso, pues también es el esfuerzo de proponer nuevos paradigmas y nuevas perspectivas filosóficas que, aun relacionadas, sean una verdadera alternativa a la filosofía de la modernidad y al mundo surgido de ella. El problema primordial es la cuestión del fundamento sobre el que se sostiene este esfuerzo filosófico; porque, finalmente, la filosofía de la liberación parece aún demasiado dependiente de los supuestos hermenéuticos, lingüísticos y fenomenológicos de la crítica filosófica de la última mitad del siglo XX a la razón moderna.

Palabras clave: filosofía latinoamericana, razón moderna, filosofía primera, convivencia, realidad, alteridad.

Abstract. Garza Saldívar, Héctor. *Latin American Philosophy as Liberation Philosophy. Dialogue with Enrique Dussel.* Latin American philosophizing is a rebellious way of thinking characterized by indignation, on the one hand, at the

* Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia de Comillas. Profesor en el ITESO. hgarza@iteso.mx

indifference of Western philosophy of all philosophical thinking that does not make common cause with its agenda, with its interests and with its debates; and on the other hand, at the situation of oppression and exclusion of the poor, of indigenous peoples, and at the colonialist violence unleashed on Latin America and on the rest of the marginalized peoples on the planet. However, it is more than that: it also strives to propose new paradigms and new philosophical perspectives that, while related, can offer a real alternative to the philosophy of modernity and the world that emerged from it. The overriding problem is the question of the foundation on which this philosophical enterprise rests, because, ultimately, liberation philosophy seems overly dependent still on the hermeneutic, linguistic, and phenomenological premises of the philosophical critique of modern reason from the second half of the 20th century.

Key words: Latin American philosophy, modern reason, first philosophy, coexistence, reality, otherness.

En América Latina se dijo hasta hace poco: “¡No hay una filosofía latinoamericana!”, si por filosofía se entiende la práctica de ese discurso teórico tal como lo cumple la filosofía moderna europea. Pero ciertamente hay abundantes filósofos y corrientes que fundamentaron en América Latina procesos culturales, políticos, económicos o tecnológicos, y que interpretaron el sentido de la vida de nuestra región cultural. Pero tuvieron reconocimiento regional, no global, propio de una cultura periférica.

— Enrique Dussel¹

La filosofía latinoamericana y el problema del fundamento

El inicio del pensar latinoamericano no deja de tener un cierto aire de resentimiento —justificado o no— ante la soberbia pretensión europea de autoconstituirse como el paradigma de *lo humano* sin más. “Autoconciencia” —por usar el término tan querido por Hegel— fue lo que condujo a Europa a la inhumana e injustificable “buena conciencia”

1. Enrique Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, Akal, México, 2017, <https://es.scribd.com/read/352875038/Filosofia-del-sur-Descolonizacion-y-transmodernidad> Documento electrónico sin paginación.

con la que llevó a cabo la conquista del inframundo que era todo lo extraño, equivalente a lo inhumano. Es el espíritu con el que nace la modernidad. Como comenta Enrique Dussel, “el ‘Yo’ con el que firmaba desde 1519 sus reales cédulas el rey de España, y emperador, era el mismo que el ‘yo conquisto’ de Hernán Cortés en México en 1521, mucho antes que el ‘ego cogito’ de Descartes en la Ámsterdam de 1637”.²

Así, la filosofía latinoamericana surge como la pretensión de un filosofar que sea explícitamente un pensar desde la realidad de violencia y opresión olvidada y marginada por Europa (y después por Estados Unidos) sobre América Latina. Este impulso inicial se plasma ya en los primeros filósofos latinoamericanos de la primera mitad del siglo XX y, desde entonces, comienza a plantearse la pregunta acerca de si es posible hablar de una filosofía específicamente latinoamericana. Las posturas son diversas. Hay quienes consideran que puede haber una filosofía latinoamericana radicalmente original y sintetizada en el *Mensaje a la juventud universitaria de Iberoamérica* (1924) del argentino Alfredo Palacios, para quien el pensamiento filosófico latinoamericano ha sido totalmente dependiente de la filosofía europea; pero de una Europa que ha mostrado su decadencia después de la Primera Guerra Mundial. “La última guerra ha hecho evidente lo que ya se adivinaba: que en el corazón de esa cultura iban los gérmenes de su propia disolución”.³ Esto marca el amanecer de una mirada nueva hacia nosotros mismos: “Somos pueblos nacientes, libres de ligaduras y atavismos, con inmensas posibilidades y vastos horizontes ante nosotros. El cruzamiento de razas nos ha dado un alma nueva. Dentro de nuestras fronteras acampa la humanidad. Nosotros y nuestros hijos somos síntesis de razas”.⁴ Juan Carlos Mariátegui, en su artículo “¿Existe un pensamiento hispanoamericano?”, escribe a este propósito: “Nuestra América, según

2. *Idem.*

3. Alfredo Lorenzo Palacios, *La lucha contra el imperialismo. Nuestra América y el imperialismo yanqui*, Historia Nueva, Madrid, 1930, p. 133.

4. *Idem.*

Palacios, se siente en la inminencia de dar a luz una cultura nueva. Extremando esta opinión o este augurio, la revista *Valoraciones* habla de que ‘liquidemos cuentas con los tópicos al uso, expresiones agónicas del alma decrepita de Europa’.⁵ En ese mismo texto Mariátegui presenta su propia postura más cauta y moderada. El pensador peruano no participa de esa actitud antieuropea en la que cree reconocer “un rasgo de la vieja e incurable exaltación verbal de nuestra América”.⁶ No necesitamos alimentar nuestra esperanza en el porvenir de América Latina, “de una artificiosa y retórica exageración de su presente”.⁷ Es aún prematuro hablar de una filosofía latinoamericana, en primer lugar, “porque todos los pensadores de nuestra América se han educado en una escuela europea”,⁸ y, en segundo lugar, “porque no se siente en su obra el espíritu de la raza. La producción intelectual del continente carece de rasgos propios. No tiene contornos originales”.⁹ Pero esto no quita que pueda surgir un auténtico pensamiento latinoamericano en el futuro, en la medida en que se incorporen a la reflexión las culturas indígenas. “La densa capa indígena se mantiene casi totalmente extraña al proceso de formación de esa peruanidad que suelen exaltar e inflar nuestros sediciosos nacionalistas, predicadores de un nacionalismo sin raíces en el suelo peruano, aprendido en los evangelios imperialistas de Europa”.¹⁰

En seguimiento de la línea trazada por el peruano Augusto Salazar Bondy en su ensayo de 1968, “¿Existe una filosofía de nuestra América?”,¹¹ en el que afirma que el filosofar latinoamericano ha de arraigarse en la realidad histórico-social de nuestros pueblos y ayudar a superar el

5. José Carlos Mariátegui, “¿Existe un pensamiento hispanoamericano?” en *Latinoamérica. Cuadernos de cultura latinoamericana*, Universidad Nacional Autónoma de México/Coordinación de Humanidades/Centro de Estudios Latinoamericanos/Unión de Universidades de América Latina, México, N° 34, 1979, pp. 3-14, p. 6.

6. *Idem*.

7. *Idem*.

8. *Ibidem*, p. 7.

9. *Idem*.

10. *Ibidem*, p. 8.

11. Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México, 2004.

subdesarrollo y la dominación, surge, con la Declaración de Morelia de 1975, el movimiento filosófico que intenta ir más allá de las primeras reflexiones: la *filosofía de la liberación*, iniciada por Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig y Abelardo Villegas. Fue un movimiento filosófico fecundado por el impulso contemporáneo de la teología de la liberación. Y así como ésta hablaba del fundamental *locus* teológico, es decir, el punto de partida del teologizar (en los pobres), también la filosofía habría de partir de ese lugar radical, la realidad latinoamericana de la pobreza, la marginación y la opresión. Y este punto de partida ético radical tendrá que “llevar a trascender no sólo el discurso latinoamericano sino el moderno, y por primera vez una posición filosófica desde América Latina, siendo mundial y sin dejar de ser latinoamericana por su historia, podía tener una ‘pretensión fuerte de universalidad’”.¹² Se trata de una ética de la liberación.

El punto de arranque debería ser, de acuerdo con Emmanuel Lévinas (pero más allá de él), la interpelación de la exterioridad que rompe con el solipsismo moderno; la interpelación de la palabra del *otro* como “¡pido justicia!”, “¡tengo hambre!” o “¡también soy humano!”. Es decir, debemos “partir del reconocimiento explícito de la dignidad del rostro del Otro como ser humano pero a partir de su palabra, de su *decir*, no a partir de mi mirada o de mi *logos*, pero tampoco a partir de lo dicho o ya sabido por la modernidad”.¹³ Se trata de la exigencia ética de luchar por las innumerables víctimas de la barbarie del capitalismo y del neoliberalismo, soportadas por la filosofía moderna; las mujeres explotadas económica y sexualmente, y hasta la misma Tierra, que hemos destruido poco a poco. En esta tarea dicha filosofía, como lo ha desarrollado Dussel, subsume diversas categorías filosóficas tanto de Karl Marx y

12. Juan José Bautista, *¿Qué significa pensar desde América Latina?*, Akal, Madrid, 2014, <https://es.scribd.com/read/349742995/Que-significa-pensar-desde-America-Latina>

Documento electrónico sin paginación.

13. *Idem*.

de Sigmund Freud como de la hermenéutica de Paul Ricœur y la ética discursiva de Karl-Otto Apel. “Todos los movimientos de pensamiento que puedan aportar categorías que son *necesarias, aunque insuficientes* para un discurso que justifique la praxis de la liberación”.¹⁴

Desde aquí Dussel se abandona a una confrontación con la nueva filosofía europea: la escuela de Frankfurt, Lévinas, etcétera; esto es, la filosofía moderna en todas sus variaciones, desde Marx y Freud hasta sus últimos representantes en la así llamada filosofía postmoderna y lingüística. Parecería que se trata de la confrontación con el pensar europeo (occidental) antes que la propuesta de algo novedoso. O bien, lo novedoso es tal en confrontación con el pensar europeo-norteamericano. Y con esto no queremos proponer que la preocupación central de la filosofía de la liberación no sea válida, encomiable y necesaria, sino que parece demasiado inquieta por la sanción que podría recibir de la filosofía occidental, con el riesgo de caer en el remolino que ha de justificar su postura ante el mismo pensamiento que critica.

Ahora bien, más allá del diálogo de la filosofía de la liberación con el pensamiento contemporáneo y del esfuerzo por lograr una teoría filosófica que dé cuenta no sólo de la realidad de América Latina, sino —como Dussel afirma en sus últimos escritos— de toda la situación de olvido, marginación e indiferencia del “Sur” por la filosofía moderna del “Norte” (rico y autocentrado), en el fondo aparece la preocupación por la “validez” o “recuperación” de ciertas categorías de teorías filosóficas (sean de Marx o de Heidegger, de Derrida o de Lévinas, o de la propia Escuela de Frankfurt) desde otra perspectiva que permita ubicarlas con un fundamento distinto del *cogito* moderno. Y este fundamento se encuentra, primero, en la radicalización de la exterioridad

14. Enrique Dussel, *Filosofías del Sur...*

o alteridad de Lévinas;¹⁵ luego, en el *a priori* discursivo de Apel,¹⁶ y, finalmente, en la *categoría de la vida* de Franz Hinkelammert.¹⁷

La filosofía se está pensando —acertadamente, a mi juicio— no sólo como aquella pretensión de un conocimiento radical y riguroso, sino también como una “orientación para la vida humana” anclada justamente en el amor a la sabiduría, que no se refiere sólo a conocimientos, sino que tiene relación —y no poca— con nuestra misma humanización y el sostenimiento de la vida —humana y de toda vida— en el planeta. Este proyecto filosófico liberador habrá de hacerse cargo de una crítica de la razón moderna que se autoconstituyó en la razón humana sin más y se tornó irracional. “De esta manera, la razón moderna es trascendida (pero no como negación de la razón en cuanto tal, sino de la razón violenta, eurocéntrica, desarrollista, hegemónica). Se trata de una ‘Trans-Modernidad’ como proyecto mundial de liberación”.¹⁸

Desde nuestro punto de vista el problema fundamental no sólo de la filosofía de la liberación, sino también de sus críticos (como la filosofía intercultural del cubano Raúl Fornet Betancourt o, en general, el pensar desde la realidad americana) está en que el asunto del filosofar “desde Latinoamérica” se ha asumido principalmente como un problema

15. Ver en la “exterioridad” una categoría meramente moderna es distorsionar el sentido de esta categoría levinasiana crítica, que la filosofía de la liberación reconstruye no sin la oposición del propio Lévinas, quien sólo pensaba en Europa, sin advertirlo, y en la pura “responsabilidad” ética por el *otro*, pero sin “responsabilidad” sobre el hecho de que dejara de tener hambre, de estar sin casa, de ser extranjero. Enrique Dussel, *Filosofías del Sur...*
16. “Se afirmaba la universalidad de una razón discursiva que superaba la razón puramente analítica de la *linguistic turn* (en aquello de que el que habla *presupone ya siempre* una comunidad lingüística, y reconoce al otro argumentante como un participante simétrico, como una persona que es fin y no medio, con igualdad de derechos, siguiendo la ‘lógica socialista’ de Pierce, donde la ética es el presupuesto de la ‘comunidad científica’). Es decir, se afirmaba el *a priori* de la ética con respecto al uso argumentativo de la razón, ante una tradición analítica que al final podía caer en un escepticismo ante la razón como tal (como es el caso de Rorty)”. *Idem*.
17. “Porque —según Hinkelammert— existe un plano u horizonte más allá del lenguaje, desde el cual inclusive el lenguaje es posible, e inteligible. Y es que, para que sea posible el lenguaje, los sujetos de la argumentación tienen que estar vivos, de lo contrario sería imposible no sólo el lenguaje sino toda actividad humana; de ahí que la vida del sujeto como actualidad sea anterior, en el sentido de condición de posibilidad del lenguaje, a la argumentación y a toda acción humana posible.” Juan José Bautista, *¿Qué significa pensar desde América Latina?*
18. *Idem*.

teórico, esto es, un problema que debe ser pensado en términos de la elaboración de nuevas teorías filosóficas que den cuenta de la realidad excluida del tercer mundo o del mundo periférico de Occidente. Y no importa para esto que la filosofía se plantee como crítica o *práctica*.

La realidad concreta latinoamericana, africana o tercermundista tiene que ser pensada no porque nosotros queramos, sino porque *da que pensar*. Y esto es justamente el asunto de la razón: pensar la realidad. Pero no se trata de “varias racionalidades” o de perversiones de la razón, ni de razón parcial o “unidimensional”, sino de diversas teorías filosóficas pensadas por la única razón que hay: la humana. Es decir, hay diversas teorías racionales, una de las cuales es la moderna, y otra u otras son las generadas en Latinoamérica o en África (o, en general, en el “Sur”). La fuerza del pensar es que siempre se mueve en el ámbito de posibilidades que él mismo abre. Pensar es siempre pensar las posibilidades posibilitadas por la realidad tenida. Si la historia consiste en pura realización de posibilidades desde la exigencia racional de “dar razón” de la realidad en la que se está, entonces pensar es la dimensión intrínsecamente histórica de la razón. En este caso, es el porqué de la realidad del “tercer mundo” y las posibilidades que desde esta realidad multiforme y diversa culturalmente se abren para el futuro de la humanidad. Es un distanciarse de la realidad tenida para dar cuenta de ella a través de la creación de hipótesis que puedan, a su vez, ser “puestas a prueba” en esa misma realidad (praxis histórica). En este proceso consiste la dimensión eminentemente crítica de la razón humana. La razón es siempre histórica y crítica.

Ahora bien, el principal problema filosófico no está en la teorización antropológica, ética, social o histórica, sino en el asunto crucial del fundamento de todo ello. Es decir, el principal problema filosófico es, como Aristóteles lo vio, el de la *prima philosophia*, la “filosofía primera”. Edmund Husserl, Heidegger y Ludwig Wittgenstein se hicieron cargo de esta cuestión y afincaron todo, ya sea en la conciencia intencional, o

bien, en la comprensión del ser, o bien, en la analítica del lenguaje. Del mismo modo, los últimos representantes significativos de la Escuela de Frankfurt (como Jürgen Habermas), así como Karl-Otto Apel y Hans-Georg Gadamer, quienes defendían que el problema filosófico no consiste en las diversas teorías filosóficas, sino que lo es el cartesiano punto de partida “indubitable”: el lenguaje o la comunidad hablante o comunicativa. Parece, entonces, que sólo desde un fundamento primero, asumido críticamente, es posible pensar la realidad radicalmente. Es indudable, por ejemplo, que la realidad del mundo periférico es de exclusión; es violenta porque engendra la muerte de millones de seres humanos por diversas causas y de múltiples maneras. Para esto no se necesita de ningún pensar, se trata de algo *constatable*, algo, al menos para nosotros, *obvio*. Es también obvio que esto se puede teorizar desde múltiples perspectivas: desde la mirada de los sufrientes y excluidos, de las “leyes del mercado”, de la colonización “humanizante y civilizatoria” que Europa abanderó. Y cada una de estas perspectivas engendra —o, más bien, *posibilita*— una teoría social, ética y política que, a su vez, abre otras posibilidades.

Pero antes de esto habría que hacerse cargo del *qué* de la convivencia humana. Porque, finalmente, *lo constatable tiene una raíz*, y surge la exigencia (no teórica sino fundamental) de hacer manifiesta la raíz de lo que decimos cuando hablamos de la convivencia de unos con otros (ya sea de dominio o no, sea violenta o no, sea de exclusión o no) antes de evaluarla éticamente y para poder hacerlo, a fin de que la evaluación crítica no se apoye a su vez en otra teoría. Nos podemos preguntar, por ejemplo, si la convivencia se funda en un asumir la interpelación de la “exterioridad” del “tengo hambre”, o bien, si la alteridad tiene una raíz más honda y basal. Asimismo, nos podemos preguntar si la convivencia se funda básicamente en el acto de habla y en sus supuestos *a priori*, de tal manera que la razón no sea ya la solipsista moderna, sino una comunicativa y dialógica; o bien, si cuando se llega a este convivir dialógico la convivencia misma se ha dado con anterioridad a todo diálogo y, por

tanto, la comunicación radical es prelingüística. Porque no solamente se trata de la elaboración de una nueva teoría de la convivencia, sino también de un poner al descubierto esa raíz en la que se funda toda convivencia humana tal como ésta “se nos da”.

Por todo lo anterior creemos que es un desatino prematuro centrar el problema en una “recategorización” desde un nuevo *locus* epistemológico en las categorías de Apel, Habermas, Lévinas, Marx o quien sea. Todo esfuerzo de recategorización es, a su vez, una nueva teoría. Por consiguiente, en el fondo de todo esto se encuentra el fantasma de la *Crítica de la razón pura*.

La filosofía de la liberación y la filosofía intercultural de Fernet Betancourt son teorías filosóficas que pueden hablar de cómo y dónde está la posible liberación; pero, a fin de cuentas, no saben de lo que están hablando en verdad, pues nunca se han cuestionado desde dónde están pensando. Y este “desde dónde” no es el lugar de nuestra vida, sea América Latina, Europa o África. Tampoco es un mero “locus epistemológico”. Se trata del suelo que no sólo posibilita, sino que también exige la entrada misma del pensar. Es el mismo problema al que tuvo que enfrentarse la teología de la liberación. Y no pudo solventarlo.

Quizá la “filosofía latinoamericana”, de entrada, ha perdido una baza por la urgencia, más que justificada, de *pensar* los problemas cruciales constatados en el “mundo de la vida”. Un pensar que exige la re-asunción y reelaboración de categorías filosóficas (materiales o dialógicas, o ambas a la vez) del pensar moderno de Marx o Apel, y que demanda la creación de nuevas categorías. Y esto, aunque importante, no es lo fundamental, ya que se trata de un pensar *exigido* no meramente por la situación ni por una responsabilidad ética, sino por una realidad vivida que pide una explicación que abra nuevas posibilidades de vida humana y de diálogo intercultural. De lo contrario, estará siempre el

peligro latente de caer en lo que sintetiza aquella canción mexicana: “Te llevaste mi vida con tu prisa y me has dejado inmensamente triste”.

Segunda Circunnavegación

Como los antiguos barcos que navegaban mares desconocidos a los que debían volver para acabarlos de cartografiar y ubicar, así volvemos nosotros a navegar de nuevo lo dicho para esbozar sus contornos un poco mejor, centrándonos en la filosofía de la liberación.

La realidad y la alteridad

Comentábamos que el asunto de la razón humana es pensar la realidad en la que ya siempre se está.¹⁹ Pero esto lo hace la razón no por mera espontaneidad, ni por exigencia ética, ni por criticidad, sino por exigencia de esa misma realidad “habitada”. Y esta exigencia brota de la forma en que la sentimos, porque el acceso primario a la realidad es el sentirla, y se siente con una determinada *fuerza de imposición* que modifica nuestro temple anímico (los sentimientos) y nos exige respuestas o voliciones. Y es que todo lo que sentimos, desde el más insignificante y fugaz contenido, lo experimentamos como radicalmente “otro”, como “suyo”, orlado de alteridad. *La realidad es alteridad*. Mas no esa alteridad que categoriza la filosofía de la liberación (inspirada en Lévinas) como “exterioridad” y “negatividad” (categorías que se mueven todavía en un horizonte hegeliano-marxista y husserliano, aun con las nuevas dimensiones que se les quieren dar),²⁰ sino alteridad sin más. En efecto, lo que se siente, en el mismo sentir, se siente como “suyo”, no como “mío” (así sea la más terrible alucinación, no existe

19. En lo que sigue nos apoyamos en el último pensamiento del filósofo español Xavier Zubiri, especialmente en lo que se refiere a su concepto *inteligencia sentiente*. Ver Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*. * *Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1998; Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid, 1982, y Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 1983.

20. “El Otro”, la exterioridad trans-ontológica, ética, la trascendentalidad interna al sistema (Franz Hinkelammert), fue construida como categoría fenomenológica por Levinas. Nosotros le dimos una dimensión económica, política, psicoanalítica y geopolítica [...]. Enrique Dussel, *Filosofías del Sur...*

“fuera” del sentir). Es una radical alteridad que autonomiza lo sentido respecto del sentiente en el *mismo* sentir.

Y añadimos ahora que sentir la alteridad es aquello en lo que consiste la básica y fundamental intelección. La intelección es sentiente y el sentir es intelectual. Desde la primera sensación estamos y quedamos poseídos por la fuerza impositiva de la realidad como alteridad; desde la primera sensación estamos ya intelectivamente en la realidad alterna. No en el “sentido de la realidad” vehiculado por el lenguaje, sino simple y llanamente en la realidad como alteridad y “suidad” radical sentida.

Esto nos sitúa desde el inicio en un suelo fundamental (porque la acción de sentir es lo más “inmediatamente aprehensible”) e irrebable (porque antes de sentir no hay nada, ya que la misma “vida” —que proponía Hinkelammert como *arranque*²¹—, al menos en nosotros, se sostiene en el sentir) del que debemos partir como base de toda teorización futura —filosófica o no—: la realidad como radical alteridad. De ahí que ésta no es algo que se deba alcanzar como supuesta “exterioridad” dejada de lado o “negada” por la subjetividad moderna que, por lo mismo, se convertiría en fundamento de una nueva reflexión teórica que, también supuestamente, trascendería la modernidad en cuanto tal (la “transmodernidad” de la filosofía de la liberación),²² sino que estamos siempre en ella desde el momento de la primera sensación. Hablar de “exterioridad” es ya, de alguna manera, validar el punto de partida de la modernidad en la subjetividad, así como lo es seguir hablando de “intersubjetividad”.

21. Ver Franz Hinkelammert, “La ética del discurso y la ética de la responsabilidad: una posición crítica” en Franz Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, 1995, pp. 225–272.

22. “Así el concepto estricto de “trans-moderno” quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la *nada*, *exterioridad* alterativa de lo siempre *distinto*, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la modernidad, y aun de la posmodernidad europeo-norteamericana, pero que responden desde otro lugar, *other location*”. Enrique Dussel, *Filosofías del Sur...*

Más acá del lenguaje

Lo anterior es muy importante porque nos coloca en un fundamento pre-lingüístico y pre-lógico: el mero sentir en que la realidad misma se nos da; no así su “sentido”, que siempre será sentido *de* la realidad.²³ Con esto se cuestiona el hecho de situar el punto de partida radical en el lenguaje, como la misma filosofía de la liberación lo asumió en un momento de su desarrollo siguiendo el “giro pragmático hermenéutico” de Apel en su propuesta de ver el lenguaje como mediador en la constitución de toda validez intersubjetiva a través del consenso, con lo que se suplanta el papel dado por Kant a la conciencia²⁴ y, al mismo tiempo, se avala la investigación de Wittgenstein según la cual los juegos lingüísticos incluyen toda conducta humana que suponga una “comprensión” del “sentido”. Y aun cuando la filosofía de la liberación tomó al final una posición crítica frente a Apel y Habermas, sigue aceptando que se debe situar el problema fundamental en la comunidad dialógica, que ya no sólo busca consensuar pretensiones de verdad, sino también de validez moral. Se conserva el momento lingüístico-dialógico como el punto de partida incluso en la comunidad de los excluidos y para hacer valer su interpelación (desde la “exterioridad” y su exclusión periférica) al mundo dominante (el “centro”).

Por otra parte, este punto de partida implica que los otros humanos —esa alteridad, el *otro*, tan penosamente alcanzado por la modernidad y también por la filosofía de la liberación como el “otro” negado, pero positivo en su comunidad dialógica capaz de generar nuevos acuerdos válidos y críticos— ya siempre se nos han dado desde el primario haberlos *sentido* como “suyos”. Por eso afirmamos que la alteridad no

23. Como ya lo sugería Albrecht Wellmer en su libro *Ética y Diálogo*, citado por Dussel, “La pretensión de verdad de los enunciados empíricos implica la referencia (*den Bezug*) de estos enunciados a una realidad [...] que, hasta cierto punto, es independiente del lenguaje”. *Idem*.

24. “¿Puede —o tal vez, incluso debe— la filosofía del lenguaje asumir hoy día la función de la filosofía trascendental en sentido kantiano, es decir, la función de *prima philosophia*?”. Karl-Otto Apel, *La transformación de la filosofía. Vol. II*, Taurus, Madrid, 1985, p. 297.

es algo que se deba alcanzar, sino que siempre se está en ella. Y no se trata de una alteridad de exclusión (aunque pueda actualizarse así posteriormente), sino simple y llanamente una alteridad de “suidad radical”. Sentimos a los demás como sentimos todo: con un contenido que se hace presente en el sentir intelectual como “suyo”.

La intervención de los otros en las acciones: la acción social

Pero aquí no acaba todo; por el contrario, todo comienza. Y es así porque lo sentido respecto a la misma acción sentiente se actualiza como *instancia* (aquello que *insta* porque suscita impresivamente modificaciones afectivas y respuestas) y como *recurso* (aquello a lo que se recurre para responder de tal o cual manera). Con respecto al sentir, todo es instancia o recurso o ambas a la vez. Y dado que sentir es la acción primaria, fundamental y básica, con respecto a la totalidad de las acciones humanas, todo se hace presente o se actualiza como instancia o recurso. Esto nos lleva a considerar que es así como los demás se hacen presentes en nuestras acciones: nos instan a actuar y son recursos para el actuar mismo. La instancia puede ser el “yo también existo” del excluido, pero no necesariamente. La instancia no es de ninguna “exterioridad”, sino que es intrínseca a la misma acción sentiente, en tanto es lo que la desencadena. Y es que no se trata de nada “pensado”, de ninguna “negatividad”, sino que se trata de algo físico: sentir. Como hemos sostenido, pensamos que la filosofía de la liberación está demasiado cargada en su punto de partida de un hegelianismo filtrado por el Marx de la Escuela de Frankfurt y luego por la “exterioridad” de Lévinas.

Los demás, en su alteridad, no sólo se hacen físicamente presentes en las acciones cuando son sentidos directamente, sino que también se actualizan o están presentes a través de las cosas. Porque hay cosas que son instancias o recursos de mi acción, pero hay otras muchas que lo son porque los otros con sus acciones las han dejado o no a mi alcance.

Y entre todas hay unas cosas (los otros) que son *mediadoras* de otras cosas (instancias–recursos). Es lo que sucede muy tempranamente en la vida del niño: los otros (sus padres) le acercan cosas que serán instancia–recurso de su acción, o bien, se las alejan para que no lo sean. Y con esto hemos alcanzado algo sumamente importante: la acción *social* en su radicalidad, esto es, aquella acción en la que los demás se hacen presentes *determinando el ámbito de cosas que serán instancia–recurso de mis propias acciones*. Esto tiene una capital implicación para la vida social, ya que desde su fundamento radical la acción social no tiene que ver solamente con los demás, sino también con las cosas materiales que serán o no instancia–recurso de mis propias acciones. Los otros y las cosas quedan *intrínsecamente ligados* en la estructura de la acción.

Lo anterior nos lleva a radicalizar la postura de la filosofía de la liberación. Es acertada, a nuestro juicio, la crítica que realiza contra el pensamiento social de la segunda generación frankfurtiana. Según su crítica, ésta deja de lado la problemática en torno a la lucha por las cosas (la económica) para centrarse en el aspecto comunicativo: “¿No se habrá perdido el sentido material de la reflexión filosófica? Y si no hay consideración de la materialidad de la existencia humana, de la negatividad del hambre como punto de partida (como lo hacen Ernst Bloch o Horkheimer), entonces el sentido crítico (que para la primera Escuela era esa ‘negatividad material’) real, histórico, se ha esfumado”.²⁵ Sin embargo, contra lo afirmado por Dussel,²⁶ de ninguna manera es necesario regresar a una relectura de Marx para incorporar

25. Enrique Dussel, *Filosofías del Sur...* “Observábamos que el abandono de la economía se había extendido en los filósofos críticos: ‘En los países capitalistas avanzados, el nivel de vida [...] ha subido con todo tan lejos, que el interés por la emancipación de la sociedad ya no puede expresarse inmediatamente en términos económicos. La alineación ha perdido su forma económicamente evidente’ (Habermas, *Teoría y Praxis*). Quizá esto sea válido, y habría hoy que discutirlo, para el “centro” (el Grupo de los Siete, es decir, algo más del 15% de la humanidad), pero como latinoamericanos nos escandalizó la parcialidad provinciana de este juicio filosófico”. *Idem*.

26. “Nuestra relectura de Marx nos permitía aclarar el tema de la Exterioridad–Totalidad en las comunidades formal–discursiva y material de producción. En los *Grundrisse* Marx escribe sobre el trabajo vivo (*Lebendige Arbeit*), en cuanto indeterminado, es decir, sin haber sufrido la subsunción (*Subsumption*) del capital (la totalidad). Esa subjetividad carnal desnuda es la materialidad como última instancia en el sentido de Marx (y de la primera Escuela de Frankfurt)”. *Idem*.

la importancia fundamental de la “materialidad” o “subjetividad carnal desnuda”, sino que basta con atenerse a lo que en la misma acción está presente sin necesidad de ningún andamiaje teórico para justificarlo, como lo hemos aclarado antes.

En síntesis, la acción social tiene que ver fundamentalmente con las cosas materiales, ya que la actualización de los otros se da a partir de las cosas dejadas a mi alcance y, consecuentemente, con las que han alejado de mí. Es decir, un momento fundamental de la acción social es el trato con las cosas físicas. No se trata solamente de momentos comunicativos y lingüísticos, sino del momento fundamental del uso, producción y distribución de las cosas con las que se va haciendo la propia vida.

Las actuaciones sociales y el sistema social

Situados ya en “lo social” podemos ahondarlo con la siguiente observación importante. La actualidad de los otros en la acción que delimita el ámbito de instancias–recursos de ésta no es algo aislado, sino que esa actualidad va *determinando* algo más hondo: *maneras de actuar permanentes* con las cosas, con los demás y con uno mismo (*ethos*). A estos modos de actuar permanentes los llamamos *actuaciones*. Y esto es crucial porque significa que “los otros” intervienen en nuestras acciones determinando las formas de percibir o aprehender las cosas, las modificaciones del temple afectivo o los sentimientos y las respuestas. Así, “lo social” consiste de manera radical en la *determinación* de maneras de actuar permanentes que van *configurando* la propia realidad humana en cuanto tal, ya que los otros se incorporan en mis propias acciones convirtiéndose así en notas físicas de mi propia realidad, configurando, por tanto y de modo intrínseco, mi propio cuerpo (modulación de la fisonomía, de los movimientos corporales, del aparato de fonación, etcétera) y mi propia manera de estar en el mundo (*corporeidad*). En una palabra: *los demás me van haciendo semejante a ellos*.

De ahí que vamos quedando *realmente* comunicados con los otros con anterioridad a toda comunicación lingüística. Hay una comunidad de comunicación porque hay una comunidad de realidades físicamente entrelazadas.

Aquí no ahondaremos más en lo anterior. Pero sí recalcaremos que la sociedad en su raíz no se relaciona principalmente con la comunicación lingüística ni con la formación de consensos comunitarios, sino con algo físico, no intencional: la *determinación* de maneras de actuar permanentes por la actualización de los demás en la estructura de mis propias acciones, delimitando ámbitos de instancias-recursos para actuar, pero además dotando con ello a las acciones de un determinado “sentido” o “significado” (por esto se podrá hablar de una “comunidad lingüística”). Disentimos, por tanto, de lo que la filosofía de la liberación ha asumido acríticamente: al hablar de sociedad estamos hablando de una “comunidad de comunicación” según la propuesta de Apel y Habermas.²⁷ Contra esto proponemos que la sociedad se ha de conceptualizar analíticamente como *sistema de actuaciones*, es decir, maneras de actuar que se sistematizan entre ellas. Esto significa que las actuaciones no quedan aisladas unas de otras, sino que toda manera de actuar determinada por los demás es, en el sistema social, *solidaria* respecto de todas las demás, de manera que, según la *posición* de cada una dentro del sistema, la modificación de una repercute posicionalmente en el resto. El sistema social, por ser sistema, es intrínsecamente dinámico, y las sociedades cambian porque las maneras de actuar se van modificando y se crean otras nuevas. Así, desde esta perspectiva se puede ver que las diferentes sociedades, sean del centro o de la periferia, están constituidas fundamentalmente por maneras y formas de actuar ante las cosas, ante los demás y consigo mismas,

27. “Se afirmaba la universalidad de una razón discursiva que superaba la razón puramente analítica de la *linguistic turn* (en aquello de que el que habla presupone ya siempre una comunidad lingüística, y reconoce al otro argumentante como un participante simétrico, como una persona que es fin y no medio, con igualdad de derechos, siguiendo la ‘lógica socialista’ de Peirce, donde la ética es el presupuesto de la ‘comunidad científica’).” *Idem*

determinadas por actualidad de los otros en las acciones (*ethos*). Esos “otros” determinantes de actuaciones no son sólo los “cercanos”, los de la inmediata comunidad lingüística, sino también los totalmente “lejanos” en términos culturales, cuyas acciones establecen en la propia comunidad “maneras de actuar” que no se darían sin aquella intervención. Esto significa que las distintas comunidades lingüísticas o culturales, por más que sean diferentes en sus modos de actuar (simbólica o económicamente) con respecto a las cosas, están comunicadas aun sin saber una de la otra y aun sin compartir sentidos lingüísticos, por el simple hecho de haber actualización intervenida de los otros en las actuaciones de los unos. Y dado que esta intervención va delimitando el ámbito de instancias-recursos, puede ser que unos vayan quedando alejados de recursos mientras que otros los van enriqueciendo (como sucedió, por ejemplo, en la colonización europea de América). Asimismo, hemos de tener en cuenta que los unos se actualizan en las acciones de los otros, determinando, a su vez, actuaciones sociales (por ejemplo, de miedo, de agresión, de dominación o de “exclusión”, como ocurrió también durante la conquista de los pueblos americanos). De ahí que, por tanto, la “exclusión” es una forma de actuar; no es algo primariamente pensado como categoría derivada de la “exterioridad” y la “alteridad”.²⁸

Conclusión: la convivencia y el fundamento de todo diálogo intercultural

Las actuaciones sociales no sólo son maneras de habérselas con las cosas materiales, sino que también tienen un momento de *poder*: el poder de los otros para intervenir en la propia estructura accional que determina maneras de actuar; es el *poder social*. El sistema social puede constituirse progresivamente como sistema de dominación no

28. “La exclusión es esencial en el momento discursivo para la Filosofía de la Liberación, porque es desde “el Otro”, en la exterioridad, desde donde surgen interpelantes las nuevas pretensiones de verdad”. *Idem*.

sólo económica, sino además cultural, ya que las actuaciones sociales tienen también un momento *simbólico intelectual*: en las maneras de habérnoslas con las cosas, con los demás y con nosotros mismos se van determinando también sentidos y significados que, a su vez, se actualizan como instancias–recursos para las acciones. Con ello vamos iluminando la estructura profunda de la *convivencia* social. En efecto, hay una real convivencia con los otros en y por la actualización intervenida en la estructura de las acciones. Y como se deja ver, esta real convivencia no es primariamente lingüística ni gira alrededor de una comunidad de comunicación; se trata de una convivencia *real*, no intencional, porque la intervención afecta nada menos que la misma estructura de mi actuar. Y también hay que explicitar que la convivencia no ha de ser pacífica de rigor; si bien tampoco, al estilo de la dialéctica, debe ser necesariamente conflictiva. Todo depende del *ajustamiento* de las actuaciones a una realidad *posibilitada* y *posible*. Y en este punto también diferimos de la propuesta de la filosofía de la liberación porque, al final, como hemos insistido, no se trata de procesos discursivos, sino de la realidad. Los discursos pueden ser dialécticos, negativos o contradictorios; todo esto constituye categorías del discurso lógico, no de la realidad. Y, por lo mismo, no se trata de “pretensiones de verdad” que deban aclararse en un nuevo discurso ni de “pretensiones de validez” que legitimen o deslegitimen discursivamente. Ni aquéllas ni éstas penden de quien las produzca ni dejan de serlo por consensos.²⁹

Las actuaciones sociales se pueden entrelazar de tal modo que se configura paulatinamente un sistema social *común*, globalizado, sin que desaparezcan por ello las profundas diferencias entre los grupos

29. Aunque también reconocemos que Dussel insiste acertadamente en la importancia de la incorporación de la “materialidad”: “El ‘acto de habla’ (*speech act*) de la víctima, el Otro de Lévinas, que clama: ‘¡Yo te digo que tengo hambre!’, es un acto de habla que involucra no sólo la exigencia de participación discursiva como ‘interpelación’ ético–lingüística de un posible excluido de la comunidad de comunicación, sino igualmente la exigencia material del excluido de la comunidad de la reproducción de la vida. Descubriamos así la manera de un retorno a Marx desde la misma problemática de la segunda generación. El ‘pobre’ de la Filosofía de la Liberación era un excluido de la comunidad material que nos remitía a la economía, y no sólo a la sociología”. *Idem*.

sociales. Esto se debe a que aun las actuaciones determinadas por los otros “extraños” se solidarizan con el resto de las maneras de actuar del grupo en cuestión. Luego entonces, no cabe duda de que los “excluidos y extraños” de la región nortea global van determinando maneras de actuar en los dominadores (aunque sean reactivas) por su intervención, por ejemplo, en los desplazamientos migratorios. Todo esto significa que la comunicación real entre los distintos grupos —incluso los excluidos de una comunidad de comunicación formal— se ha establecido físicamente mucho antes que cualquier reconocimiento explícito de “los otros”.

El sistema social, en tanto sistema de actuaciones sociales, constituye el *campo de realidad social*, configurado por la respectividad de las diversas maneras de actuar, en el que cada una de éstas es lo que es en función de todas las demás, posicionada y solidarizada con todas. En cada una de ellas se actualiza la propia realidad, la de los demás y la de las cosas dejadas a nuestro alcance, por lo que todas aquéllas no son meras cosas instancia–recurso, como concluimos, sino que son, más concretamente, cosas–instancia–recurso *públicas*, ya que han sido intervenidas por la acción de los otros. Esto es, en el campo social cada actuación se actualiza entre otras y en función de otras. Por lo mismo, en él, tanto la propia realidad como la de los demás y la de las cosas públicas crean una *situación* que, en este caso, es una situación *social*, en cuanto se trata de la situación creada por las actuaciones.

Por una parte, es principalmente en el *análisis* de esta situación que se ha centrado el esfuerzo de la filosofía de la liberación. Tanto la exclusión como la exterioridad, el dominio de los países llamados “desarrollados”, en consonancia con la totalidad impuesta por la filosofía moderna y la escandalosa intervención para alejar cosas–instancia–recursos de la inmensa mayoría de *nuestro* mundo, son las constataciones analíticas que la filosofía de la liberación explicita. Y, por otra parte, esa filosofía busca hacerse cargo de esta realidad problemática al abrir

de manera programática la posibilidad de elaborar una nueva filosofía “transmoderna” capaz de destapar el fondo de las actuaciones sociales inteligidas como progreso, desarrollo, ciencia; como humanización y civilización; como concreción de las aspiraciones humanas de justicia, de libertad y de igualdad. Todo ello valiéndose de diversas categorías teóricas modernas incorporadas al campo social desde planteamientos filosóficos, pero también asumiendo críticamente la tradición y los valores de cada cultura. Es la elaboración de un pensamiento por intelectuales críticos que se mueven en las “fronteras” tanto de la modernidad como de la propia cultura,³⁰ con la finalidad de consolidar los consensos a los que pueden aspirar y que van realizando penosamente, en un proceso de maduración y resistencia de las culturas excluidas y negadas por la modernidad, y que, al mismo tiempo, desenmascaran la pretensión de verdad y de validez del “Norte”; desenmascaran la nueva colonización y el nuevo eurocentrismo frente a las pretensiones imperiales de Estados Unidos, que ahora, desde la filosofía crítica y liberadora, son reactualizadas como lo que son *en realidad*: el campo social mundial, sistemas de actuación de exclusión, dominio, universalidad, colonización, etcétera.

En su análisis la filosofía de la liberación constata una situación social problemática que exige hacerse cargo de ella. El diagnóstico de la enfermedad está hecho. El siguiente paso es la curación. Y es aquí donde entra en juego ya no la realidad vivida, sino lo que ella *puede ser*. La *realidad* nos lanza en su problematismo a la *realidad posible*, a lo *irreal*, para revertir desde ahí la realidad sentida, vivida, experimentada. Es algo que el mismo Dussel propone como la primera tarea de un diálogo filosófico “del Sur con el Sur”.³¹ Se trata de pensar la situación problemática, porque el pensar, como ya antes anotamos, siempre piensa en

30. “En tercer lugar, los críticos, para serlo, son aquellos que viviendo la biculturalidad de las ‘fronteras’ pueden crear un pensamiento crítico”. *Idem*.

31. “Es necesario que un grupo de filósofos críticos del Sur, no de los que meramente enseñan o comentan a los filósofos del Norte, discutan profundamente y con suficiente tiempo cuáles son los problemas, los temas, las hipótesis de reflexión a los que deberían abocarse en el futuro”. *Idem*.

posibilidades. Ahora bien, un elemento importante de la situación es que, aun cuando se trata de una situación global en la que el sistema social se ha comunizado, está constituida por numerosos *subsistemas* sociales, es decir, diversas culturas que configuran varios “mundos nuestros” o “nostridades”. Para cada una su misma situación es problemática y reclama, por lo mismo, hacerse cargo de ella recurriendo a lo que su realidad podría ser. Así, el ámbito de lo irreal es el suelo sobre el cual tendría que plantearse todo diálogo intercultural; diálogo que no puede darse desde las premisas planteadas por la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, esto es, desde una intención de simetría (porque nunca la habrá).³² Es decir, las famosas “pretensiones de verdad” sólo se pueden dialogar argumentativamente al interior del mismo “mundo nuestro”, pero no con uno diverso.

La racionalidad no es dialógica ni argumentativa primariamente, sino pensante. Lo propio de la razón humana en cuanto tal es la salida del campo social hacia lo que las cosas podrían ser realmente. Y en esto tendríamos que matizar la afirmación de Albrecht Wellmer citada por Dussel: “Las exigencias de racionalidad se refieren a los argumentos sin consideración a las personas, mientras que las obligaciones morales se refieren a las personas sin consideración a los argumentos”.³³ Porque no se trata sólo de las obligaciones morales, sino también de las posibilidades que la realidad de cada cultura abra, que cada una de ellas argumente, pero sin paridad con la argumentación que otra cultura pueda hacer desde las posibilidades pensadas.³⁴ Y, en este sentido, no

32. Algo que también reconoce la filosofía de la liberación: “Debe ser un diálogo multicultural que no presupone la ilusión de la simetría inexistente entre las culturas”. *Idem*.

33. *Idem*.

34. En este punto la filosofía de la liberación deja muchas preguntas, porque a pesar de su constante afirmación de la interculturalidad real, parecería que su preocupación es el diálogo con la modernidad y el esfuerzo de argumentar asumiendo en principio el horizonte intelectual de la filosofía occidental y en simetría con sus planteamientos (como si el problema principal de la situación actual fuera primariamente intelectual y filosófico). Cierto que este esfuerzo es necesario al interior de la misma cultura occidental (al final, la América mestiza no deja de ser, aunque “exterior”, excluida, “patio trasero”, en gran medida, “occidental”), pero no es tan obvio que deba ser el camino para llegar a nuevos consensos interculturales y para una era “transmoderna”.

se trata de un diálogo de interpretaciones diversas, sino de realización de posibilidades distintas y quizá, más en concreto, de diversas ideas de lo que es el ser humano, el mundo, y la forma de “habitarlo”, de las que surgen, se presentan o se crean distintos esbozos de posibilidades de fecundidad variable para la tarea constante de hacerse cargo de los problemas distintos que cada situación cultural presenta. Son realizaciones y posibilidades presentes en cada diverso “mundo”, pero que, al estar realmente comunicadas por determinación de maneras de actuar, pueden ser “probadas físicamente”, respondiendo al problematismo que cada situación plantea. Por ejemplo, que la cultura occidental pruebe las posibilidades que se pueden alumbrar a la luz de la relación con la naturaleza como “madre tierra” de varias culturas, a fin de solucionar desde otra perspectiva problemas graves ecológicos generados por una relación meramente instrumental de dominio técnico; así como otras culturas pueden probar las posibilidades de solución a problemas que su situación plantea a la luz de las posibilidades que abren tecnologías de la cultura occidental.³⁵ Esto, a su vez, va generando nuevas determinaciones mutuas de nuevas maneras de actuar que ahondan en la comunización del *mundo*.

Finalmente, la propuesta zapatista aún es un reto, un desafío y la utopía de nuestra propia humanización: “Un mundo donde quepan todos los mundos”. ✕

35. Esto tiene relación, aunque en otro contexto filosófico —porque no se trata ni de “diálogo crítico intercultural”, ni de “subsumir lo mejor de la modernidad”, ni de “universalidades”—, con la siguiente aseveración de Dussel: “La afirmación y desarrollo de la alteridad cultural de los pueblos poscoloniales, subsumiendo al mismo tiempo lo mejor de la Modernidad, debería desplegar no un estilo cultural que tendiera a una unidad globalizada, indiferenciada o vacía, sino a un pluriverso transmoderno (con muchas universalidades: europea, islámica, vedanta, taoísta, budista, latinoamericana, bantú, etc.), multicultural, en diálogo crítico intercultural”. *Idem*.

Fuentes documentales

- Apel, Karl-Otto, *La transformación de la filosofía. Vol. II*, Taurus, Madrid, 1985.
- Bautista, Juan José, *¿Qué significa pensar desde América Latina?*, Akal, Madrid, 2014, <https://es.scribd.com/read/349742995/Que-significa-pensar-desde-America-Latina> Documento electrónico sin paginación.
- Dussel, Enrique, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, Akal, México, 2017, <https://es.scribd.com/read/352875038/Filosofia-del-sur-Descolonizacion-y-transmodernidad> Documento electrónico sin paginación.
- Hinkelammert, Franz, “La ética del discurso y la ética de la responsabilidad: una posición crítica” en Hinkelammert, Franz, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, 1995, pp. 225–272.
- Mariátegui, José Carlos, “¿Existe un pensamiento hispanoamericano?” en *Latinoamérica. Cuadernos de cultura latinoamericana*, Universidad Nacional Autónoma de México/Coordinación de Humanidades/Centro de Estudios Latinoamericanos/Unión de Universidades de América Latina, México, N° 34, 1979, pp. 3–14.
- Palacios, Alfredo Lorenzo, *La lucha contra el imperialismo. Nuestra América y el imperialismo yanqui*, Historia Nueva, Madrid, 1930.
- Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México, 2004.
- Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente*. * *Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1998.
- *Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid, 1982.
- *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 1983.

El tipo de contradicción en los cuatro ejemplos de la primera fórmula del imperativo categórico en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*

Carlos Antonio Delgadillo Macías*



Recepción: 1 de marzo de 2021

Aprobación: 3 de mayo de 2021

Resumen. Delgadillo Macías, Carlos Antonio. *El tipo de contradicción en los cuatro ejemplos de la primera fórmula del imperativo categórico en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, publicada por Immanuel Kant en 1785, se explican las distintas formulaciones del imperativo categórico. Para la primera se ofrecen cuatro ejemplos de máximas que no pueden ser aceptadas por ser contradictorias. Este trabajo tiene el propósito de esclarecer a qué se refiere Kant con el concepto “contradicción” en este contexto argumentativo. Para ello hago referencia a su concepción del sistema de la naturaleza, que se delinea en obras como la *Crítica de la razón pura* y los *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de presentarse como ciencia*.

Palabras clave: Kant, ética, imperativo categórico, contradicción, máximas.

Abstract. Delgadillo Macías, Carlos Antonio. *The Type of Contradiction in the Four Examples of the First Formula of the Categorical Imperative in the Groundwork for the Metaphysics of Morals*. The *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, published by Immanuel Kant in 1785, explains the different formulations of the categorical imperative. For the first one, it offers four examples of

* Licenciado en Filosofía por la Universidad de Guadalajara. Asesor político y profesor de asignatura en el ITESO. carlosdelgadillo@iteso.mx

maxims that cannot be accepted because they are contradictory. The aim of this article is to clarify what Kant is referring to with the concept of “contradiction” in this argumentative context. For this, I make reference to his conception of the system of nature, outlined in works such as *Critique of Pure Reason* and the *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Present Itself as a Science*.

Key words: Kant, ethics, categorical imperative, contradiction, maxims.

Introducción

En este artículo ofrezco una interpretación del tipo de contradicción que se encuentra en los cuatro ejemplos de la primera formulación del imperativo categórico, de acuerdo con la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. He tomado en cuenta cuatro interpretaciones: la *lógica*, la *teleológica*, la *práctica* y la *lógica revisada*, según se presentan y discuten en *La fórmula de la ley universal* de Christine Korsgaard¹ y *El concepto del imperativo categórico y la fórmula de la ley universal de la naturaleza* de Faviola Rivera.²

Aunque tengo a la vista esos textos, he decidido no simplemente repetir su exposición y la discusión, sino abordar los ejemplos de Kant, uno por uno, entendiendo la contradicción como *sistémica* o *sistemática*. Comprendo que esta interpretación sería muy parecida a alguna versión de la interpretación lógica, aunque en este caso la *contradicción sistemática* habrá de ser distinta en los deberes perfectos y en los deberes imperfectos. En los primeros, tal contradicción se refiere a un sistema de la naturaleza según leyes *causales*; mientras que, en los segundos, la contradicción sistemática sería de la naturaleza, pero concebida *teleológicamente* entre dos sistemas *posibles*.

1. Christine Korsgaard, *La creación del reino de los fines*, Universidad Nacional Autónoma de México/ Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Autónoma de Chihuahua, México, 2011, pp. 173–220.
2. Faviola Rivera Castro, *Virtud, felicidad y religión en la filosofía moral de Kant*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2014, pp. 91–130.

En los ejemplos de los deberes perfectos las contradicciones harían ver que la universalización de las máximas en cuestión no nos permite pensar un sistema de la naturaleza según leyes causales. En los ejemplos de los deberes imperfectos, en cambio, esa máxima puede ser pensada así, pero no puede *quererse* si estamos comprometidos racionalmente con ciertos propósitos o fines racionales, que en última instancia se condensarían en un sistema completo según principios teleológicos. Otra forma de decirlo es que la contradicción de los primeros dos ejemplos impide pensar cualquier naturaleza o mundo *posible* (pues ese mundo estaría regido por un sistema *incoherente* de leyes); mientras que la contradicción de los otros dos ejemplos permite pensar una naturaleza o un mundo posible (su sistema de leyes es *coherente*), pero nos impide quererlo, pues —esto es un supuesto— *nosotros racionalmente queremos la mejor de las naturalezas o el mejor de los mundos posibles*.

Sé que soy arriesgado en esta interpretación. Mi objetivo no es tanto discutir otras interpretaciones, sino ofrecer una hipótesis hermenéutica coherente que sirva para todos los ejemplos desde un principio básico, la idea de *sistema*. Creo que esta interpretación tiene sustento en los textos de Kant, lo que mostraré a lo largo del texto, y creo también que puede tener relevancia filosófica, pues abona en la interpretación global de los ejemplos y en el tipo de contradicción que contendrían.

La idea de sistema

En la Dialéctica Trascendental de la *Crítica de la razón pura* Kant argumenta que la idea de Dios tendría una función regulativa, que nos permite pensar el mundo como si procediera de una misma causa. Esto nos permitiría concebir las leyes de la naturaleza como una unidad sistemática. Kant hace una analogía con el espacio:

Pues así como el espacio, porque hace posibles originariamente todas las figuras, que son solamente diversas limitaciones de él, es tenido por algo

absolutamente necesario y subsistente por sí, y por un objeto dado en sí mismo *a priori*, a pesar de que es sólo un *principium* de la sensibilidad, así también, puesto que la unidad sistemática de la naturaleza no puede ser erigida de ninguna manera en el principio del uso empírico de nuestra razón, salvo en la medida en que pongamos por fundamento la idea de un Ente realísimo, [entendido] como causa suprema, ocurre de manera enteramente natural que [...] esa idea sea representada como un objeto efectivamente real, y que éste, a su vez, por ser la condición suprema, sea representado como necesario; y por consiguiente [ocurre que] un principio *regulativo* se transmite en uno *constitutivo* (...).³

Lo que caracteriza a un sistema es la unidad. Y ésta se obtiene a partir de un mismo principio, que vincula a los elementos de ese sistema. En el caso de la naturaleza, como conjunto de leyes, es la idea de Dios, como causa última y necesaria, lo que nos permitiría pensar en la unidad de todos los fenómenos. Ésa sería la función de esa idea. Lo que hay que reconocer es que Dios no es una sustancia subsistente, constitutivo de la naturaleza, considerada en sí misma, sino, como ya se dijo, un principio dentro de la razón pura.

Más adelante, en la Doctrina del Método, Kant habla de desarrollar una arquitectónica de la razón pura. Y define “arquitectónica” como el “arte de los sistemas”. Para él es justo la unidad sistemática lo que nos permite pasar del conocimiento común al conocimiento científico. Kant está pensando en la trabazón de un todo gracias a una idea común:

Bajo el gobierno de la razón, nuestros conocimientos no pueden ser, en general, una rapsodia, sino que deben constituir un sistema, sólo en el cual pueden apoyar y llevar adelante los fines esenciales de ella. Entiendo empero por sistema la unidad de los múltiples conocimientos bajo una idea. Ésta es el concepto racional de la forma de un todo, en la medida

3. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009, pp. 563 y 564. Las cursivas se encuentran en el original.

en que mediante ese concepto se determina *a priori* tanto la extensión de lo múltiple, como el lugar respectivo de las partes. El concepto racional científico contiene, por consiguiente, el fin y la forma de aquel todo que es congruente con él.⁴

En la interpretación que propongo, aquí Kant está dejando claro, aunque parezca obvio, que un sistema racional no puede contener contradicciones. Una contradicción en un sistema de conocimientos sería irracional. Además, si, como afirma el filósofo, se puede determinar la extensión de lo múltiple *a priori*, entonces ese sistema tendría la cualidad de la completitud, es decir, no le faltarían partes, sino que, desde el principio y por deducción podríamos obtener cuántas partes o elementos contendría, además de su lugar o posición. Esto queda claro en el pasaje que sigue al citado antes:

La unidad del fin al que se refieren todas las partes, y en cuya idea todas ellas también se refieren unas a otras, hace que cada parte pueda echarse de menos, cuando ocurre el conocimiento de las restantes; y hace que no se produzca ningún añadido contingente, ni haya ninguna cantidad indeterminada de perfección que no tenga sus límites determinados *a priori*. Por tanto, el todo está organizado (*articulatio*) y no amontonado (*coacervatio*); puede, por cierto, crecer internamente (*per intussusceptionem*) pero no externamente (*per appositionem*), tal como un cuerpo animal, al cual el crecimiento no le añade ningún miembro, sino que, sin alteración de la proporción, hace a cada uno de ellos más fuerte y más apto para sus fines.⁵

Al relacionar la idea de sistema con la de la unidad, que permite pensar un cuerpo de conocimientos como un todo, propongo que aceptemos que él atribuye al sistema la cualidad de que sea completo (que no le falten partes) y que sea coherente (que no contenga inconsistencias o contradicciones). Además, al afirmar explícitamente Kant que en el

4. *Ibidem*, p. 713.

5. *Idem*.

sistema que tiene en mente todas las partes se refieren unas a las otras, propongo que interpretemos que él considera también la decidibilidad, es decir, la posibilidad de que podamos decidir, en nuestro sistema, de qué proposición se deriva cualquier otra. En pocas palabras, creo que Kant está pensando en lo que ahora entendemos como un sistema formal.

En lo que se conoce como “Primera introducción a la Crítica del Juicio” Kant explica lo que entiende por forma lógica de un sistema. Según él, se trataría de la división de un concepto general gracias a la cual, y siguiendo un principio, pensamos la diversidad de lo particular contenido en ese universal. El procedimiento podría ser empírico o inductivo, ascendiendo desde lo particular a lo universal, pasando desde las especies a los géneros por medio de la comparación y la subsunción. También puede hacerse de lo universal a lo particular, lo que llamaríamos deducción.⁶

El sistema obtenido o construido por deducción, de lo general a lo particular, tendría que ser completo y coherente, siguiendo a la razón de la división o especificación del concepto universal, por medio de la razón y sus principios. No podría ser de otra forma. Lo que defiendo en este texto es que la naturaleza, entendida como sistema en este sentido, es lo que está detrás de la idea de ley de la naturaleza y los tipos de contradicción que Kant desarrolla en los ejemplos de la primera formulación del imperativo categórico, según la *Fundamentación*.

6. Immanuel Kant, “‘First Introduction’ of the Critique of Judgement” en *Critique of Judgement*, Oxford University Press, Oxford, Reino Unido, 2007, pp. 315–355, p 327.

La primera fórmula del imperativo categórico y la ley universal de la naturaleza

Comenzaré con las bases textuales. En la *Fundamentación* Kant presenta el imperativo categórico de la siguiente manera: “El imperativo categórico es así pues único y, por cierto, éste obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal”.⁷ A continuación, Kant pasa de esto, que sería el concepto, a lo que es propiamente la primera formulación:⁸

Dado que la universalidad de la ley según la cual suceden efectos constituye lo que se llama propiamente *naturaleza* (según la forma), esto es, la existencia de las cosas en tanto que está determinada según leyes universales, tenemos que el imperativo universal del deber también podría rezar así: *obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza*.⁹

En este pasaje se ofrece una definición de naturaleza. Según la forma, es la universalidad de la ley según la cual suceden efectos. En los *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* Kant distingue entre el concepto *material* de naturaleza y el concepto *formal* de la misma.¹⁰

La *natura materialiter spectata* (“naturaleza considerada materialmente”) es el conjunto de todos los fenómenos; mientras que la *natura formaliter spectata* (“naturaleza considerada formalmente”) es el conjunto de las reglas a las que deben someterse todos los fenómenos. Según se afirma en el mismo párrafo, esas reglas las proporciona el entendimiento,

7. Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1996, 4:421. Las cursivas se encuentran en el original. En adelante se utiliza la citación canónica para esta obra de Kant.

8. En la distinción entre concepto y formulación sigo el capítulo III de la obra de Faviola Rivera Castro, *Virtud, felicidad y religión*...

9. *Idem*. Las cursivas se encuentran en el original.

10. Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Istmo, Madrid, 1999, p. 179.

y encontramos su fundamentación en la Lógica trascendental de la *Crítica de la razón pura*.

De las reglas a las que deben someterse los fenómenos y cuyo conjunto es la naturaleza (en sentido formal), me parece que se ha de tomar en cuenta la causal, es decir, la regla que enlaza un fenómeno con otro, de tal forma que, si se presenta uno (causa), manifestará el otro (efecto) necesariamente. “Toda cosa de la naturaleza actúa según leyes” y “La voluntad es un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que racionales”.¹¹ El concepto de causalidad implica el de *ley* y el de *necesidad*. La ley aquí establece que entre determinada causa y determinada consecuencia hay una conexión necesaria: si se da la causa se da el efecto. Esa regla es la ley causal, y el enlace es válido para todos los fenómenos de la naturaleza. Si la voluntad es definida como un tipo de causalidad, entonces también debe tener una ley. Esa ley es el imperativo categórico, que, según su *forma*, debe ser como una ley universal de la naturaleza.

El primer ejemplo y el test de la universalización de la máxima

Los cuatro ejemplos, que se dividen en deberes perfectos (1 y 2) e imperfectos (3 y 4), también pueden dividirse en deberes hacia uno mismo (1 y 3) y deberes hacia los otros (2 y 4). En los ejemplos de los deberes perfectos aparecen máximas que ni siquiera pueden pensarse o concebirse sin contradicción como leyes universales de la naturaleza; mientras que en los ejemplos de los deberes imperfectos surgen máximas que pueden pensarse como leyes universales de la naturaleza, pero que la voluntad no puede querer como tales sin contradicción (consigo misma).¹²

11. Immanuel Kant, *Fundamentación...*, 4:446.

12. Faviola Rivera Castro, *Virtud, felicidad y religión...*, pp. 122-130.

En el primer ejemplo, el del deber perfecto hacia uno mismo, Kant presenta el caso de un individuo que decide quitarse la vida previendo en el futuro más desagrado que placer. La máxima nos la ofrece el propio autor: “Tomo por amor propio como principio acertarme la vida si ésta me amenaza a largo plazo con más mal que agrado me promete”.¹³ La prueba de universalización consistiría en juzgar si esa máxima puede pensarse sin contradicción como ley universal de la naturaleza. Kant lo niega:

[...] se ve pronto que una naturaleza cuya ley fuese destruir la vida por la misma sensación cuyo cometido es impulsar el fomento de la vida contradiría a esa sensación misma y, así pues, *no subsistiría como naturaleza*, y por tanto es imposible que aquella máxima se dé como ley universal de la naturaleza, y por consiguiente contradice enteramente al principio supremo de todo deber.¹⁴

Notemos que, en el argumento, una consecuencia de universalizar esa máxima como ley de la naturaleza es que la naturaleza en cuestión no subsistiría como tal, es decir, una ley universal de ese tipo *haría imposible una naturaleza*. La causa de esto es que una naturaleza, en la que una sensación (*Empfindung*)¹⁵ cuyo fin o cometido (*Bestimmung*) es fomentar la vida terminase por destruirla según una ley necesaria, *contradiría*, dice Kant, a esa sensación.

13. Immanuel Kant, *Fundamentación...*, 4:422.

14. *Idem*. Cursivas del autor.

15. Sigo aquí la traducción de “Empfindung” como “sensación”, y “Bestimmung” como “cometido”, según el trabajo de José Mardomingo en la edición de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* que uso como referencia. En inglés se ha traducido “Empfindung” como “feeling” y “Bestimmung” como “destination”. “The only further question is whether this principle of self-love could become a universal law of nature. It is then seen at once that a nature whose law it would be to destroy life itself by means of the same *feeling* whose *destination* is to impel toward the furtherance of life would contradict itself and would therefore not subsist as nature; thus that maxim could not possibly be a law of nature and, accordingly, altogether opposes the supreme principle of all duty”. Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 32. Cursivas del autor. La contradicción está en que una sensación (“Empfindung”, “feeling”) cuyo objetivo, fin o cometido (“Bestimmung”, “destination”) fuese preservar la vida provocaría el fin de ésta. Tal sensación se contradiría consigo misma.

En la interpretación que propongo nuestro autor está pensando en que *una ley semejante haría inconsistente o incoherente el sistema de leyes causales de la naturaleza*, impidiendo que subsista *como sistema*. Si la naturaleza es, de alguna manera, un sistema de leyes, no podríamos aceptar que dos leyes se contradijeran: “Lo que está en cuestión no es una mera afirmación en el sentido de que todos actúen según cierta máxima, sino una ley de la naturaleza en el sentido de que todos actúen necesariamente según ella, y eso, dice Kant, contradice otra ley de la naturaleza de acuerdo con la cual la función del amor propio es preservar la vida”.¹⁶

La naturaleza como materia (el conjunto de los fenómenos) es ordenada según la reglas formales de la naturaleza (considerada formalmente); la forma es aportada por el entendimiento, y la materia nos es dada por la sensibilidad: “[...] las leyes que descubrimos en los objetos de la intuición sensible, especialmente cuando han sido consideradas como necesarias, nosotros mismos las tenemos por leyes introducidas por el entendimiento, aunque por otra parte sean enteramente iguales a las leyes de la naturaleza que adscribimos a la naturaleza”.¹⁷

Las leyes de la naturaleza son introducidas por el entendimiento; son las reglas a las que debe adaptarse el conjunto de los fenómenos. En eso consiste el *giro copernicano* del idealismo trascendental: en lugar de que el sujeto se adapte al objeto, el objeto se adapta al sujeto, a sus condiciones de conocimiento, esas reglas que constituyen la naturaleza considerada formalmente y que conforman un sistema.

Que, al universalizar, nosotros tomemos en cuenta la noción de sistema como equivalente a la de naturaleza es algo que Kant nos indica en la *Crítica de la razón práctica*:

16. John Kemp, “Kant’s Examples of the Categorical Imperative” en *The Philosophical Quarterly*, Oxford University Press, Oxford, vol. 8, Nº 30, enero de 1958, pp. 63-71, p. 65 Traducción propia.

17. Immanuel Kant, *Prolegómenos...*, p. 183.

La regla de la facultad de juzgar bajo las leyes de la razón pura práctica es ésta: pregúntate a ti mismo si la acción que tienes en mente ocurriera según una ley de la naturaleza de la que tú mismo fueras una parte, ¿podrías considerarla como posible por tu voluntad? [...] esa ley universal es un *tipo* para el juicio de las máximas según principios morales. Si la máxima de la acción no es tal que aguante la comparación con la forma de una ley natural en general, es moralmente imposible.¹⁸

Las leyes de la naturaleza, aunque introducidas por el entendimiento, no se aplican a los fenómenos por nuestra voluntad, sino que son las condiciones de nuestro conocimiento. La prueba en la filosofía práctica consiste en resolver si la máxima de nuestra acción puede convertirse por nuestra voluntad y sin contradicción en una de esas leyes universales que nuestro entendimiento aporta y que constituyen el sistema de la naturaleza. Ese sistema, como conjunto de reglas para la ordenación de los fenómenos, debe ser coherente.

El supuesto en el primer ejemplo es que existe una ley de la naturaleza según la cual la “sensación” del amor propio tiene como objetivo preservar la propia vida. Si nosotros, apelando al amor propio en el nivel de una máxima particular y por nuestra voluntad, universalizáramos esa máxima, lo que tendríamos como consecuencia es una nueva ley que contradiría una ya existente:

Kant no está diciendo que sea imposible llevar a todos a suicidarse por amor propio, y menos aún que sea imposible conducir a todos los que estén hartos de la vida a hacerlo; lo que él está sosteniendo es que un estado de las cosas similar no puede formar parte de un sistema de la naturaleza que también contiene la ley según la cual el amor propio es promover la preservación de la vida. Esto porque un sistema de la naturaleza está, *ex hypothesi*, racionalmente ordenado, y sería irracional que uno y el mismo

18. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, pp. 69-70. Las cursivas se encuentran en el original.

principio o instinto pudiera conducir a formas de comportamiento diametralmente opuestas.¹⁹

Como en un sistema formal, el conjunto de reglas no puede albergar contradicciones, es decir, debe contar con la propiedad de la *consistencia* (además de la *decidibilidad* y la *completitud*). Si nosotros descubrimos una contradicción dentro del sistema, sabremos que es inconsistente y que, por tanto, no es propiamente un sistema. Creo que a esto se refería Kant cuando afirmaba que una contradicción que se diese al universalizar la máxima, es decir, al incorporarla al sistema de reglas para la ordenación de los fenómenos (naturaleza en sentido formal), provocaría que la naturaleza *no subsistiera*. El sistema se volvería *inconsistente*, no sería una naturaleza (o un mundo) posible.

La contradicción del primer ejemplo se puede formalizar. Siguiendo a Ronald Glass,²⁰ al traducir al español su propuesta, podemos construir la siguiente fórmula lógica de la máxima:

AP = *actúo bajo el principio del amor propio*
 C = *circunstancia de que espero más mal que agrado*
 S = *decido cometer suicidio*
 $AP \supset (C \supset S)$

El amor propio (AP), esa sensación (*Empfindung, feeling*) de la que hablaba Kant, tendría como consecuencia el suicidio (S) con mediación o condición de ciertas circunstancias (C). Esta máxima, sin embargo, tendría que ser introducida en un sistema de la naturaleza donde rige una conexión entre el amor propio (AP) y el fomento de la vida, lo que implica no suicidarse, es decir $\sim S$:

19. John Kemp, "Kant's Examples of the Categorical Imperative", p. 66.

20. Ronald Glass, "The Contradictions in Kant's Examples" en *Philosophical Studies*, Springer, Londres, vol. 22, N° 5-6, octubre/diciembre de 1971, pp. 65-70.

$AP \supset \sim S$

Si nosotros introdujéramos la máxima $AP \supset (C \supset S)$ en el sistema en el que rige $AP \supset \sim S$, tendríamos como resultado algo como lo siguiente:

$AP \supset ((C \supset S) \cdot \sim S)$

Del amor propio, en nuestro sistema, podríamos derivar tanto S como $\sim S$. Por tanto, en un sistema de reglas, del amor propio, considerado como causa, derivaríamos dos efectos contrarios.²¹ *Nuestro sistema sería inconsistente y no subsistiría como tal.* Nosotros no podemos pensar sin contradicción que la máxima de la acción del primer ejemplo se pueda incorporar como ley universal a un sistema (naturaleza formal) en el que el amor propio tiene por cometido el fomento de la vida. El sistema, con ese agregado, se volvería *inconsistente e imposible*.

El segundo ejemplo

Si está claro lo que se propone, es decir, que la contradicción en el primer ejemplo (el deber perfecto hacia uno mismo) consiste *en una contradicción entre la máxima considerada como ley universal y el sistema de leyes de la naturaleza al que se incorporaría*, provocando en éste una inconsistencia (y que esa naturaleza no pueda subsistir), podemos pasar ahora al segundo ejemplo.

21. En otra interpretación universalizar la máxima daría como consecuencia no dos efectos contrarios, sino la anulación del efecto. Es decir, si convirtiéramos la máxima por nuestra voluntad en ley universal de la naturaleza sería imposible suicidarse: "If it were the case that this were a law of nature, then taking one's life would not be suicide, in the sense in which that term has normative connotations. Thus, the contradiction is that the notion of suicide, when universalized, simply is no longer suicide". Gary M. Hochberg, "A Re-Examination of the Contradictions in Kant's Examples" en *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Springer, Londres, vol. 24, N° 4, julio de 1973, pp. 264-267, p. 265. En este caso tendríamos un ejemplo muy parecido al segundo, el de la promesa falsa, pues la consecuencia de universalizar la máxima sería que ya no habría suicidios, como no habría promesas (lo que se muestra en el siguiente apartado).

La máxima que presenta el filósofo de Königsberg es la que sigue: “Cuando crea estar apurado de dinero, tomaré dinero en préstamo y prometeré pagarlo, aunque sé que eso no sucederá nunca”.²² El argumento para rechazar la máxima es el siguiente:

Transformo pues la pretensión del amor propio en una ley universal y dispongo así la pregunta: qué pasaría entonces si mi máxima se convirtiese en una ley universal. Ahí veo enseguida que nunca puede valer como una ley universal de la naturaleza ni concordar consigo misma, sino que tiene que contradecirse necesariamente. Pues la universalidad de una ley que diga que cada uno, tan pronto como crea estar necesitado, puede prometer lo que se le ocurra con la intención de no cumplirlo, *haría imposible la promesa y el fin mismo que con ella se pudiera tener [...]*.²³

Aquí el autor no apela a un “sentimiento” o a algo con cometido o propósito natural. En nuestra interpretación eso significa que no debemos imaginar un sistema previo en el que rige ya algún enlace, como el del amor propio y el fomento de la vida, sino que aquí, por así decir, partimos de cero. Necesitamos saber entonces no si vamos a encontrar una contradicción entre la máxima y algún enlace ya vigente en el sistema cuando universalicemos o incorporemos aquélla a éste, sino si nuestra máxima puede o no funcionar como ley universal, como componente del sistema de la naturaleza.

Dado que estamos siguiendo la hipótesis de que las máximas, al hacerse leyes, se convierten en leyes causales, la pregunta es si nuestra máxima en cuestión puede ser una ley causal, esto es, si al imaginarla como ley universal de la naturaleza, puede funcionar como enlace entre una causa y un efecto.

22. Immanuel Kant, *Fundamentación...*, 4:422.

23. *Idem*. Cursivas del autor.

En la primera sección de la *Fundamentación*, al enunciar por primera vez el imperativo categórico, Kant utiliza un ejemplo muy parecido en el que alguien hace una promesa falsa para salir de un aprieto cualquiera. En la prueba de universalización da con una respuesta negativa:

Y bien pronto me percató de que ciertamente puedo querer la mentira, pero de ninguna manera una ley universal de mentir, *pues según una ley semejante no habría propiamente promesa alguna*, porque sería vano simular mi voluntad en lo que respecta a mis acciones futuras a otros que sin embargo no creen en mi simulación, o si precipitadamente lo hiciesen, me pagarían con la misma moneda, y por tanto mi máxima, tan pronto como se hiciese de ella una ley universal, tiene que destruirse a sí misma.²⁴

Como puede verse, nuestro filósofo sostiene que, si la máxima de prometer falsamente para salir de algún apuro (en el ejemplo que analizamos, salir de un apuro de dinero) se convirtiese en ley universal (agregamos de la naturaleza), no habría propiamente promesa alguna. Al parecer, aquí el supuesto es que alguien puede hacer una promesa sólo si existe la posibilidad de que haya quien pueda creerla. Esto es equivalente a decir que una ley así establecería una causa (estar apurado de dinero) que no generaría el efecto (prometer falsamente para obtener dinero), no sólo porque nadie prestaría (es decir, no se obtendría el dinero), sino porque no se podrían hacer promesas. Una causa sin efecto, según una ley en la que de rigor esa causa produce ese efecto, es una contradicción.

Christine Korsgaard, basándose en el texto “Two Concepts of Rules” de John Rawls, nos da una explicación sobre cómo una promesa dejaría de existir en un mundo donde todos hacen promesas falsas:

24. *Ibidem*, 4:403. Cursivas del autor.

[...] una práctica tiene un propósito estándar, y si sus reglas se violan universalmente, la práctica deja de ser eficaz para su propósito y, por consiguiente, deja de existir. Las personas podrán encontrar otro medio para alcanzarlo, y la práctica cae en desuso. Esto es lo que ocurre en el ejemplo de Kant de las promesas falsas. *Las promesas de devolver el dinero, como nunca son aceptadas, dejan de existir*. La gente deja de dar préstamos, o bien, obtienen otra forma de asegurar que se les pague.²⁵

La contradicción sistemática que hallamos en este ejemplo consiste en que, al universalizar la máxima por nuestra voluntad, nos percatamos de que el resultado es una ley que debería fincar un enlace causal $P \supset Q$, pero Q termina por no darse. Si intentamos expresarlo sencillamente con fórmulas, tendríamos algo como lo que sigue:

ND = *estoy en la condición de necesitar dinero*

PF = *hago una promesa falsa*

OD = *obtengo dinero*

$ND \supset (PF \supset OD)$

Si nosotros universalizáramos esta máxima como ley universal en un sistema, de acuerdo con lo que señala Korsgaard siguiendo a Rawls, el resultado sería que ni PF y, en consecuencia, ni OD se desprenderían de ND. Las promesas dejarían de existir y, por tanto, no obtendríamos el dinero.

Si en el primer ejemplo la falla que detectamos es que nuestro sistema, al incorporar la máxima como ley universal, se volvería inconsistente, aquí la falla es, quizá, que nuestro sistema se tornaría *indecidible* en varias de sus proposiciones. Como sabemos, la decidibilidad en un sistema formal consiste en que sea posible señalar para todas sus fórmulas un método para desprenderlas de las otras. Si encontramos una

25 Christine Korsgaard, *La creación del reino de los fines*, p. 186. Cursivas del autor.

fórmula que no puede desprenderse de las demás, entonces decimos que es independiente, que nuestro sistema carece de decidibilidad. Es lo que sucede con PF y con OD: nuestra regla establecía que las desprenderíamos de ND, pero la universalización de esa regla provoca que PF deje de existir y que, por tanto, tampoco se dé OD.

El tercer ejemplo y la naturaleza como sistema teleológico

A diferencia de los dos primeros ejemplos, en los que las máximas ni siquiera pueden pensarse como leyes universales de la naturaleza, en los próximos dos (de los deberes imperfectos) las máximas sí podrían pensarse así, pero no quererse. La contradicción aquí no estaría en el pensamiento sino en la voluntad. Esto supone que hay un *contenido racional* de la voluntad que se vería contradicho con la universalización de las máximas de los ejemplos.²⁶

En palabras de Faviola Rivera, la contradicción en los dos primeros ejemplos se daría entre una premisa que el agente racional acepta o debería aceptar, y su cancelación al universalizar la máxima. En cambio, en los siguientes dos ejemplos la contradicción se presenta “cuando un propósito con el cual el agente está comprometido se frustra tras la universalización de la máxima”.²⁷

Aquí se intentará exponer la contradicción también como una de tipo sistémico en los ejemplos de los deberes imperfectos; sólo que el sistema a construir en el experimento mental de la universalización de las máximas ya no es solamente un sistema de leyes causales, sino un sistema teleológico. Si en los primeros ejemplos el resultado de la universalización consistió en naturalezas (o mundos) *imposibles* como sistemas de reglas (es decir, entendidos formalmente), en los ejemplos de los deberes imperfectos el resultado constituye naturalezas cierta-

26. *Ibidem*, p. 177.

27. Faviola Rivera Castro, *Virtud, felicidad y religión...*, p. 121.

mente posibles, pero que no son las *mejores posibles*. El supuesto aquí es que el agente racional está comprometido con la creación de la mejor de las naturalezas o mundos posibles, o, dicho de otra manera, *quiere racionalmente* el mejor mundo posible.

La máxima del tercer ejemplo dice así: “Cuando me encuentre en circunstancias cómodas, me dedicaré al placer en lugar de mejorar mis talentos naturales” o “dejaré de cultivar mis talentos por amor propio”.²⁸ El argumento de Kant para rechazar esa máxima es el siguiente:

[...] ciertamente, *una naturaleza puede subsistir todavía según una ley universal semejante*, aunque el hombre (del mismo modo que los habitantes del mar del Sur) dejase oxidarse su talento y se dedicase a emplear su vida meramente en la ociosidad, el recreo y la reproducción, en una palabra, en el goce; *sólo que le es imposible querer que ésta se convierta en una ley universal de la naturaleza*, o que esté puesta en nosotros como tal por instinto natural. Pues *como ser racional quiere necesariamente que se desarrollen en él todas las facultades*, porque le están dadas y le son útiles para todo tipo de propósitos.²⁹

Si universalizáramos la máxima y la imaginásemos como ley universal, esto es, como parte del sistema de leyes de la naturaleza, ésta podría subsistir y no sería incoherente como sistema; pero no podríamos querer un sistema semejante, pues racionalmente querriamos otro en el que todas nuestras facultades se desarrollasen. Así quedaría si lo expresamos con fórmulas:

CC = *estoy en circunstancias cómodas*

DT = *descuido mis talentos*

28. *Ibidem*, p. 122.

29. Immanuel Kant, *Fundamentación...*, 4:423. Cursivas del autor.

Sistema, naturaleza o mundo posible A

 $CC \supset DT$

Sistema, naturaleza o mundo posible B

 $CC \supset \neg DT$

En ninguno de los dos sistemas (A y B) hallamos una contradicción sistémica; ambos son pensables como tales. Pero un agente racional, dice Kant, necesariamente procura el desarrollo de las facultades (en terminología de Rivera, está comprometido con el propósito de desarrollar sus talentos). Dicho en concordancia con lo que se ha expuesto, el agente racional, como creador de sistemas, naturalezas o mundos, quiere racionalmente el mejor de ellos. La contradicción se da entonces entre $CC \supset DT$ y $CC \supset \neg DT$, donde la primera fórmula es la de una regla causal en un sistema posible, pero la segunda es la fórmula de una regla causal en un *mejor mundo posible*.

El cuarto ejemplo y conclusiones

La máxima aquí sería así: “Cuando me vaya bien y no tenga ganas de hacerlo, no contribuiré en nada al bienestar ajeno”.³⁰ El argumento de Kant es como sigue:

[...] aunque es posible que según aquella máxima podría subsistir bien una ley universal de la naturaleza, *es sin embargo imposible querer que un principio semejante valga en todas partes como ley de la naturaleza*. Pues una voluntad que decidiese esto se contradiría a sí misma, ya que pueden ocurrir algunos casos en los que necesita del amor y compasión de otros, y en los que, por esa ley de la naturaleza surgida de su propia voluntad, se negaría a sí mismo toda esperanza del socorro que desea.³¹

Expresado en fórmulas quedaría del modo siguiente:

30. Faviola Rivera Castro, *Virtud, felicidad y religión...*, p. 125.

31. Immanuel Kant, *Fundamentación...*, 4:432. Cursivas del autor.

VG = *me va bien*

G = *tengo ganas de hacerlo*

A = *ayudo a los demás*

Sistema, naturaleza o mundo posible A	Sistema, naturaleza o mundo posible B
$((VB \cdot \sim G) \supset \sim A)$	$((VB \cdot \sim G) \supset A)$

De nuevo, el sistema, naturaleza o mundo posible B es mejor, y un agente racional necesariamente lo prefiere en lugar del sistema, naturaleza o mundo posible A, entre otras razones, porque en A se privaría de ayuda ajena, algo que racionalmente quiere también, y en B no se privaría de esa ayuda. La contradicción se da entre $((VB \cdot \sim G) \supset \sim A)$, que sería una regla en un sistema posible, y $((VB \cdot \sim G) \supset A)$, que sería una regla en un mundo posible mejor.

En *La religión dentro de los límites de la mera razón* escribe Kant:

Suponed un hombre que venera la ley moral y a quien se le ocurre (cosa que difícilmente puede evitar) pensar qué mundo él, guiado por la Razón práctica, *crearía* si ello estuviese en su poder, y ciertamente de modo que él mismo se situase en ese mundo como miembro; no sólo elegiría precisamente del modo que aquella idea del bien supremo comporta, si le fuese dejada solamente la elección, sino *que también querría que un mundo en general existiese, pues la ley moral quiere que se haga el bien más alto que sea posible por nosotros [...]*³²

Se trata de crear un mundo capaz de existir, posible, pero también en el que se encuentre *el máximo bien posible por nosotros*. En los ejemplos de los deberes perfectos las máximas se rechazan, pues, al pensarse como leyes, generan contradicciones y mundos imposibles. En los ejemplos de los deberes imperfectos, también se rechazan, pues no generan el mejor de los mundos posibles. ✕

32. Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 2001, 6:5. Las cursivas en “crearía” se encuentran en el original. Las demás son del autor.

Fuentes documentales

- Glass, Ronald, “The Contradictions in Kant’s Examples” en *Philosophical Studies*, Springer, Londres, vol. 22, N° 5–6, octubre/diciembre de 1971, pp. 65–70.
- Hochberg, Gary M., “A Re-Examination of the Contradictions in Kant’s Examples” en *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Springer, Londres, vol. 24, N° 4, julio de 1973, pp. 264–267.
- Kant, Immanuel, “‘First Introduction’ of the Critique of Judgement” en *Critique of Judgement*, Oxford University Press, Oxford, Reino Unido, 2007, pp. 315–355.
- *Crítica de la razón práctica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.
- *Crítica de la razón pura*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009.
- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1996.
- *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 2001.
- *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Istmo, Madrid, 1999.
- Kemp, John, “Kant’s Examples of the Categorical Imperative” en *The Philosophical Quarterly*, Oxford University Press, Oxford, vol. 8, N° 30, enero de 1958, pp. 63–71.
- Korsgaard, Christine, *La creación del reino de los fines*, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Autónoma de Chihuahua, México, 2011.
- Rivera Castro, Faviola, *Virtud, felicidad y religión en la filosofía moral de Kant*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2014.

Tres versiones de argumentos de subdeterminación contrastiva para explicar la competencia pictórica

Juan Pablo Aguilar Martínez*



Recepción: 12 de octubre de 2022
Aprobación: 23 de noviembre de 2022

Resumen. Juan Pablo Aguilar Martínez. *Tres versiones de argumentos de subdeterminación contrastiva para explicar la competencia pictórica.* ¿Por qué somos pictóricamente competentes? ¿Por qué solemos llegar a hipótesis significativamente ecuménicas cuando interpretamos representaciones pictóricas? Desde mediados del siglo pasado la respuesta estándar a estas dos preguntas apela a convenciones. Las teorías pictóricas convencionalistas (TPC) se apoyan en un argumento de subdeterminación contrastiva (ASCo). A continuación distingo tres tipos de ASCo que subyacen en las TPC y propongo la existencia de buenas razones para argumentar que la versión de TPC apoyada en un ASCo de tipo *local* es la mejor equipada para dar cuenta de la diversidad de imágenes en las que somos pictóricamente competentes. Con ello sugiero que las teorías que intentan explicar cómo damos contenido a las imágenes no sólo deben atender los factores culturales y sociales de la comunicación visual, sino también las investigaciones empíricas sobre los constreñimientos propios de la cognición para explicar nuestra competencia pictórica.

Palabras clave: interpretación pictórica, convencionalismo, subdeterminación.

Abstract. Juan Pablo Aguilar Martínez. *Three Version of Contrastive Underdetermination Arguments for Explaining Pictorial Competence.* Why are we pictorially competent? Why do we tend to reach significantly ecumenical

* Maestro en Filosofía de la Ciencia por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesor de asignatura en el Departamento de Filosofía y Letras de la Universidad Iberoamericana Puebla y la Escuela de Filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). juanpablo.aguilar.martinez@iberopuebla.mx

hypotheses when we interpret pictorial representations? Since the middle of the last century the standard answer to these two questions has appealed to conventions. Conventionalist theories of depiction (CTDs) are based on a *contrastive underdetermination argument* (CoUA). Below I distinguish between three types of CoUAs that underlie CTDs and I propose the existence of good reasons for arguing that the version of CTDs based on a local CoUA is the best equipped to account for the diversity of images for which we are pictorially competent. With this I suggest that the theories that try to explain how we give content to images should address not only the cultural and social factors of visual communication, but also the empirical research about the inherent restrictions of cognition for explaining our pictorial competence.

Key words: pictorial competence, conventionalism, underdetermination.

Introducción

¿Por qué solemos elaborar hipótesis ecuménicas respecto al contenido de una *representación pictórica* (RP, de aquí en adelante) cuando lo observamos?¹ Dentro de la tradición analítica de la filosofía una de las respuestas más prominentes en los últimos cuarenta años apela a convenciones. Las teorías pictóricas convencionalistas involucran dos ideas que las hacen atractivas como un marco explicativo de las teorías de interpretación pictórica. La primera es que, para recuperar el contenido de las RP, es indispensable utilizar recursos conceptuales. Los conceptos utilizados en la interpretación de RP explicarían por qué dos adultos con el mismo aparato perceptual y cognitivo pueden y suelen recuperar diferentes contenidos al observar la misma RP. La segunda es que *no hay* un contenido universalmente recuperable en las RP. *Todo* contenido de las imágenes dependerá del contexto de su aparición y los recursos conceptuales del intérprete. Esta conclusión parece consistente con teorías filosóficas (Nelson Goodman)² o históricas (Ernst Gombrich)³ de la interpretación de imágenes, que denuncian

1. Entendemos por *representación pictórica* (RP) una representación icónica externa y figurativa que tiene algún tipo de contenido no proposicional.
2. Nelson Goodman, *Los lenguajes del arte*, Paidós, Madrid, 1976.
3. Ernst Gombrich, *Arte e Ilusión*, Phaidon, Londres, 2008.

lo ingenuo de las teorías formalistas o de aquéllas que menosprecian el papel cultural en la adscripción de contenidos.

En lo sucesivo llamo *teoría pictórica convencionalista* (TPC, de aquí en adelante) a cualquier hipótesis que implique la indispensabilidad de utilizar recursos conceptuales para recuperar *cualquier* contenido de una RP. TPC es una doctrina convencionalista en la medida que afirma que un intérprete no podrá recuperar contenido alguno de una imagen a menos que utilice —consciente o inconscientemente— algunas convenciones sobre el uso o la relación o las inferencias con los símbolos o marcas visuales que aparecen en ella o en la RP en general. Las teorías convencionalistas pueden ponerse a prueba con lo natural, lo objetivo, lo universal, lo factual o lo no normativo.⁴ Aquí sólo contrastaré la TPC con las teorías universales de contenido pictórico.

Un problema que enfrentan todas las TPC es que aparentan ser inconsistentes con un rasgo distintivo de la interpretación de RP: la *competencia pictórica general*. Dejando de lado qué procesos o serie de procesos involucra esta última, a grandes rasgos se describe por el hecho de que es fácilmente asequible y no parece necesitar de *aprender* o *conocer* convenciones (no del mismo modo que se necesita aprender convenciones para aprender signos lingüísticos).⁵ Una de las capacidades involucradas en la competencia pictórica es entender que, al menos cuando la imagen trata de objetos no ficticios, los símbolos tienen alguna referencia al mundo.⁶ Por ejemplo, hay evidencia empírica de que infantes de hasta nueve meses de edad pueden reconocer dibujos

4. Michael Rescorla, "Convention" en Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Universidad de Stanford, California, 2019, p. 7.

5. Catharine Abell, "Against Depictive Conventionalism" en *Philosophical Quarterly*, Oxford Academic, Oxford, Reino Unido, vol. 42, N° 3, julio de 2005, pp. 185-197.

6. Aquí no trataré el problema de en qué consiste la competencia pictórica, la cual, sin duda, rebasa el uso referencial de la imagen. Por ejemplo, siguiendo a Paul Grice (1957) se aceptaría que la función comunicativa de los símbolos involucra el conocimiento de que fueron diseñados con el propósito de influir en la conducta de los demás por medio de ellos.

o fotografías que refieren a ciertos objetos sin confundirlos con ellos.⁷ Dado que es poco plausible que, con tan poco tiempo de vida o con pocas habilidades cognoscitivas, los humanos aprendan convenciones sofisticadas para interpretar las imágenes, no parece plausible que el núcleo de la interpretación de imágenes consista en aprender convenciones. Esto sugiere que explicar la competencia pictórica general es un reto para cualquier TPC, por lo que tendrán ventaja sobre las demás aquellas teorías que logren dar un relato de cómo al menos parte de esta habilidad puede conseguirse desde edades tempranas y con pocos recursos cognitivos.

En la primera parte del siguiente texto sugiero que toda teoría pictórica convencionalista utiliza como premisa de su tesis un *argumento de subdeterminación contrastiva* (ASCo, de aquí en adelante) y analizo cómo se ha utilizado este argumento para reflexionar en torno a las imágenes desde la filosofía de la ciencia y en la estética analítica. En la segunda parte propongo tres versiones de ASCo que se distinguen por el dominio sobre el cual proponen la subdeterminación: el ASCo *global*, el ASCo *holista* y el ASCo *local*. En la tercera parte defiendo que el convencionalismo utilizado por el ASCo local puede dar cabida a algunos hallazgos de las ciencias cognitivas respecto a la visión, los cuales podrían explicar parte de la competencia pictórica.

ASCo en las teorías filosóficas de interpretación de imágenes

La idea general de los ASCo es que la evidencia disponible para defender un caso es consistente con diferentes tipos de hipótesis, o bien, que diferentes teorías son confirmadas o están bien respaldadas por

7. Tomas Persson, *Pictorial Primates: A Search for Iconic Abilities in Great Apes*, Lund University Cognitive Studies, Lund, Suecia, 2008, pp. 17-35.

la misma evidencia.⁸ Son argumentos muy utilizados en la filosofía de la ciencia y en el planteamiento de diferentes hipótesis científicas.

Las TPC formulan un ASCo respecto al contenido de las imágenes. Proponen que siempre existen diferentes hipótesis sobre el contenido de una RP que se ajustan a las propiedades visuales de la misma. Por ejemplo, Gottlob Frege⁹ elabora un ASCo respecto a una imagen de la catedral de Colonia. Al argumentar en contra de la hipótesis de la *verdad como correspondencia*, este autor se basa en un ASCo para demostrar que *el pensamiento* no podría estar codificado en las RP. Plantea que la verdad no puede ser una correspondencia entre ítems de las RP e ítems del mundo, ya que, sin un criterio previo sobre las relaciones que deben satisfacerse, sería difícil decidir acerca de qué elementos de la imagen deberíamos predicar verdad entre todo lo que la imagen representa. Y si estableciéramos un criterio, tendríamos que ofrecer uno más para defender ese criterio, y así *ad infinitum*.

Con un objetivo muy distinto Ludwig Wittgenstein¹⁰ también utiliza un ASCo al considerar las RP. Se pregunta cómo describiría un marciano la imagen de una persona caminando frente a una pendiente: ¿subiendo?, ¿resbalando de espaldas? Las dos hipótesis son consistentes con la misma evidencia. Lo mismo aplica cuando se nos pide contemplar la fotografía de un boxeador; se pregunta cómo sabríamos qué representa: ¿un boxeador?, ¿cómo debe pararse un boxeador?, ¿estuvo acaso parado un hombre allí?¹¹

8. Kyle Stanford, "Underdetermination of Scientific Theory" en Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Universidad de Stanford, California, 2017. Documento electrónico sin paginación.

9. Gottlob Frege, "The Thought. A logical Inquiry" en *Mind*, Oxford University Press, Oxford, Reino Unido, vol. 65, N° 259, julio de 1956, pp. 289–311, p. 291.

10. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Instituto de Investigaciones Filosóficas/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2017, § 141b.

11. *Ibidem*, § 22.

Saul Kripke, por su parte,¹² también utiliza un ASCo cuando aborda las imágenes. Con el objetivo de derrotar la tesis de que una imagen asociada con una palabra (paradigmáticamente visual) determina su significado, evalúa la hipótesis de que, al escuchar la palabra “cubo” un cubo aparece en nuestra mente. Para argumentar contra esta hipótesis describe el problema de la óptica inversa: dado que es muy fácil imaginar un método de proyección que no encaje con un cubo, sino con un prisma triangular o con cualquier otro objeto, no podemos decidir, sin más información que la imagen, si corresponde a un cubo. Por lo tanto, concluye, no es el caso que una imagen asociada a una palabra determine su significado.

El problema de la subdeterminación contrastiva aparece también cuando Tyler Burge¹³ plantea el problema de la psicología perceptual en sus términos, con un argumento que también se puede aplicar a la percepción de imágenes. Afirma que diferentes condiciones del ambiente pueden producir el mismo registro de estímulos proximales, pero también que los mismos estados perceptuales pueden ser consistentes con la información proveniente de diferentes estímulos proximales.

El color también se ha tratado como un problema de subdeterminación contrastiva. Marr propuso que, para comprender información compleja, se debe apelar a su nivel computacional: describir su *input*, su *output* y los principios de correspondencia entre ambos. Bajo esta modalidad para abordar el color, el *output* es el color que reportamos, mientras que el *input* constituye las diferentes longitudes de onda reflejadas de los objetos a nuestra retina. El problema computacional del color es que muchas veces reportamos como un mismo color diferentes conjuntos de onda que golpean nuestra retina. En otras palabras, el color

12. Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1984, p. 42.

13. Tyler Burge, “Perception: Where Mind Begins” en *Philosophy*, The Royal Institute of Philosophy, Londres, vol. 89, N° 3, 2014, pp. 385-403, p. 397.

está subdeterminado por las longitudes de onda. Además, también es posible que reportemos diferentes colores, aunque su luz reflejada en nuestra retina sea la misma.¹⁴

Nelson Goodman¹⁵ apeló exactamente al mismo punto respecto a los rayos de luz reflejados sobre una pintura: dada la cantidad de perspectivas desde las que se puede percibir un objeto y las condiciones en que puede ser percibido, los rayos de luz reflejados por una pintura pueden ser iguales que los reflejados por el objeto representado, pero también por una multitud de objetos diferentes (de hecho, señala que sólo en condiciones muy específicas una pintura y el objeto representado podrían reflejar los mismos rayos de luz), y los rayos de luz reflejados por un estímulo también pueden ser consistentes con los reflejados por una multitud de imágenes.

Todos estos argumentos de subdeterminación contrastiva tienen una raíz común que en la filosofía de la ciencia está emparentada con el cuestionamiento al *inductivismo ingenuo* de mediados del siglo pasado. Éste sostiene que hacemos generalizaciones de la realidad por observar neutralmente repeticiones de eventos. Carl Hempel, por ejemplo, argumentaba contra esta posición afirmando lo impracticable que resulta observar un número relevante de hechos para hacer una inducción, ya que estos últimos son infinitos tanto en número como en variedad. Y sostenía que, dadas estas circunstancias, es imposible realizar inferencias sistemáticamente y sin mayor instrucción sobre “lo observado”.¹⁶ Su punto es que nuestras posibles observaciones subdeterminan nuestras inferencias.

14. Stephen Palmer, *Vision Science: Photons to Phenomenology*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1999, p. 96.

15. Nelson Goodman, *Los lenguajes del arte*, pp. 27-31.

16. Carl Hempel, *Filosofía de la ciencia natural*, Alianza, Madrid, 1973, p. 28.

Como pudo observarse en los ejemplos señalados en esta sección, la idea general de los argumentos de subdeterminación contrastiva en las imágenes es que la misma imagen puede ser consistente con diferentes hipótesis de su contenido, o bien, que diferentes hipótesis de contenido pueden tener como evidencia la misma imagen. En la siguiente sección sugiero distinguir por lo menos tres versiones de este argumento: el ASCo *global*, el ASCo *holista* y el ASCo *local*.

Tipos de ASCo en la interpretación de imágenes

En esta sección postulo que las TPC que utilizan el argumento de subdeterminación contrastiva como premisa pueden ser muy diferentes en función del ASCo que asuman. Revisaremos tres versiones del convencionalismo y veremos algunos de sus defectos.

Subdeterminación global

El convencionalismo pictórico de Goodman,¹⁷ Bence Nanay,¹⁸ Richard Wollheim¹⁹ y Dustin Stokes²⁰ se basa en un ASCo global.²¹ De acuerdo con esta versión del argumento, siempre es posible generar una hipótesis alternativa del contenido de una imagen consistente con sus marcas. Por ejemplo, Nanay²² considera el experimento mental de Arthur Danto.²³ En él se presenta una galería con obras idénticas en sus propiedades, a excepción de su título. De acuerdo con Nanay los asistentes a la

17. Nelson Goodman, *Lenguajes del arte*.

18. Bence Nanay, "Cognitive penetration and the gallery of indiscernibles" en *Frontiers in Psychology*, Frontiers Media SA, Lausana, Suiza, vol. 5, 8 de enero de 2015, pp. 1-3.

19. Richard Wollheim, "Danto's Gallery of Indiscernibles" en Mark Rollins (Ed.), *Danto and his Critics*, Wiley-Blackwell, Nueva Jersey, 1993, pp. 30-40.

20. Dustin Stokes, "Cognitive Penetration and the Perception of Art" en *Dialectica*, John Wiley & Sons Ltd., Nueva York, vol. 68, N° 1, 5 de abril de 2014, pp. 1-34.

21. Y también igualitaria, asumiendo que no tenemos más criterio para decidir entre teorías que la evidencia empírica. Con el objetivo de simplificar el diálogo ignoraremos la discusión de si algunas virtudes epistémicas, como la coherencia, podrían ayudar a decidir entre hipótesis.

22. Bence Nanay, "Cognitive penetration".

23. Arthur Danto, *La transfiguración del lugar común*, Paidós, Buenos Aires, 1981.

exhibición interpretarían²⁴ de modo distinto las obras en función de su título. Así, a pesar de que las dos obras “Los israelitas cruzando el Mar Rojo” y “La Plaza Roja” fuesen perceptualmente indistinguibles, serían interpretadas de modo diferente en virtud de su título. Parte del argumento de Nanay es que el título de la obra influye en nuestra experiencia perceptiva del cuadro; es decir, a diferencia de Danto, aquél no sólo asegura que el cuadro influye en nuestra interpretación, sino que también lo hace en nuestra percepción. Nanay basa su argumento en la creciente bibliografía empírica conductual que sugiere una influencia de la cognición sobre la percepción. Por ejemplo, se ha demostrado cómo el categorizar a una persona en tanto perteneciente a una raza u otra influye en la percepción de los tonos de la imagen en colores neutros,²⁵ o cómo la memoria del color de un objeto influye en la percepción de una imagen que lo representa sin color.²⁶ De esa evidencia Nanay infiere que “[d]os objetos pueden tener las mismas propiedades observables, sin embargo, la experiencia perceptiva de ellos puede ser muy diferente”.²⁷ En este sentido, en el experimento mental de Danto la obras hipotéticas señaladas antes tendrían contenido diferente.

Wollheim²⁸ también utiliza la premisa de la penetración cognitiva para obtener la misma conclusión que Nanay. De acuerdo con aquél, los ejemplos de Danto son limitados, pues parten de que dos imágenes son indistinguibles simplemente por tener las mismas propiedades visuales. Es decir, acusa a Danto de no considerar que las creencias del intérprete de la obra puedan infiltrarse en su percepción de ésta, de tal modo que vuelven “discernible lo indiscernible”.²⁹ En concreto, Wollheim señala que existe “[...] evidencia [fenomenológica] que parece apoyar

24. Su argumento está orientado a considerar la valoración estética.

25. Daniel T. Levin y Mahzarin R. Banaji, “Distortions in the perceived lightness of faces: The role of race categories” en *Journal of Experimental Psychology*, American Psychological Association, Washington, vol. 135, Nº 4, 2006, pp. 501–512.

26. Cristoph Witzel, “An Easy Way to Show Memory Color Effects” en *i-Perception*, Sage Publications, Nueva York, vol. 7, Nº 5, 1 de agosto de 2016, pp. 1–11.

27. Bence Nanay, “Cognitive penetration...”.

28. Richard Wollheim, “Danto’s Gallery of Indiscernibles”.

29. *Ibidem*, p. 36.

de modo abrumador la idea de que nuestra percepción de las obras de arte es modificada por las creencias que tenemos sobre lo que son o lo que significan”.³⁰

Si consideramos los dos argumentos expuestos, bajo la perspectiva del ASCo global el contenido de una imagen estaría subdeterminado por la siguiente razón: si, como sostiene Nanay o sugiere Wollheim, las creencias del espectador de una imagen pueden cambiar la percepción de la representación pictórica, y si la percepción de la imagen puede influir en la adscripción de su contenido, entonces cualquier estrategia para modificar las creencias del perceptor respecto a la imagen —por ejemplo, sustituir el título— puede alterar el contenido de la imagen misma. Dado que siempre parece posible describir de un modo diferente una imagen —aunque sea añadiendo más predicados a una descripción que ya posea—, siempre podríamos cambiar su contenido. Si es el caso, entonces cualquier imagen es consistente con innumerables contenidos diferentes que dependen de las creencias del perceptor. Por lo tanto, el contenido de la imagen estaría subdeterminado por la percepción de la obra que, a su vez, quedaría determinada por las creencias del perceptor.

El argumento ASCo expresaría una tesis pictórica convencionalista *global* porque, al aceptar que una representación pictórica es consistente con múltiples percepciones e interpretaciones de la misma, se necesita una explicación acerca de cómo las convenciones influyen en la percepción de la imagen, de tal modo que se privilegie la hipótesis de un contenido sobre otro.

30. *Idem.*

Problemas del convencionalismo global

Una objeción a las teorías convencionalistas que utilizan el ASCo global es que ignoran evidencia empírica contra los argumentos de penetración cognitiva. Por ejemplo, Zenón Pylyshyn³¹ defiende que parte del procesamiento de la visión —llamada *visión temprana*— es inmune a los efectos de la cognición. Argumenta que la evidencia de penetración cognitiva apunta a que la influencia de la cognición sobre la percepción sólo sucede antes de la visión temprana (por ejemplo, cuando se dirige la atención hacia un estímulo) o después de ella (cuando se hacen juicios sobre lo percibido). Por su parte, Jerry Fodor³² señaló que, si bien algunas ilusiones ópticas parecen abonar al argumento de la penetración cognitiva, estas mismas pueden interpretarse de modo que militen en contra. Por ejemplo, aun cuando conozcamos que algunas ilusiones ópticas engañan nuestros sentidos, no podemos dejar de percibir la ilusión, lo cual sugiere que nuestro conocimiento no penetra nuestra percepción. Otros autores como Athanassios Raftopoulos³³ o Steven Gross³⁴ han sofisticado estos argumentos al señalar que algunas veces la evidencia sólo parece apuntar a una influencia de la cognición sobre los vehículos de la percepción, mas no sobre sus contenidos, todo lo cual sugiere que permanece la distinción tradicional percepción–cognición.

En cuanto a la evidencia conductual, autores como Chaz Firestone y Brian Scholl³⁵ argumentan que gran parte de los experimentos que re-

31. Zenón Pylyshyn, “Is vision continuous with cognition?” en *Behavioral and Brain Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido, 1999, pp. 341–423.
32. Jerry Fodor, “Observation Reconsidered” en *Philosophy of Science*, The University Of Chicago Press, Chicago, vol. 51, N° 1, marzo de 1984, pp. 23–43, p. 34.
33. Athanassios Raftopoulos, “The Cognitive Impenetrability of Perception and Theory-Ladeness”, *Journal for General Philosophy of Science*, Springer, Berlín, vol. 46, N° 1, abril de 2015, pp. 87–103.
34. Steven Gross, “Cognitive Penetration and Attention” en *Frontiers in Psychology*, Frontiers Media SA, Lausana, Suiza, vol. 8, febrero de 2017, pp. 1–12.
35. Chaz Firestone y Brian J. Scholl, “‘Top-down’ Effects Where None Should Be Found: The El Greco Fallacy in Perception Research” en *Psychological Science*, Sage Publications, Nueva York, vol. 25, N° 1, 2 de diciembre de 2014, pp. 38–46.

portan penetración cognitiva cometen al menos uno de seis errores metodológicos o de interpretación,³⁶ varios de los cuales podrían simplemente categorizarse como falacias de confirmación. La afirmación de Firestone y Scholl no es gratuita: ellos mismos han modificado algunos de los experimentos logrando nulificar sus efectos o mostrando que el efecto aún aparece cuando, según la interceptación pro-penetración, debería desaparecer. Por ejemplo, si un experimento sugería penetración al explicar que un participante percibe un umbral más estrecho cuando carga una vara larga horizontal entre sus brazos, los autores demostraron con otro experimento que, independientemente de que se tenga o no la vara, la estimación de los participantes no cambia.

Los argumentos de Pylyshyn, Gross, Raftopoulos, Firestone y Scholl también tienen respuestas por parte de quienes defienden la penetración cognitiva. Pero lo importante a señalar aquí es que la discusión sobre la penetración es sumamente nutrida y compleja, por lo que no debería aceptarse sin consideraciones el convencionalismo global que se base en este tipo de tesis.

Subdeterminación global-holista

El ASCo *global-holista* es una versión radical de ASCo global. De acuerdo con este argumento, además de que siempre se pueden generar hipótesis alternativas de contenido consistentes con la imagen, esas mismas hipótesis podrían tener distinto contenido según las creencias de quien las formule. La idea central del ASCo holista es que la hipótesis de contenido está subdeterminada por diferentes redes de creencias. De concederse esta afirmación, entonces debería aceptarse

36. De acuerdo con Firestone y Scholl lo mismo sucedió con algunos experimentos de la “New Look”, por ejemplo, Launor F. Carter y Kermit Schooler, “Value, need, and other factors in perception” en *Psychological Review*, American Psychological Association, Washington, vol. 56, N° 4, 1949, pp. 200–207; citado por Chaz Firestone y Brian J. Scholl, “Seeing and thinking: Foundational Isaura and empirical horizons” en *Behavioral and Brain Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido, vol. 39, 2016, pp. 53–77.

que el contenido de la hipótesis depende de las redes de creencias en las que surge.

En su *Nuevo acertijo de la inducción*³⁷ Goodman nos proporciona un ejemplo de este tipo de ASCo. De acuerdo con él, en una inducción el contenido de las premisas subdeterminan sus conclusiones; es decir, conclusiones diferentes —formuladas en enunciados con términos diferentes— pueden ser consistentes con el mismo conjunto de premisas (y los términos utilizados en ellas). A modo de ejemplo, este autor propone que las siguientes conclusiones son distintas:

- (1) Todas las esmeraldas son *verdes*.
- (2) Todas las esmeraldas son *verdules*.

Ambas pueden ser consistentes con el mismo conjunto de premisas:

- (3) E1 es una esmeralda y se ve verde.
- (4) E2 es una esmeralda y se ve verde.
- (5) E3 es una esmeralda y se ve verde, etc.

Aunque Goodman aclara que esto no implica que la elección de la conclusión esté constreñida únicamente por una regla franca de inducción, explica la subdeterminación contrastiva de la inducción argumentando que lo adecuado en una inferencia de este tipo depende del contenido de los términos usados en ellas. En el ejemplo anterior, si el término *verdul* significa “verde” cuando lo podemos ver pero “azul” cuando no lo vemos, la conclusión (2) es consistente con las conclusiones (3), (4) y (5). El autor concluye que la elección de una conclusión depende de los términos elegidos para describirlos; términos sujetos a nuestros intereses teóricos y pragmáticos, y no a los hechos.

37. Nelson Goodman, “The New Riddle of Induction” en Nelson Goodman, *Fact, Fiction and Forecast*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1955, pp. 72–80.

Considérese ahora el caso que propone en *Los lenguajes del arte* sobre imágenes de entidades ficticias, como *Pegaso*. Dado que las entidades ficticias no tienen denotación, Goodman señala que “no representan nada”. Sin embargo, en otro sentido, sí representan algo. Esto es obvio porque podemos diferenciar el tema de las imágenes de seres ficticios: distinguimos la imagen de un Pegaso respecto a la de un unicornio. Para explicar esta aparente contradicción, el filósofo estadounidense explica que, aun cuando ninguna de estas imágenes tiene denotación, podemos *diferenciarlas* apelando a la ‘etiqueta pictórica’ con la que están clasificadas. Por ejemplo, desde su perspectiva, afirmar que una imagen representa un unicornio “es decir qué tipo de cuadro es”,³⁸ es conceder que está incluida en la extensión de “cuadros de unicornio” y no en la de “cuadros de Pegaso”. Lo interesante es que Goodman extiende esta explicación al resto de las representaciones pictóricas: las etiquetamos de acuerdo con nuestros sistemas de creencias o intereses teóricos o pragmáticos.³⁹ ¿Esto significa que cualquier representación pictórica puede ser etiquetada *correctamente* como cualquier cosa apelando a un sistema de creencias? ¿Se seguiría de su postura que la pintura *Guernica*⁴⁰ podría ser etiquetada *correctamente* como cuadro de unicornios? Yo sugiero que sí por los motivos siguientes. En primer lugar, Goodman explica que “la aplicación de una etiqueta se hace en relación con un sistema” y que existen “sistemas alternativos innumerables de representación y descripción, [...] producto de la estipulación y el hábito”.⁴¹ Y como señala que lo que “marca la diferencia” entre representar algo o no representarlo es ser etiquetado como ese tipo de representación,⁴² parece entonces sugerir que el criterio para saber si una imagen es correctamente etiquetada como representando algo consiste en determinar si pertenece a uno de entre los *innumerables* sistemas de representación.

38. Nelson Goodman, *Los lenguajes del arte*, p. 35.

39. *Ibidem*, p. 38.

40. Obra de Pablo Picasso de 1937.

41. Nelson Goodman, *Los lenguajes del arte*, p. 50.

42. *Ibidem*, p. 38.

En *Maneras de hacer mundos* Goodman propone otro argumento para apoyar esta conclusión. Según él, dado que no hay hecho alguno subyacente a nuestras descripciones, nuestro universo consiste en diferentes descripciones a las que él llama *mundos*.⁴³ Esta conclusión lo motiva a preguntarse acerca de los criterios para distinguir entre descripciones correctas e incorrectas,⁴⁴ sean lingüísticas o pictóricas.⁴⁵ Por ejemplo, si tenemos dos declaraciones en conflicto, ¿cómo saber si ambas son correctas en diferentes mundos? ¿O cómo saber si una de ellas es falsa? ¿O si una se puede reducir a otra? ¿O si ambas se pueden relativizar para que no estén en conflicto? Considérense las siguientes oraciones:

- (6) Sócrates era un sofista.
- (7) Sócrates no era un sofista.

¿Podrían ser ambas verdaderas? ¿O debemos descartar una como falsa? Una respuesta simple es que no tenemos por qué renunciar a una de ellas si las relativizamos de un modo similar al siguiente:⁴⁶

- (8) Según Aristófanes, Sócrates era un sofista.
- (9) Según Platón, Sócrates no era un sofista.

Sin embargo, Goodman nota que, aun cuando (8) y (9) hacen posible que (6) y (7) sean verdaderas, esta estrategia no sirve en todos los casos. No funciona en situaciones en las que no se quiere renunciar a la verdad de los sistemas en cuestión o cuando no se está dispuesto a eliminar los rasgos que generan el desacuerdo entre las afirmaciones. Entonces, en situaciones como ésta, ¿a cuál afirmación deberíamos renunciar? Una primera sugerencia del autor consiste en preservar sólo aquellas representaciones que “no violan ninguna creencia que

43. Nelson Goodman, *Maneras de hacer mundos*, Visor, Madrid, 1978, p. 17.

44. *Ibidem*, pp. 149–163.

45. *Ibidem*, p. 150.

46. *Ibidem*, p. 154.

nos sea irrenunciable” y que tampoco quebrantan “alguno de sus preceptos, o pautas normativas que le van asociados, como las leyes de la lógica o las más recientes que hayan podido resultar de observaciones experimentales, u otros prejuicios impregnados con varios grados de firmeza”.⁴⁷ Sin embargo, más adelante, el texto sugiere que tal vez deberíamos renunciar a la pretensión de clasificar los mundos como verdaderos o falsos, y recomienda como mejor opción distinguir aquellos mundos convenientes o importantes con respecto a los que no lo son para nosotros.⁴⁸ Esto se vuelve evidente, de acuerdo con el filósofo estadounidense, en casos en los que ni siquiera parece tener sentido la pregunta acerca de cuál entre dos sistemas en conflicto deberíamos calificar como falso. Hilary Putnam, por su parte,⁴⁹ propone un ejemplo de este tipo de situaciones. De acuerdo con él, si entre una comunidad de expertos del arte alguien evaluara *El jinete polaco* de Rembrandt (1655) y afirmase que “tiene todas las características de un Rembrandt”, estaría diciendo algo diferente de alguien que brindara una descripción completa de los colores, la textura y la luz reflejada por la pintura. Un argumento para distinguir estas descripciones consiste en subrayar la diferencia entre dos hipótesis fisicalistas, una reduccionista y otra que, pese a conceder que todo cambio en la realidad implica un cambio en un estado físico, no acepta que la física necesariamente explica todos los hechos o que toda descripción puede reducirse a un estado físico. Si estas dos tesis metafísicas pueden diferenciarse, concluye Putnam, podría defenderse que la descripción que apela a la “calidad de la pintura de Rembrandt” no se reduce a la descripción completa de sus características físicas, por lo que sería problemático afirmar sólo una de ellas como verdadera. A continuación Goodman se pregunta si, aceptada la tesis de la pluralidad de mundos, se debe conceder que cada uno de ellos es correcto. A ello responde “con un rotundo sí y

47. *Ibidem*, p. 36.

48. *Ibidem*, pp. 40 y 42.

49. Hilary Putnam, “Reflections on Goodman’s Ways of Worldmaking The Journal of Philosophy” en *The Journal of Philosophy*, Universidad de Columbia, Nueva York, vol. 76, N° 11, noviembre de 1979, pp. 603-618, p. 614.

un rotundo no”, dependiendo de si responde con la convención de un realista o de un idealista.⁵⁰ Con esto busca concluir que el criterio para dividir mundos correctos e incorrectos también es consecuencia de la construcción de un mundo, pues: “[...] en la práctica podemos trazar la línea donde queramos y podemos cambiarla de lugar cuando convenga a nuestros propósitos”.⁵¹ Ahora bien, si esto es así y si cualquier mundo pudiera ser correcto, entonces no es descabellado interpretar a partir de Goodman que, si se lo relativiza a mundos —en lugar de opiniones o sistemas—, cualquier etiquetado pictórico podría ser correcto.

Problemas del convencionalismo holista

La conclusión del ASCo holista conlleva dos consecuencias para las teorías pictóricas convencionalistas que lo utilicen. Por un lado, haría muy difícil saber cuál es la hipótesis de contenido de una intérprete cuando la describe sólo apelando a su formulación, por la siguiente razón: no podríamos saber si, cuando esa intérprete utiliza la descripción “la imagen es de 6 esmeraldas verdes”, ella podría implicar en esa descripción que todos los ítems en la imagen representan un conjunto de esmeraldas *verdules*, o bien, un conjunto de esmeraldas *verdes*. Y si esa intérprete nos diera una explicación de su hipótesis, si asumimos el ASCo holista, ésta también podría ser consistente con dos sistemas de creencias distintos, y así hasta el infinito, lo que tornaría difícil o imposible saber cuál es el contenido de su hipótesis. Si es el caso, entonces, que dos sujetos utilicen la misma hipótesis para describir el contenido de una imagen no resolvería si esos sujetos le atribuyen el mismo contenido a ésta. Si se entiende por *inestabilidad conceptual* la incapacidad de proveer criterios que permitan distinguir cuando dos sujetos están utilizando los conceptos del mismo modo o de un modo

50. Nelson Goodman, *Maneras de hacer mundos*, p. 162.

51. *Idem*.

diferente,⁵² sugiero que una consecuencia del ASCo global holista es esa inestabilidad. El problema de aceptar esta teoría para explicar la competencia pictórica es que complica establecer un criterio para determinar si una persona es pictóricamente competente. Si no podemos saber a qué se refiere una persona cuando describe el contenido de una imagen, ¿cómo podemos decidir si posee tal competencia?

La segunda consecuencia consiste en que, bajo esta perspectiva, y al igual que en el caso del convencionalismo global, las hipótesis de contenido no serían derrotables. Esto se debe a que, de asumirse el ASCo holista, cualquier evidencia recalcitrante de la hipótesis podría anularse apelando a algún sistema de creencias consistente con ella. Por ejemplo, aunque una imagen fuera etiquetada como una “sobre caballos” (su contenido considerado como tal), podría sustentarse que su contenido es “sobre muebles” si se sostuviera que tal etiqueta está incrustada y es consistente con un sistema de creencias en el que los caballos son considerados muebles. En ese caso, apelar a la etiqueta pictórica de la imagen no la salvaría de ser etiquetada como miembro del conjunto de los muebles. Independientemente de la plausibilidad de esta conclusión, intentar explicar la competencia pictórica en estos términos sería problemático porque implicaría explicitar por qué un sistema de creencias de individuos particulares hace prominente no sólo una interpretación, sino la formulación de esa interpretación. La no derrotabilidad de esta versión de ASCo holista sólo es un defecto si no se toman en serio las teorías escépticas globales, como el escepticismo de las otras mentes o del mundo físico. Pero si el escepticismo global *no* es tomado en serio, el ASCo holista tampoco se debería considerar seriamente. Si es así, entonces las teorías pictóricas convencionalistas no deberían estar comprometidas con explicar la competencia pictórica al proporcionar un relato de por qué, de entre el muy amplio conjunto que contiene todos los sistemas de creencias consistentes con

52. Ángeles Eraña, “Las ‘teorías intuitivas’ ¿son módulos?” en *Revista de Filosofía*, Universidad de Costa Rica, San José, vol. 44, N° 111-112, 1 de enero de 2006, pp. 85-99, p. 31.

alguna interpretación pictórica (y todos los mundos consistentes con la formulación de esa interpretación), una es la que describe la hipótesis de su contenido.

ASCo local

El ASCo local considera los elementos visuales como algo que constriñe o incide en las hipótesis de contenido de las imágenes. Las teorías pictóricas convencionalistas que utilizan ASCo local no defienden que siempre es razonable proponer un indefinido número de hipótesis de contenido para una imagen ni que la cognición influye en los contenidos de la percepción. Proponen algo más conservador: evaluar caso por caso qué tan razonable es plantear una u otra hipótesis de contenido según las marcas visuales y el contexto en que son usadas.⁵³ Como vimos en la primera sección de este apartado, en la interpretación de Nanay, Danto sería uno de los defensores de esta hipótesis. Otro ejemplo es la teoría de la interpretación histórico-cultural de Kendall Walton.⁵⁴ Este autor —igual que Gombrich o Goodman— se opone tanto a una teoría de la interpretación pictórica formalista como a cualquiera que proponga la necesidad de interpretar y valorar la obra desechando consideraciones externas a ella (por ejemplo, John Ruskin en el siglo XIX). Walton defiende que los datos contextuales e históricos del arte influyen y deben influir en cómo evaluamos las obras; pero, a diferencia de Goodman, no sugiere comprometerse con la idea de que el conocimiento cambia nuestra percepción, como lo propone Nanay. Lo que Walton formula es que, al adquirir conocimiento de la obra, es posible categorizarla de modo distinto, lo que tiene implicaciones en la atención a la misma. Por ejemplo, la educación en el arte del siglo XX permitía categorizar una pintura de Picasso de modo general como

53. Kyle Stanford, "Underdetermination of Scientific Theory".

54. Kendall Walton, "Categories of art" en *Philosophical Review*, Duke University Press, Durham, Carolina del Norte, vol. 79, N° 3, 1970, pp. 334-367. Ver también la interpretación de Dustin Stokes, "Cognitive Penetration...".

“pintura cubista”, o bien, más particularmente, como “pintura cubista de Picasso”. El punto de Walton es que clasificar una imagen de un modo u otro permite saber bajo qué criterios de organización de sus elementos debe ser leída. Walton ejemplifica su caso comparando la atención de un observador de *Guernica* que la aprecia bajo la categoría general “pintura”, con la de otro observador perteneciente a una comunidad hipotética de artistas que emprenden variaciones de texturas, colores y figuras de la misma obra. Mientras que, para el primer observador, la pintura podría ser “vívida”, el segundo podría juzgarla “plana y sin textura”. La conclusión que este autor desea obtener es que los juicios y, presumiblemente, la interpretación de ambos observadores serán diferentes en función de la categoría desde la que se aprecie la pintura. Y puesto que defiende el conocimiento como influyente en la atribución de categorías de la imagen, concluye que el conocimiento del arte puede repercutir en la interpretación de la obra en cuestión. Walton esbozó este argumento *histórico-contextualista* para describir cómo *de hecho* se evalúan e interpretan las obras, pero también como una tesis normativa acerca de por qué deberían interpretarse las obras considerando la historia del arte.

El convencionalismo utilizado por el argumento local es menos demandante que los otros tipos de convencionalismo antes expuestos por el siguiente motivo: aunque acepta el papel de las convenciones, sólo está obligado a explicar cuál es el rol de éstas en la competencia pictórica al detallar cómo influyen en la atención del espectador sobre algunas de las marcas visuales presentes en la imagen, y no en otras. No está obligado (como el convencionalismo *global u holista*) a explicar la más complicada relación existente entre las creencias y el contenido de la percepción, o entre los sistemas de creencias y la formulación de hipótesis a partir de ese contenido.

Problemas del convencionalismo local

El convencionalismo local corre el riesgo de volverse ultra-local. Si el dominio sobre los que operan las convenciones consiste en las marcas visuales de la representación pictórica (o el objeto de su referencia, dado que existen numerosas marcas visuales —o de referencias posibles— en todo el conjunto de representaciones pictóricas habidas), entonces deberían existir convenciones capaces de gobernar esa gran cantidad de marcas visuales o referencias posibles. Sin embargo, en dado caso, esta versión de convencionalismo perdería plausibilidad para explicar la competencia pictórica por las siguientes dos razones. En primer lugar, por las numerosas convenciones necesarias para explicar la gran cantidad de representaciones pictóricas posibles, obligando al convencionalismo a postular también una ultra-diversa cantidad de convenciones. En segundo lugar, porque, aun cuando concediéramos tal caso como posible, esta explicación estaría en tensión con la evidencia de competencia pictórica en humanos con poca experiencia. Debido a sus escasos recursos cognitivos sería poco plausible explicar la competencia pictórica en virtud de conocer esta gran cantidad de convenciones.

Principios que guían la percepción. Otra solución al ASCo local

Ni rechazar el ASCo *fuerte* u *holista* ni señalar los problemas del ASCo local en las teorías de la interpretación pictórica significa comprometerse con la idea —filosóficamente ingenua— de que existe una observación ascética, pura o neutral que nos brinda acceso a algún contenido privilegiado de la imagen. Uno de los motivos de las primeras teorías convencionalistas en la filosofía y la historia del arte —como la de Goodman o Gombrich— fue oponerse a la idea de que existe un “ojo inocente” u observación ascética. La concepción de que es posible lograr una mirada neutral fue defendida por la crítica en el siglo XIX, por personajes como Roger Fry o John Ruskin, y ha sido

desestimada por la crítica y la filosofía en el siglo XX. Sin embargo, no debe defenderse un convencionalismo global u holista para oponerse a esta idea. En los últimos 40 años las ciencias de la visión y las ciencias cognitivas han ofrecido cada vez más argumentos que abonan a la idea de que la percepción *no* es neutral. No obstante, debe distinguirse entre rechazar la neutralidad de la observación y la idea de que esté contaminada cognitivamente. Si estas ideas son diferentes se abre una posibilidad conceptual para defender que una hipótesis de contenido de una imagen sea sólo una entre las muchas consistentes con ella sin aceptar el convencionalismo global u holista ni comprometerse con sus problemas. En esta sección propongo dos ideas: que algunos principios guías de nuestra visión nos ofrecen esta posibilidad y que pensarlos como el dominio sobre los que operan algunas convenciones locales explicaría por qué los infantes pueden ser —al menos en algún grado— pictóricamente competentes.

Desde hace aproximadamente 40 años cada vez más investigaciones desde las ciencias cognitivas y las ciencias de la visión sugieren la existencia de principios de la percepción y la cognición (mecanismos de dominio específico) que la guían para solucionar el problema de subdeterminación de la percepción. Dado que esos principios se han deducido de experimentos que utilizan imágenes como insumos puede asumirse que también guían la interpretación de representaciones pictóricas a partir de sus características visuales. En este caso las convenciones no son lo único que debería considerarse en las teorías de la interpretación pictórica para investigar el proceso de dar un contenido a las imágenes.

Consideremos las *constancias* o *constantes perceptivas*. En la ciencia de la visión se definen como las capacidades de representar atributos ambientales o particulares como iguales a pesar de tener estimulaciones proximales radicalmente diferentes. Por ejemplo, las constancias perceptivas nos hacen posible apreciar que un estímulo tiene el mismo

color aun cuando lo veamos en condiciones de iluminación muy diferentes. También nos permiten inferir que un objeto posee el mismo tamaño sin importar la distancia a la que sea apreciado. Gracias a las constancias perceptivas los seres humanos —independientemente de nuestra educación o cultura— podemos representar, agrupar e identificar sistemáticamente un color, una forma u objetos en diferentes circunstancias.⁵⁵ Lo interesante para la presente discusión es que, si las constantes perceptivas son producto de reglas en nuestro “cableado” que permiten al sistema visual tomar como insumo estados sensoriales ambiguos a partir de una imagen y entregar como resultado estados perceptuales precisos,⁵⁶ entonces parecen proponer una solución al problema de subdeterminación planteado por la imagen.

Otro ejemplo de principios cognitivos que ayudan a solucionar el ASCO se puede obtener de la literatura de la psicología cognitiva⁵⁷ que explica el reconocimiento de rostros.⁵⁸ Lo que se sugiere desde esa bibliografía es que la percepción de semblantes tiene sus propias reglas. Algunos experimentos (que utilizaron fotografías y dibujos como estímulos)⁵⁹ indican que es más difícil identificar rostros si son mostrados de cabeza. Robert Yin repartió entre 20 participantes un conjunto de imágenes de caras no conocidas para ellos, dispuestas tanto de modo normal como de cabeza. Pidió a aquéllos estudiarlas durante algunos minutos y, más tarde, evaluó su efectividad para reconocerlas. Encontró que los participantes cometieron significativamente más errores en la condi-

55. Endre Begby, “Review of Tyler Burge, *Origins of Objectivity*” en *Notre Dame Philosophical Reviews*, Universidad de Notre Dame, Indiana, vol. 11, 2011. <https://www.ndpr.nd.edu/reviews/origins-of-objectivity> Documento electrónico sin paginación.

56. *Idem*.

57. Nancy Kanwisher hace una recapitulación de esta bibliografía muy interesante en su curso “The Human Brain” (curso de verano 2018) para licenciatura en el Instituto Tecnológico de Massachusetts, publicado por The Center for Brains, Minds & Machines. Puede encontrarse éste y otros ejemplos que apoyarían el mismo punto en el video del curso: Massachusetts Institute of Technology Center for Brains, Minds and Machines, “2.5 – Face Recognition: Clues from Behavioral Experiments – Holistic Processing” en *YouTube*, 5/IV/2018, <https://www.youtube.com/watch?v=m20ijRi4vEo>

58. Robert K. Yin, “Looking at upside-down faces” en *Journal of Experimental Psychology*, American Psychological Association, Washington, vol. 81, N° 1, 1969, pp. 141-145.

59. *Ibidem*, p. 143

ción de rostros de cabeza, en comparación con la condición de rostros en posición normal. A partir de estos resultados Yin especuló sobre “un factor especial que involucra sólo [el procesamiento de] caras”.⁶⁰ El mismo factor explicaría efectos como el Thatcher, que torna más difícil reconocer una anomalía en un rostro cuando éste se presenta de cabeza.

Un principio más que guía la interpretación de rostros es el *efecto parte-todo*. James Tanaka y Martha Farah evaluaron si la gente podía reconocer más rápida y confiablemente la imagen de la parte de un rostro (por ejemplo, una boca, nariz u ojos particulares) al presentarse ya sea de modo aislado contra un fondo blanco, bien, dentro de un rostro organizado de modo convencional, o bien, dentro de un rostro organizado/desorganizado, o bien, dentro un rostro invertido.⁶¹ La hipótesis era que, si el reconocimiento de rostros es holístico/ “de toda una pieza”/sin partes internas estructuradas,⁶² y si hubiera “habilidades específicas” dedicadas al procesamiento de rostros organizados normalmente, entonces la identificación de las partes de un rostro sería desproporcionadamente más sencilla al ubicarse éstas dentro de un rostro organizado de manera convencional, en comparación con las otras dos condiciones. Y eso fue lo que descubrieron. Utilizando un paradigma de elección forzada descubrieron que las partes aisladas se identificaron correctamente más veces cuando se ubicaban en rostros normales que cuando se mostraban de manera aislada o cuando se exponían dentro de caras, pero de modo desordenado. Además, encontraron que el procesamiento holístico no se presentaba en imágenes de otros estímulos como fachadas de casas y sus partes. Y puesto que el fenómeno tampoco se encontró en rostros invertidos, abonó a la hipótesis de que existe un procesamiento especial dedicado a los rostros.

60. *Ibidem*, p. 145.

61. James W. Tanaka y Martha J. Farah, “Parts and Wholes in Face Recognition” en *The Quarterly Journal of Experimental Psychology*, Sage Publications, Nueva York, vol. 46, N° 2, mayo de 1993, pp. 225-245.

62. *Ibidem*, pp. 226 y 235.

Al igual que en los casos anteriores, este ejemplo sugiere que el procesamiento de rostros no es neutral, que existen principios orientados a procesar tal estímulo y que este mecanismo está sesgado para procesarlo como un todo y no en partes. Esta hipótesis apoyaría la idea de que los humanos procesamos sesgadamente las imágenes (algunas veces utilizando ciertos procesos para estímulos particulares, como los rostros).

Hay otros ejemplos interesantes de sesgos perceptuales que deberían considerarse, como la capacidad de rastrear e identificar objetos sin atribuirles propiedades (los “índices visuales” de Pylyshyn) o la facultad de complementar objetos a pesar de que puedan estar parcialmente ocultos a la vista (complementación amodal).⁶³ También están otros sesgos que parecen situarse entre la percepción y la cognición,⁶⁴ que explican por qué los humanos tendemos a reducir automáticamente la complejidad computacional del entorno. De todo esto quiero subrayar que estas consideraciones no son triviales para explicar la competencia pictórica. Aceptar la existencia de inclinaciones que nos hacen procesar las imágenes de un modo independiente de nuestras creencias o educación abre la posibilidad de resolver parcialmente el problema de subdeterminación sin apelar a las soluciones propuestas por teorías de la estética contemporánea, como las de Goodman, Wollheim, Stokes o Nanay. Esto podría ayudarnos a explicar por qué, aun cuando las imágenes plantean un problema de subdeterminación, podemos llegar a hipótesis parecidas sin requerir recursos conceptuales. Por otra parte, pensar que las convenciones gobiernan estos principios explica el motivo por el cual pocas de ellas puedan gobernar una notable diversidad de imágenes. Dado que tales principios guían una gran variedad de éstas, si concedemos que ellos son el dominio de las convenciones

63. Para una discusión del papel de este fenómeno en la interpretación y si su origen es explicable perceptual o cognitivamente ver Bence Nanay, “The Importance of Amodal Completion in Everyday Perception” en *i-Perception*, Sage Publications, Nueva York, vol. 9, nº 4, 2018, pp. 1-16.

64. Susan Carey, *The Origin of Concepts*, Oxford University Press, Oxford, Reino Unido, 2011.

que dirigen al menos nuestras interpretaciones pictóricas más elementales, entenderemos por qué pocas convenciones son capaces de guiar la interpretación de muchas imágenes. Luego entonces, sería plausible que incluso infantes muy jóvenes pudieran interpretar las imágenes utilizando convenciones.

Este tipo de convencionalismo sería local porque —al menos para las interpretaciones más inmediatas— no acepta como razonable cualquier hipótesis de contenido consistente con las marcas visuales de la imagen, sino sólo aquellas consistentes con los principios que guían la percepción o con las que determinarán las convenciones que gobernarán tales principios, lo que se debería determinar caso por caso según el uso de la imagen.⁶⁵

Conclusión

Muchas de las teorías estéticas contemporáneas y de las teorías que reflexionan acerca de por qué somos pictóricamente competentes son convencionalistas: explicaciones de los aspectos comunicativos de la imagen que apelan a factores sociales y culturales. En este texto distinguimos tres argumentos de subdeterminación contrastiva que ayudan a separar estas teorías en tres tipos diferentes. Entre los argumentos revisados encontramos que el convencionalismo local es el más plausible por dos motivos: uno empírico y otro conceptual. Empírico porque es compatible con al menos parte de la evidencia que sugiere la existencia de una guía de nuestra percepción que limitaría las respuestas al problema de subdeterminación en las imágenes, y conceptual porque puede ser consistente con una noción de convención que permite explicar por qué pocas convenciones gobiernan una gran diversidad de

65. La relación con el uso y contenido en imágenes es abordada en Axel Arturo Barceló Aspeitia, “How to Visually Represent Structure” en Valeria Giardino, Sven Linker, Richard Burns, *et al.* (Eds.), *Diagrammatic Representation and Inference: 13th International Conference, Diagrams 2022. Rome, Italy, September 14–16, 2022. Proceedings*, Springer, Cham, Suiza, 2022, pp. 218–225.

imágenes. Proponemos que esta conclusión es relevante para subrayar que, en el estudio de la comunicación humana, en general, y de la comunicación pictórica, en particular, deberíamos apoyarnos en aquellas teorías que, además de considerar los factores sociales y culturales para explicar un problema, den lugar en su estructura argumentativa a los hallazgos de las ciencias que estudian la cognición humana, ya sea desde su ámbito computacional, algorítmico o de instrumentación. Una posible tarea de la filosofía al abordar las imágenes es analizar los supuestos o argumentos que subyacen a las teorías pictóricas para discernir cuáles pueden cumplir con ese propósito.

La relación de la filosofía con las imágenes puede ser muy rica y rebasa el dominio de la estética. Abordar la competencia pictórica también significa intentar explicar más fenómenos que la sola interpretación de imágenes. Algunos de éstos son evidentemente sociales —por ejemplo, por qué consideramos que una imagen es realista, o qué características satisface un mensaje pictórico cuando transmite un contenido de manera efectiva, o por qué confiamos más en cierto tipo de formatos pictóricos que en otros—; sin embargo, considerar las herramientas de distintas ciencias empíricas para explorar estos problemas no equivale a simplificarlos o reducirlos a problemas naturales, sino reconocer que su complejidad es tal que se requiere la participación de diferentes disciplinas para acercarnos a algo parecido a una explicación de ellos.✕

Fuentes documentales

- Abell, Catharine, “Against Depictive Conventionalism” en *Philosophical Quarterly*, Oxford Academic, Oxford, Reino Unido, vol. 42, N^o 3, julio de 2005, pp. 185–197.
- Barceló Aspeitia, Axel Arturo, “How to Visually Represent Structure” en Giardino, Valeria, Linker, Sven, Burns, Richard, *et al.* (Eds.), *Diagrammatic Representation and Inference: 13th International*

- Conference, Diagrams 2022. Rome, Italy, September 14–16, 2022. Proceedings*, Springer, Cham, Suiza, 2022, pp. 218–225.
- Begby, Endre, “Review of Tyler Burge, *Origins of Objectivity*” en *Notre Dame Philosophical Reviews*, Universidad de Notre Dame, Indiana, vol. 11, 2011. <https://www.ndpr.nd.edu/reviews/origins-of-objectivity> Documento electrónico sin paginación.
- Bence, Nanay, “Cognitive penetration and the gallery of indiscernibles” en *Frontiers in Psychology*, Frontiers Media SA, Lausana, Suiza, vol. 5, 8 de enero de 2015, pp. 1–3.
- “The Importance of Amodal Completion in Everyday Perception” en *i-Perception*, Sage Publications, Nueva York, vol. 9, N° 4, 2018, pp. 1–16.
- Burge, Tyler, “Perception: Where Mind Begins” en *Philosophy*, The Royal Institute of Philosophy, Londres, vol. 89, N° 3, 2014, pp. 385–403.
- Carey, Susan, *The Origin of Concepts*, Oxford University Press, Oxford, Reino Unido, 2011.
- Carter, Launor F. y Schooler, Kermit, “Value, need, and other factors in perception” en *Psychological Review*, American Psychological Association, Washington, vol. 56, N° 4, 1949, pp. 200–207.
- Danto, Arthur, *La transfiguración del lugar común*, Paidós, Buenos Aires, 1981.
- Eraña, Ángeles, “Las ‘teorías intuitivas’ ¿son módulos?” en *Revista de Filosofía*, Universidad de Costa Rica, San José, vol. 44, N° 111–112, 1 de enero de 2006, pp. 85–99.
- Firestone, Chaz y Scholl, Brian J., “‘Top-down’ Effects Where None Should Be Found: The El Greco Fallacy in Perception Research” en *Psychological Science*, Sage Publications, Nueva York, vol. 25, N° 1, 2 de diciembre de 2014, pp. 38–46.
- “Seeing and thinking: Foundational Isaura and empirical horizons” en *Behavioral and Brain Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido, vol. 39, 2016, pp. 53–77.

- Fodor, Jerry, "Observation Reconsidered" en *Philosophy of Science*, The University of Chicago Press, Chicago, vol. 51, N° 1, marzo de 1984, pp. 23-43.
- Frege, Gottlob, "The Thought. A Logical Inquiry" en *Mind*, Oxford University Press, Oxford, Reino Unido, vol. 65, N° 259, julio de 1956, pp. 289-311.
- Gombrich, Ernst, *Arte e Ilusión*, Phaidon, Londres, 2008.
- Goodman, Nelson, "The New Riddle of Induction" en Goodman, Nelson, *Fact, Fiction and Forecast*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1955, pp. 72-80.
- *Los lenguajes del arte*, Paidós, Madrid, 1976.
- *Maneras de hacer mundos*, Visor, Madrid, 1978.
- Gross, Steven, "Cognitive Penetration and Attention" en *Frontiers in Psychology*, Frontiers Media SA, Lausana, Suiza, vol. 8, febrero de 2017, pp. 1-12.
- Grice, Paul, "Meaning" en *Philosophical Review*, Duke University Press, vol. 66, N° 3, julio de 1957, pp. 377-388.
- Hempel, Carl, *Filosofía de la ciencia natural*, Alianza, Madrid, 1973.
- Kripke, Saul, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1984.
- Levin, Daniel T. y Banaji, Mahzarin R., "Distortions in the perceived lightness of faces: The role of race categories" en *Journal of Experimental Psychology*, American Psychological Association, Washington, vol. 135, N° 4, 2006, pp. 501-512.
- Massachusetts Institute of Technology Center for Brains, Minds and Machines, "2.5 - Face Recognition: Clues from Behavioral Experiments - Holistic Processing" en *YouTube*, 5/IV/2018, <https://www.youtube.com/watch?v=m2oiJRi4vEo>
- Palmer, Stephen, *Vision Science: Photons to Phenomenology*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1999.
- Persson, Tomas, *Pictorial Primates: A Search for Iconic Abilities in Great Apes*, Lund University Cognitive Studies, Lund, Suecia, 2008.

- Putnam, Hilary, “Reflections on Goodman’s Ways of Worldmaking The Journal of Philosophy” en *The Journal of Philosophy*, Universidad de Columbia, Nueva York, vol. 76, N° 11, noviembre de 1979, pp. 603–618.
- Pylyshyn, Zenon, “Is vision continuous with cognition?” en *Behavioral and Brain Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido, 1999, pp. 341–423.
- Raftopoulos, Athanassios, “The Cognitive Impenetrability of Perception and Theory–Ladenness”, *Journal for General Philosophy of Science*, Springer, Berlín, vol. 46, N° 1, abril de 2015, pp. 87–103.
- Rescorla, Michael, “Convention” en Zalta, Edward N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Universidad de Stanford, California, 2019.
- Stanford, Kyle, “Underdetermination of Scientific Theory” en Zalta, Edward N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Universidad de Stanford.
Documento electrónico sin paginación.
- Stokes, Dustin, “Cognitive Penetration and the Perception of Art” en *Dialectica*, John Wiley & Sons Ltd., Nueva York, vol. 68, N° 1, 5 de abril de 2014, pp. 1–34.
- Tanaka, James W. y Farah, Martha J., “Parts and Wholes in Face Recognition” en *The Quarterly Journal of Experimental Psychology*, Sage Publications, Nueva York, vol. 46, N° 2, mayo de 1993, pp. 225–245.
- Walton, Kendall, “Categories of art” en *Philosophical Review*, Duke University Press, Durham, Carolina del Norte, vol. 79, N° 3, 1970, pp. 334–367.
- Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Instituto de Investigaciones Filosóficas–Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2017.
- Witzel, Christoph, “An Easy Way to Show Memory Color Effects” en *i-Perception*, Sage Publications, Nueva York, vol. 7, N° 5, 1 de agosto de 2016, pp. 1–11.

- Wollheim, Richard, “Danto’s Gallery of Indiscernibles” en Rollins, Mark (Ed.), *Danto and his Critics*, Wiley-Blackwell, Nueva Jersey, 1993, pp. 30-40.
- Yin, Robert K., “Looking at upside-down faces” en *Journal of Experimental Psychology*, American Psychological Association, Washington, vol. 81, N^o 1, 1969, pp. 141-145.

El uso didáctico del lenguaje en la filosofía presocrática

Marco Antonio Salinas Martínez*



Recepción: 10 de octubre de 2022
Aprobación: 7 de noviembre de 2022

Resumen. Salinas Martínez, Marco Antonio. *El uso didáctico del lenguaje en la filosofía presocrática*. La historia de la filosofía clásica suele atribuir a Platón la maduración del discurso filosófico argumentado. Esto se debe a que el filósofo ateniense hizo de las *ideas* el contenido epistemológico estable de su filosofía. Sin embargo, el tratamiento filosófico del lenguaje no debe ubicarse en las construcciones teóricas (semánticamente estables, platónicas), sino entre los presocráticos. Quisiera mostrar que estos últimos filósofos, a través de la creación de determinadas estrategias lingüísticas, lograron fundamentar las distintas ideas o cosmovisiones que su reflexión profesaba en diversos temas; un hecho que, pienso yo, expresa en simiente la característica principal del discurso filosófico griego antiguo: el oficio de enseñar filosofía a un lector reflexivo en una época en la que primaban las pretensiones estéticas que la literatura arcaica oral griega conservaba.

Palabras clave: lenguaje didáctico, acuñación de terminología filosófica, filosofía presocrática, racionalización del lenguaje, estrategias discursivas.

Abstract. Salinas Martínez, Marco Antonio. *Didactic Language Use in Pre-Socratic Philosophy*. The history of classical philosophy usually credits Plato with the mature development of argued philosophical discourse, because the Athenian philosopher made ideas the stable epistemological content of his philosophy. However, the philosophical treatment of language should not be

* Maestro y licenciado en Letras Clásicas por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Estudiante del Doctorado en Filosofía por la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. salinasmartinezmarcoantonio33@gmail.com

located in semantically stable, Platonic theoretical constructions, but among the pre-Socratics. My intention is to show that these philosophers, by creating certain linguistic strategies, succeeded in grounding the different ideas or worldviews that came out of their reflections on different topics. This fact, I believe, encapsulates the main feature of ancient Greek philosophical discourse: the occupation of teaching philosophy to a reflective reader at a time when preference was given to the aesthetic pretensions that archaic Greek oral literature upheld.

Keywords: didactic language, coinage of philosophical terminology, pre-Socratic philosophy, rationalization of language, discursive strategies.

En este artículo examinamos las distintas estrategias lingüísticas que los filósofos presocráticos desarrollaron entre los siglos VII y V a.C. como parte del proceso de racionalización —que André Laks subdivide en los aspectos *científico-técnico*, *metafísico-ético* y *práctico*—¹ que veía nacer la sociedad griega de entonces. Nuestro aporte filosófico a este —en ocasiones— listado de recursos es la orientación claramente didáctica, surgida del uso de la oralidad,² que los filósofos presocráticos atribuyeron al lenguaje en aras de divulgar su pensamiento. Este aún incipiente tratamiento didáctico presocrático del lenguaje es de gran importancia para la historia de la filosofía griega antigua, ya que sentó las bases del esfuerzo que, posteriormente, será formalizado por filósofos clásicos como Platón y Aristóteles al diseñar una prosa filosófica madura; el primero mediante el género del diálogo; el segundo mediante el tratado, a partir del cual será posible construir una argumentación netamente filosófica. Dicha reorientación didáctica de la lengua griega fue, de hecho, testimoniada literalmente por filósofos como Jenófanes³ al resignificar su σοφία (“sabiduría”), es decir, la habilidad lingüística en la exposición de sus ideas (antes empleada por los bardos y poe-

1. André Laks, *Introducción a la filosofía “presocrática”*, Gredos, Madrid, 2010, p. 85.

2. Eric Havelock, “The Linguistic Task of the Presocratics” en Kevin Robb (Ed.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, Monist Library of Philosophy, LaSalle, Illinois, 1983, pp. 7–82, pp. 9 y ss.

3. André Laks y Glenn W. Most, “Xenophanes” en André Laks y Glenn W. Most (Eds.), *Early Greek Philosophy. Early Ionian Thinkers. Part 2*, Harvard University Press, Cambridge, Estados Unidos, 2016 (Loeb Classical Library, N° 523), pp. 3–74, D9, D12, D 61.11–12. Nota: en este artículo todas las referencias a la filosofía preplatónica (filósofos presocráticos y sofistas) fueron extraídas de los nueve volúmenes de la compilación de André Laks y Glenn W. Most, realizada por quienes reeditaron y tradujeron las fuentes antiguas. Estas fuentes se consignan de acuerdo con la citación canónica.

tas para agradar a su público mediante sus composiciones literarias), que maduraría en proyectos retóricos tan importantes como el *Fedro* platónico.

Asimismo, es central recordar que este uso filosófico del lenguaje se apoyó en el registro escrito, el cual permitió la existencia de artefactos-objeto para conservar el pensamiento de modo unitario. Para Eric Havelock el surgimiento de esta tecnología es parte del nacimiento de un lenguaje filosófico ya capaz de aislar y relacionar conceptos abstractos, y someterlos a un proceso analítico de formación de ideas que se transmiten vinculando o reorganizando las partes dentro de un todo. Según Havelock, “[...] gran parte de la [...] llamada filosofía griega temprana no es una historia de los sistemas de pensamiento, sino una búsqueda de un lenguaje original, en el que cualquier sistema podía ser expresado”.⁴

Nuestro artículo aporta al esclarecimiento de las características originales del lenguaje filosófico presocrático, el cual, debido a los modos de transmisión de la filosofía antigua, puede ser objeto de interpretaciones anacrónicas. El texto comenzará con un examen solamente indicativo de la racionalización de los recursos lingüísticos en la literatura griega arcaica, para, en un segundo momento, mostrar el uso didáctico del lenguaje por parte de los filósofos presocráticos. Finalmente, en las conclusiones, advertiremos la importancia de dicha contribución presocrática al diseño de un lenguaje filosófico en pensadores clásicos de la talla de Platón.

4. Eric Havelock, *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*, Princeton University Press, Princeton, 1982, p. 8. Traducción propia. Antonio Alegre establece el mismo juicio cuando expresa que “la filosofía es un estudio de reflexión que tiene que ver, en gran medida, con la abstracción y el desarrollo del lenguaje [...] en la filosofía antigua y en los filósofos presocráticos, la filosofía es un proceso que va de lo concreto a lo abstracto, y este proceso de abstracción tiene que ver con el lenguaje”. Antonio Alegre Gorri, “Los filósofos presocráticos” en Carlos García Gual (Ed.), *Historia de la filosofía antigua*, Trotta, Madrid, 1997, pp. 45-71, p. 46.

La racionalización del lenguaje en la literatura griega arcaica

Como es bien sabido, antes de Platón los poetas desempeñaron un papel importante en la construcción de un lenguaje complejo de estrategias discursivas. En la cultura griega antigua el poeta no contaba con un estatus social que lo capacitara para crear verdades de la misma jerarquía que las contenidas en los mitos. Más bien, en su lugar, los poetas desarrollaron una teoría de la función poética, que será a la vez mitopoética y según la cual es posible acceder a “la verdad” (ἀλήθεια) en cada ocasión que el poeta transgrede la temporalidad y reactualiza los mitos, al fungir como intermediario de los dioses. De esta manera, la poesía arcaica griega permitió al lenguaje entrar en contacto con lo contingente, pues planteó temas como el enfrentamiento del individuo con el mundo cotidiano y las circunstancias políticas de la época. Incluso, como bien señala José Carlos Bermejo, la poesía arcaica griega socializó la búsqueda de la ἀλήθεια al crear géneros como el de la poesía de banquete.⁵

Una aplicación de esta poética griega arcaica se encuentra en el famoso “Catálogo de las mujeres” de la *Odisea*.⁶ Allí Homero recurrió a técnicas de racionalización del lenguaje que cumplieron la función de confeccionar un discurso persuasivo. A fin de ejemplificar esta racionalización del lenguaje, Marina McCoy ha llevado a cabo un análisis⁷ de los discursos en ese catálogo, pronunciados por Odiseo en su encuentro con los feacios: el “Discurso a Areta” y el “Segundo discurso a Alcino”.⁸ Homero, según McCoy, redactó estos discursos siguiendo una serie de estrategias de racionalización del lenguaje, las cuales,

5. Ver José Bermejo, “Mito y filosofía” en Carlos García Gual (Ed.), *Historia de la filosofía antigua*, Trotta, Madrid, 1997, pp. 21-43, p. 26.
6. Homero, *Odisea*, Gredos, Madrid, 1982 (Biblioteca Clásica Gredos, Nº 48), 13: 225-332. En adelante, esta obra se cita de acuerdo con la citación canónica.
7. Marina McCoy, “Rhetoric and Royalty: Odysseus’ Presentation of the Female Shades in Hades” en Robin Reames (Ed.), *Logos without Rhetoric: The Arts of Language before Plato*, University of South Carolina Press, Columbia, 2017, pp. 79-96.
8. Otros discursos de Odiseo elaborados según esta misma habilidad retórica los encontramos en Homero, *Odisea*, Gredos, Madrid, 1982 (Biblioteca Clásica Gredos, Nº 48), 11: 363-76, 13: 256-86, 14: 192-359.

con posterioridad, serían conceptualizadas en la teoría retórica clásica como la ἐθοποίησις (“etopoiesis”), la διάθεσις (“disposición”), la προσοπωποποιία (“prosopepeya”) y el καιρός (“lugar conveniente”).⁹ Un caso semejante lo encontramos en las representaciones literarias de Μῆτις (“la Prudencia”) y Θέμις (“la Justicia”) en la épica griega arcaica. David Hoffman se ha percatado de que estos principios divinos serán caracterizados, respectivamente, como el concepto del sofista Gorgias, λογισμός (“razonamiento”)¹⁰ y λογική (“lógica”), platónico-aristotélico, y como el concepto de φιλοσοφία (“filosofía”).¹¹

Es cierto que los debates públicos de Homero en su poesía no llegan a cumplir los estándares altos propios ni la lógica de los discursos retóricos deliberativos de periodos posteriores. A pesar de ello, la épica homérica, apoyada en la autoridad de las narraciones literarias orales precedentes, desarrolló una forma legítima de racionalidad discursiva que se preservó en los discursos de sus personajes principales, aunque también, en cierta medida, en las posteriores teoría y práctica retórica griegas, como señalan McCoy y Hoffman. De hecho, así debe apreciarse el programa educativo propuesto más adelante por Isócrates. Entre los objetivos de este orador se encontraba involucrar a sus estudiantes en la tradición literaria griega, a fin de que su estudio fructificara en sabiduría y en una excelencia deliberativa. Los seguidores de la παιδεία (“cultura”) de Isócrates, fundamentada en la ἐμπειρία καὶ φιλοσοφία (“experiencia y la filosofía”), tendrían como una de sus tareas, entonces, extraer de la literatura griega precedente lecciones de sabiduría

9. Marina McCoy, “Rhetoric and Royalty: Odysseus’...”, pp. 95–96.

10. André Laks y Glenn W. Most, “Gorgias” en André Laks y Glenn W. Most (Eds.), *Early Greek Philosophy. Sophists Part 1*, Harvard University Press, Cambridge, Estados Unidos, 2016 (Loeb Classical Library, N° 531), pp. 114–266, D24.2: “Τοῦ δ’ αὐτοῦ ἀνδρὸς λέξει τε τὸ δέον ὀρθῶς καὶ ἐλέγξει τοὺς μεμφομένους Ἑλένην [...] ἐγὼ δὲ βούλομαι λογισμὸν τινα τῷ λόγῳ δοῦς τὴν μὲν κακῶς ἀκοῦουσιν παῦσαι τῆς αἰτίας, τοὺς δὲ μεμφομένους ψευδομένους ἐπιδείξει καὶ δεῖξει τάληθές καὶ παῦσαι τῆς ἀμαθίας”. “Tarea de la misma persona es decir persuasivamente lo que debe y refutar a quienes censuran a Helena [...]. Yo, en cambio quiero, poniendo algo de razón en la tradición, librarla de la mala fama de que se le acusa, tras haber demostrado que mienten quienes la censuran y, mostrando la verdad, poner fin a la ignorancia”.

11. David Hoffman, “Metis, Themis and the Practice of Epic Speech” en Robin Reames (Ed.), *Logos without Rhetoric: The Arts of Language before Plato*, Columbia, University of South Carolina Press, 2017, pp. 97–112.

que después aplicarían a los diversos dilemas que se les manifestaran en el presente.¹²

Para nosotros lo importante es señalar que estas estrategias de racionalización de la literatura épica griega muestran ya un tratamiento complejo del lenguaje, aunado a la aplicación de una habilidad retórica empírica simple. Se trataría de la posesión de un conocimiento discursivo prototécnico: Homero no poseía “una técnica” (τέχνη) retórica, porque si bien sus recursos expresivos denotan la posesión de una τέχνη, ésta no se encuentra todavía fundamentada en “un conocimiento científico” (ἐπιστήμη). De ahí que no se pueda hablar en Homero de la existencia de una habilidad discursiva técnica derivada del seguimiento de una teoría asentada, sino de la aplicación de una pericia argumentativa. La técnica persuasiva que encontramos en Homero no habría llegado a la consumación del concepto “arte” del que nos habla Aristóteles en la *Metafísica*,¹³ el cual se formula teóricamente desde la ocurrencia de vastas experiencias o recuerdos de esas experiencias.

Resulta aquí representativo el estudio reciente de Robert N. Gaines acerca de un grupo de discursos retóricos del siglo V a.C.¹⁴ Gaines se sintió motivado a emprender este estudio por un pasaje de las *Disputaciones sofísticas*, en las que Aristóteles inquiriere sobre los orígenes de la retórica.¹⁵ Al analizar uno de ellos, referido como el “Discurso 6”, Gaines encuentra que su composición se basa en una estructura racio-

12. Este objetivo de la pedagogía de Isócrates está presente en varios lugares de su obra. Por ejemplo, en *Discursos I: Ad Dem.* 34, *Ad Nic.* 35; *Discursos II: Panath.* 9, *Antid.* 277. Isócrates, *Discursos I*, Gredos, Madrid, 1982 (Biblioteca Clásica Gredos, Nº 23) y *Discursos II*, Gredos, Madrid, 1982 (Biblioteca Clásica Gredos, Nº 29).

13. Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994 (Biblioteca Clásica Gredos, Nº 200), 980b28–981a7. Ver también otros pasajes de la obra aristotélica en los que se habla de la experiencia como la base del conocimiento teórico: “Ética Nicomáquea” en Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética a Eudemo*, Gredos, Madrid, 1985 (Biblioteca Clásica Gredos, Nº 89), pp. 128–408, VI.1143b4–18. También Ver “Sofista” en Platón, *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Gredos, Madrid, 1988, pp. 321–482 (Biblioteca Clásica Gredos, Nº 117), 183b29–184b–7.

14. Robert Gaines, “Theodoros Byzantius on the Parts of a Speech” en Robin Reames (Ed.), *Logos without Rhetoric...*, pp. 19–29.

15. Platón, “Sofista”, 183b16 y ss.

nalizada, calcada de un esquema indicativo de las partes del discurso, y en un vocabulario especializado. La historia de la retórica atribuye el esquema a Teodoro de Bizancio, quien lo habría “editado” bajo la forma de un manual.

Ahora bien, tras estos testimonios veremos que la racionalización del lenguaje en la literatura griega arcaica será paralela a la formalización de un “lenguaje” (λόγος) de la especulación naturalista jónica; formalización que fungió como una fuerza opuesta a los discursos de verdad míticos tradicionales en la Grecia arcaica. En palabras de Edward Schiappa, “El logos de los pensadores de los siglos sexto y quinto se comprende mejor como el rival racionalista del mito tradicional”.¹⁶ Este λόγος de la filosofía presocrática lo clasificamos entonces como una teoría y pedagogía semejante a la retórica, en tanto contiene en simiente estrategias discursivas de convencimiento. Por esta razón Robin Reames ha declarado que esa filosofía posee una “sensibilidad retórica”,¹⁷ entendiéndolo por ello que el λόγος presocrático poseía no sólo una dimensión expresiva, sino también una instrumental: además de transmitir contenidos cosmológicos, naturalistas o racionales (como veremos en los ejemplos más adelante), también portó pensamientos y sentimientos, y persiguió como objetivos el informar, persuadir o entretener. Éstos serían para nosotros los inicios de la argumentación filosófica griega antigua.

Nuestra idea es confirmada por Hoffman cuando matiza la opinión de Martín Heidegger acerca de la filosofía preplatónica como un desocultamiento de la ἀλήθεια. En lugar de ello hay que afirmar que, para los griegos arcaicos, la ἀλήθεια denotaba el develamiento de lo oculto,

16. Edward Schiappa, *The Beginnings of the Rhetorical Theory in Classical Greece*, Yale University Press, New Haven/Londres, 1999, p. 77. Traducción propia. No obstante, hay que recuperar la crítica que ha recibido la idea de que la λογῶν τεχνή (“la técnica de los discursos”) de los sofistas, y el arte de la retórica que surgió a partir de allí, representó una ruptura con el mundo mitopoietico griego arcaico.

17. Michael Svoboda, “It Takes an Empire to Raise a Sophist: An Athens-Centered Analysis of the Oikonomia of Pre-Platonic Rhetoric” en Robin Reames (Ed.), *Logos without Rhetoric...*, pp. 113-134, pp. 133-134.

lo cual debe apreciarse, a diferencia de lo que afirma Heidegger, no como un contenido particular, sino como un efecto del lenguaje, que trae consigo la conciencia de algún contenido. La ἀλήθεια, entendida como un efecto del descubrimiento, no tiene lugar, para David Hoffman, en un mundo en que todo puede ser visto, como lo es el preplatónico.¹⁸ Por esta razón decimos que en la literatura épica arcaica no hay, como tal, una intención por indagar la ἀλήθεια y, menos aún, por cuestionar si existe una relación entre el lenguaje y la realidad. La literatura era juzgada en términos estéticos, por la expresión agradable que provocaba su ejecución, y no por su contenido epistemológico. Era el tenor propio de unas composiciones eminentemente poéticas, en las que la divinidad era la responsable — y no la intención del poeta— del efecto provocado en el auditorio.¹⁹

Estrategias discursivas en la filosofía presocrática

Al abordar los textos presocráticos vemos que los pensadores eran conscientes de contar con un discurso filosófico propio. Como señala José Bermejo, es en Parménides y Heráclito en quienes este discurso se referirá con la palabra λόγος, tanto bajo la forma de un cuestionamiento personal, en el primero de ellos, como de una verdad revelada, en el segundo.²⁰ Tal discurso filosófico presocrático nace en un contexto ideológico de transición, el tránsito que los historiadores de la filosofía llaman “del μῦθος al λόγος”, el cual, como ha notado Eric Dodds en su obra *Los griegos y lo irracional*,²¹ tiene sus antecedentes en la poesía épica griega. Visto de esta manera, el λόγος presocrático se presentará como una explicación racional de la naturaleza y la sociedad, sobre las que antes el μῦθος elaboraba sus propias narraciones o explicaciones.

18. David Hoffman, “*Metis, Themis and the Practice of Epic Speech*”, p. 165.

19. Así también debemos reconocer que la oralidad, como ha señalado Erick Havelock, constituyó un factor central en la construcción del lenguaje abstracto en la época arcaica griega. Eric Havelock, *Pre-facio a Platón*, Machado Libros, Madrid, 2002, pp. 185 y ss. El advenimiento de la escritura no alteraría el proceso de creación poética ni su ejecución.

20. José Bermejo, “Mito y filosofía”, pp. 26-27.

21. Eric Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 1980, capítulos 1 y 2.

De tal modo, en la construcción de su discurso filosófico, la filosofía presocrática se enfrentó con la autoridad epistemológica que detentaba ese saber tradicional griego. Ello no representó una tarea inmediata, ya que, como es bien sabido, este saber se encontraba estructurado en ciertos modos de pensamiento y obstaculizaba determinada clase de cuestionamientos que buscaban renovar el pensamiento cosmológico de la época posthomérica. En consecuencia, fue paulatino el surgimiento del nuevo discurso filosófico presocrático. Se sometieron a revisión, siguiendo la metodología propia de la época, los supuestos en torno a los fenómenos naturales, provenientes ya sea del ámbito de la ciencia o del conocimiento común, popular. Esta incipiente actitud racionalista contrasta con la visión que, en la época, las fuentes griegas ofrecían acerca de la cultura egipcia y, a veces, babilónica, a las que se refieren como ejemplo de un tradicionalismo antiquísimo²² que, no siempre, como confirma Platón en las *Leyes*,²³ era sinónimo de atraso cultural.

El egotismo científico

La principal estrategia discursiva desarrollada por los filósofos presocráticos, en aras de otorgar un uso didáctico al lenguaje, es la referencia a la voz de autor, la expresión de la primera persona gramatical, como marca de autoridad, en los descubrimientos tanto en filosofía natural como en otros ámbitos reflexivos. La aparición de la marca de autor contribuyó a la maduración del discurso filosófico presocrático. Debemos notar que la poesía griega ya había comenzado este camino al privilegiar el “discurso nuevo” por encima del tradicional,²⁴ legitimando

22. Heródoto, *Libro II*, Gredos, Madrid, 1992 (Biblioteca Clásica Gredos, N° 8), 2,77, 145; Aristóteles, *Política*, Gredos, Madrid, 1988 (Biblioteca Clásica Gredos, N° 116), 1286a4 y ss.

23. Platón, *Leyes. Libros VII–XII*, Gredos, Madrid, 1999 (Biblioteca Clásica Gredos, N° 266), 656d–657a, 798c–799b.

24. Así lo dice en Homero, *Odisea* 1.351–2, un pasaje citado también en Platón, “República”, *Diálogos IV: República*, Gredos, Madrid, 1986 (Biblioteca Clásica Gredos, N° 94), 424b–c. Ver asimismo esta misma idea en Píndaro, *Odas y fragmentos*, Gredos, Madrid, 1984 (Biblioteca Clásica Gredos, N° 68), 3.4 y ss., 9.47 y ss.; en esta misma edición de Píndaro véanse las *Némeas* 8.20 y ss.; y también en Aristófanes, “Los pájaros” en Aristófanes, *Comedias II: Las nubes, Las avispas, La paz, Los pájaros*, Gredos, Madrid, 2007, pp. 324–454 (Biblioteca Clásica Gredos, N° 321), 1051–1059.

do una nueva concepción de la realidad a partir de su origen divino (si retomamos, por ejemplo, el juicio de Hesíodo en sus “Trabajos y Días”).²⁵ No obstante, fueron los filósofos presocráticos quienes dieron testimonio de la creación, por primera vez, de la marca de autor al mostrarse escépticos ante la veracidad del saber poético divino. Así, Jenófanes, en su fragmento D49, nos indica que no corresponde al saber humano tener certeza de lo que dicen los dioses, por lo que él quiere dejar en claro que su filosofía es de su autoría:

Y así nunca ha habido un hombre, ni habrá nunca alguno,
que sepa lo que es claro sobre los dioses y sobre cualquier cosa que yo diga
(λέγω) en

[relación con todas las cosas.

Pues incluso si él llega a decir algo perfecto,
él mismo sin embargo no conoce: *la opinión* (δόκος) se cierne sobre todas
las cosas.²⁶

Otro tanto hace Heráclito en sus fragmentos,²⁷ aunque en ocasiones este último refiere que el origen de su filosofía no es su propio razonamiento, sino el λόγος, como en el D46: “Después de haberme escuchado no a mí, sino al λόγος, es sabio reconocer que todas las cosas son una”.²⁸

25. Hesíodo, “Trabajos y Días” en Hesíodo, *Obras y fragmentos*, Gredos, Madrid, 1999 (Biblioteca Clásica Gredos, Nº 13), pp. 121–160.

26. André Laks y Glenn W. Most, “Xenophanes”, D49, pp. 3–74. Cursivas del autor.

27. “[...] ὁκοίων ἐγὼ διηγέομαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον [...]”. “[las cosas] de la clase que yo explico cuando analizo cada una de acuerdo con su naturaleza e indico cómo es cada una”. André Laks y Glenn W. Most, “Heraclitus” en André Laks y Glenn W. Most (Eds.), *Early Greek Philosophy. Early Ionian Thinkers. Part 2*, pp. 114–200, D1. Ver también D2, 29, 30, 31, 36: ἐδιζήσαμην ἔμεουτόν (“yo busco por mí mismo”), 63, 105; R56, pasajes en los cuales Heráclito divide el conocimiento “común” (ξυνός) del filosófico. Lo mismo afirma Diógenes de Apolonia en sus fragmentos D2, 3, 6, 10, aclarando que su método al hablar es de su propiedad. André Laks y Glenn W. Most, “Diogenes of Apollonia” en André Laks y Glenn W. Most (Eds.), *Early Greek Philosophy. Later Ionian and Athenian Thinkers. Part 1*, Harvard University Press, Cambridge, Estados Unidos, 2016 (Loeb Classical Library, Nº 529), pp. 218–278.

28. “οὐκ ἔμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι”. André Laks y Glenn W. Most, “Heraclitus” en *Early Greek Philosophy. Early Ionian Thinkers. Part 2*, D26.

Parte de este egotismo científico, como lo testimonian principalmente Jenófanes, Heráclito y Parménides, fue la crítica al pensamiento de filósofos antecesores. Para muchos presocráticos nadie, antes de unos u otros, habría tenido la razón por completo.²⁹ Así, Heráclito critica la πολυμαθία (“gran sabiduría”) de otros en su fragmento D20, reservando a Homero y a sí mismo el título de “sabio”, y a los demás el de “tontos” (ἄνοι) e “irracionales” (ἄλόγιστοι) por seguir creyendo en los mitos tradicionales y en el saber popular.³⁰ Un aspecto importante del egotismo antiguo fue la crítica hacia el saber arcaico griego, así como está testimoniado en el famoso fragmento de Parménides que leemos, el cual se considera que, dejando atrás una reflexión metafísica o existencial, posee los primeros elementos de un discurso filosófico argumentado entre los filósofos griegos:

Pues jamás se impondrá esto: que haya cosas que no sean.
Ni te fuerce la costumbre muchas veces inventada
de dirigirte con la mirada perdida y con el oído aturdido
y con la lengua, *sino juzga con la razón el muy debatido argumento
narrado por mí.*³¹ Un solo camino narrable
queda: que es. Y sobre este camino hay signos
abundantes: que, en tanto que existe, es inengendrado e imperecedero;
íntegro, único en su género, inestremecible y realizado plenamente;
nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo a la vez, uno, continuo.³²

De acuerdo con Geoffrey Lloyd³³ el egotismo es el principio sobre el que los médicos hipocráticos acuñarán tiempo después el concepto “prueba”, construido como una demostración con base en un argumen-

29. André Laks y Glenn W. Most, “Xenophanes”, D8–10; André Laks y Glenn W. Most, “Heraclitus”, D1, 2–5, 10, 13, 15, 20, 74; André Laks y Glenn W. Most, “Parmenides” en André Laks y Glenn W. Most (Eds.), *Early Greek Philosophy. Western Greek Thinkers. Part 2*, Harvard University Press, Cambridge, Estados Unidos, 2016 (Loeb Classical Library, N° 528), pp. 3–88, D4.20 y ss., 7.4 y ss., 8.51 y ss.

30. Véanse también sus fragmentos D22, 43, 45 en André Laks y Glenn W. Most, “Heraclitus”.

31. “[...] κριναί δὲ λόγῳ πολυδίηριν ἔλεγχον ἔξ ἐμέθεν ὀηθέντα”. *Cursivas del autor.*

32. André Laks y Glenn W. Most, “Parmenides”, D8.1–10.

33. Geoffrey Lloyd, *The Revolutions of Wisdom*, University of California Press, California, 1989, pp. 61 y ss.

to deductivo formulado desde premisas claramente identificadas. En otro sentido, el egotismo también vislumbró el advenimiento de una sociedad griega más crítica hacia las creencias tradicionales, con motivo de la experiencia política y civil adquirida en la vida pública de la πόλις (“ciudad-estado”), en la que el testimonio político y su examen ocupaban un lugar central.³⁴ Es por ello que, siglos después, Aristóteles exhortará a los ciudadanos a la búsqueda de lo óptimo en la vida civil como el ideal a seguir por las constituciones políticas y las leyes.³⁵ Con todo, debemos notar, a pesar de la configuración del discurso filosófico presocrático a partir del egotismo, que otros presocráticos todavía se ubicaban en la tradición mítica griega, que atribuía el origen de su poesía o saber revelado a las musas. Parménides³⁶ y Empédocles³⁷ se encuentran en esta situación.

El reconocimiento de un lenguaje de expresión del pensamiento

Otro indicio del uso didáctico de lenguaje filosófico entre los presocráticos es la toma de conciencia de que poseían un lenguaje filosófico. En sus textos será el término griego λόγος el que emplearán para referir el lenguaje de su reflexión filosófica que, o bien estaba en tránsito de emancipación de las cosmogonías míticas previas, o bien, refería las nuevas preocupaciones que sufriría la sociedad griega a partir del siglo V a.C.

Jenófanes, por ejemplo, fue el primer filósofo presocrático que brindó a su λόγος filosófico las connotaciones de una teoría de la verdad y también del conocimiento. Así deben entenderse los fragmentos en los que afirma que el conocimiento se obtiene desde un análisis de las

34. André Laks, *Introducción a la filosofía...*, p. 81 y ss.

35. “Ξητοῦσι δ’ ὅλως οὐ τὸ πάτριον ἀλλὰ τίγαθὸν πάντες”. “Pero, en general, todos buscan no lo tradicional, sino lo bueno”. Aristóteles, *Política*, Gredos, Madrid, 1988 (Biblioteca Clásica Gredos, N° 116).

36. André Laks y Glenn W. Most, “Parmenides”, D422 y ss.

37. André Laks y Glenn W. Most, “Empedocles” en André Laks y Glenn W. Most (Eds.), *Early Greek Philosophy. Western Greek Thinkers. Part 2*, Harvard University Press, Cambridge, Estados Unidos, 2016 (Loeb Classical Library, N° 528), D44.3-6, 60.9-11, pp. 317-582. Existen otros fragmentos de Empédocles en los que es incierto quién habla, si Empédocles mismo o la musa. Véanse, en la misma obra, los fragmentos D4, 5, 6, 43.2, 53.1, 54.5, 75.1-3; R49, 68.1.

distintas opiniones humanas, es decir, el conocimiento es una empresa humana y conlleva una crítica y revisión constante de los propios modos de pensar,³⁸ aunque no deje de ser considerado una verdad relativa.

En este marco Jenófanes definió su λόγος filosófico criticando el uso antropomórfico que los poetas épicos griegos daban al lenguaje en su afán de caracterizar a los dioses como seres humanos.³⁹ Para este poeta era prioritario contar con un lenguaje filosófico claro, aun cuando ello implicara cuestionar la autoridad del pensamiento religioso tradicional. Pensaba que, lejos de una apreciación estilística, el problema del lenguaje metafórico de la poesía griega radicaba en la posibilidad de confundir el mundo celeste con el humano. Así, en su fragmento D16 propone que debe suspenderse esta operación racional, pues el mundo de los dioses y el de los hombres se ubica en realidades distintas: “Un único dios, el supremo entre dioses y hombres, ni en figura ni pensamiento semejante a los mortales”.⁴⁰ La importancia de esta crítica de Jenófanes en épocas posteriores radica, según el juicio de Lloyd,⁴¹ en haber confirmado que el lenguaje es una convención social, una idea que después permitirá a Parménides y a los sofistas cuestionar la relación entre el lenguaje y la realidad, y a los sofistas confirmar lo mismo:

<Lo que> puede pensarse es lo mismo que aquello por lo cual existe el pensamiento.

En efecto, fuera del ente —en el cual tiene consistencia lo dicho— no hallarás el ente. Pues no hay ni habrá nada ajeno aparte de lo que es; ya que el Hado lo ha forzado a ser íntegro e inmóvil; *por eso son todos nombres*

38. André Laks y Glenn W. Most, “Xenophanes”, D49, 50, 53.

39. *Ibidem*, D8, D11, D12, D14.

40. “εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίως οὐδὲ νόημα”.
Ibidem, D16.

41. Geoffrey Lloyd, *The Revolutions of Wisdom*, p. 179.

que los mortales han impuesto, convencidos de que eran verdaderos:⁴² generarse y perecer, ser y no <ser>, cambiar de lugar y mudar de color brillante.⁴³

También Heráclito refiere su lenguaje filosófico mediante la palabra λόγος. Tradicionalmente se ha interpretado el término λόγος en Heráclito bajo el sentido de νόμος, “ley”, entendida como la oposición de los contrarios; oposición a partir de la cual se constituye la armonía que impera en el mundo. Tal interpretación del λόγος sugiere que el filósofo de Éfeso creía en la existencia de una lengua de los dioses y otra de los hombres; ambas portadoras asimismo de dos tipos de sabiduría, la sagrada y la profana. Esto ha llevado a interpretar el fragmento D41 de Heráclito como la aseveración de que él posee un lenguaje filosófico: “El señor, cuyo oráculo es el que está en Delfos, ni habla ni oculta nada, sino que se manifiesta por señales”.⁴⁴

Parménides, por su lado, desarrolla la “función referencial” (σημαίνειν) de su λόγος filosófico: las palabras, de acuerdo con el eleata, nos ofrecen los “indicios” (σήματα) que el *ente* expresa en el mundo sensible. El ente, para este filósofo, además de poder predicar verdades,⁴⁵ está presente en cada cosa en el plano de las apariencias;⁴⁶ y al λέγειν (“de-

42. τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται, ὅσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ [...]. Cursivas del autor.

43. André Laks y Glenn W. Most, “Parmenides”, D8.39-46.

44. “ὁ ἀνάξ οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει”. André Laks y Glenn W. Most, “Heraclitus”, D41.

45. André Laks y Glenn W. Most, “Parmenides”, D8.33.

46. D8.55-61: ἐν τῷ σοὶ παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμὸν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.
μορφάς γάρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·
τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστὶν (ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν),
ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων [...]

“Con esto termino el discurso fidedigno y el pensamiento acerca de la Verdad. / Y ahora aprende las opiniones de los mortales / escuchando el engañoso orden de mis palabras. / Según sus pareceres han impuesto nombres a dos formas, / de las cuales no se puede <nombrar> una sola: en esa se confunden / Y las han discernido como opuestas en figura y les han puesto señales / que las separan entre sí [...]”.

cir”) le corresponde referirlo.⁴⁷ Este mismo λέγειν es para Parménides el vehículo mediante el cual se describen los fenómenos que acontecen en el mundo, cuyo origen mítico transmitido desde la oralidad tiene un reflejo en el lenguaje.⁴⁸

Con base en su concepto de un lenguaje filosófico este pensador lleva a cabo una racionalización de la realidad, una característica que ya señala un nuevo periodo de la filosofía griega. Tal contribución de Parménides ha recibido diversas valoraciones. Para algunos, como Marcel Detienne, las narrativas tradicionales portadoras de la ἀλήθεια cosmogónica son sustituidas en Parménides por una argumentación lógico-filosófica, índice de una secularización del conocimiento.⁴⁹ Para otros, como Robert Wardy, en el pensamiento de Parménides se da una dialéctica μῦθος-λόγος, en la que la verdad persuasiva se mezcla con un ímpetu racional; unión de fuerzas que constituye la estrategia de convencimiento filosófica principal del filósofo de Elea.⁵⁰

Ambas interpretaciones son posibles, y, lo más importante para nosotros, las dos aseguran que Parménides propuso con su filosofía un nuevo concepto del lenguaje que refiere las realidades del mundo como entidades ontológicas existentes, es decir, con él nace el recurso a un lenguaje filosófico materialista como apoyo a la labor de enseñar su filosofía. La viveza de este lenguaje radica en los efectos que su realización produce, los cuales tendrían una dimensión de contenido —el argumento lógico—, pero también una dimensión performativa, con lo que el lenguaje se comprende como una experiencia material y fenoménica no fácilmente asible por los sentidos. De ahí que el lenguaje de Parménides muestre que la realidad no es sólo lo que vemos; hay

47. Parménides mismo asignó un estatuto ontológico a λέγειν al decir τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (“es una misma cosa el pensar que el ser”) en su fragmento D6.8. André Laks y Glenn W. Most, “Parmenides”.

48. André Laks y Glenn W. Most, “Parmenides”, D8.38–41.

49. Marcel Detienne, *The Masters of Truth in Archaic Greece*, Zone Books, Nueva York, 1999, pp. 89–106.

50. Robert Wardy, *Gorgias, Plato and their successors*, Routledge, Londres/Nueva York, 1996, p. 12.

que cuestionarse cuál es su “origen” (ἀρχή) y de qué modo el λόγος regula el funcionamiento de “la Naturaleza” (φύσις). Así, frente a este lenguaje, el hombre asumiría el estatus de un sujeto persuadido que no alcanza a liberarse de la ilusión que las palabras le comunican.⁵¹ Según Thomas Rickert, sobre esta idea se fundamenta la filosofía de Parménides en tanto revelación.⁵²

Posteriormente, Empédocles de Agrigento fomentó la idea de que su λόγος posee un carácter revelatorio, muy en consonancia con el concepto de lenguaje apofántico que después leeremos en *Sobre la interpretación* de Aristóteles.⁵³ Por ello Empédocles afirma lo siguiente: “[...] mientras yo presento un discurso excelente sobre los dioses bienaventurados⁵⁴ [tal vez refiriendo la operación del razonamiento...], la gente vulgar desconfía mucho de la autoridad / mientras que tú, en el camino que las pruebas de la Musa ordenan / guarda esto en tu corazón, una vez que / el argumento ha sido analizado”.⁵⁵

En contraste con Parménides, Empédocles confiesa que su λόγος filosófico es una continuación del pensamiento arcaico y de la tradición mítica griegas. Así lo expresa en su fragmento D75: “Pero, en cuanto a mí, regresando, me dirigiré al camino de las canciones, que yo describí antes, esbozando un discurso por medio del otro [...]”.⁵⁶ Así, Empédocles se presenta como un hacedor de “canciones” (ῥυμοι): “Pero ven

51. André Laks y Glenn W. Most, “Parmenides”, D4.16, 6.4, 8.33. En estos pasajes Parménides invoca a la πίστις (“confianza”) y a la πειθώ (“persuasión”).

52. Thomas Rickert, “Parmenides: Philosopher, Rhetorician, Skywalker” en Robin Reames, *Logos without Rhetoric...*, pp. 52 y ss. El mismo Rickert señala en su ensayo que, entendido de este modo, el lenguaje de Parménides se asemejaría al egipcio, pues ambos motivarían el renacimiento y transformación del hombre tras presenciar una filosofía revelada.

53. Sobre todo en el capítulo IV.

54. ἀμφὶ θεῶν μακάρων ἀγαθὸν λόγον ἐμφαίνοντι. André Laks y Glenn W. Most, “Empedocles”, D7.4.

55. ἀλλὰ κακοῖς μὲν χάριτα πέλει κρατέουσιν ἀπιστεῖν·
ὧς δὲ παρ’ ἡμετέρας κέλεται πιστώματα Μούσης,
γνώθι διατμηθέντος ἐνὶ σπλάγχνοισι λόγιοι.
Ibidem, D47.

56. αὐτὰρ ἐγὼ παλίνροσος ἐλεύσομαι ἐς πόρον ῥυμων,
τὸν πρότερον κατέλεξα, λόγῳ λόγον ἐξοχετεύων [...].
Ibidem, D75.

ahora, y escucha ‘mis palabras’ (μύθοι): para que aprendas haré que tu mente crezca. Pues como ya he dicho, cuando estaba delimitando claramente el límite de mis palabras, es doble lo que te diré [...]”.⁵⁷ Quizás esta vigencia del mito como estructura portadora de verdad en Empédocles se deba a que, para este filósofo, hay elementos del mundo que todavía no llegan a ser comprensibles para los mortales.⁵⁸ El juicio de la mayoría, que actúa según la pauta del mundo contingente, sigue apelando a “la opinión” (δόξα) por medio de un “maniático hablar” (μανία γλώσσης).⁵⁹ Ante esta incapacidad de la mayoría para comprender, el mito perdura como una referencia capital de la génesis de la vida; aunque, como este mismo filósofo lo confirma, el recurso a un lenguaje poético-mítico resulta inadecuado para la expresión filosófica, en la que se calcan los errores del pensamiento.⁶⁰

El nacimiento de un vocabulario filosófico especializado

Finalmente, el uso didáctico del lenguaje filosófico presocrático adquirirá una capacidad expresiva sin precedentes, tangible en la representación de contenidos abstractos (o la realidad misma) por medio de un vocabulario filosófico especializado. De acuerdo con Paraskevi Kotzia⁶¹ y Alberto Bernabé,⁶² los filósofos presocráticos llevaron a cabo una resignificación del vocabulario de las narraciones cosmogónicas y épicas y le atribuyeron las connotaciones técnicas que requerían sus respectivas filosofías. Tal novedad no fue radical, ya que los vocablos conservaron su sentido mítico en varios casos. Aun con Parménides,

57. ἀλλ' ἄγε μύθων κλυθί· μάθη γάρ τοι φρένας αὔξει·
ὡς γάρ καὶ πρὶν ἔειπα πηφάσκων πείρατα μύθων,
διπλ' ἐρέω.
Ibidem, D73.247-7.

58. *Ibidem*, D42.6-9.

59. *Ibidem*, D44.1, 113.

60. *Ibidem*, D44.6-8, D.113.

61. Paraskevi Kotzia, “Philosophical Vocabulary” en Anastassios-Fivos Christidis (Ed.), *A History of Ancient Greek: From the Beginnings to Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 1089-1103.

62. Alberto Bernabé, *Los filósofos presocráticos: literatura, lengua y visión del mundo*, Evohé, Madrid, 2013, pp. 53-140.

cuyo lenguaje filosófico llegó a ser extremadamente racional, la lengua de la filosofía presocrática no pudo prescindir de lo perceptible o lo imaginario en sus formulaciones filosóficas.

Una de las características léxicas del lenguaje filosófico presocrático será, principalmente, la apropiación del vocabulario previo de las cosmogonías y teogonías homéricas y órficas. Un ejemplo nos lo ofrece Empédocles en su uso del término ἄπειρον (“sin límite”), que rescata de la *Ilíada*. En ese texto la palabra denotaba “límite (territorial)” en su sentido no privativo:

Pues voy a *los confines* (πέριπα) de la feraz tierra a ver
a Océano, progenie de los dioses, y a la madre Tetis,
que en sus moradas me criaron bien y me mimaron,
acogiéndome de manos de Rea cuando Zeus, de ancha voz,
instaló a Crono bajo la tierra y bajo el proceloso mar.⁶³

Esto lo retoma Empédocles en su fragmento D113: “Si las profundidades de la tierra de igual forma que el vasto éter son ‘ilimitados’ (ἀπειρονα), como lo que es dicho en vano que fluye de la lengua de muchas bocas de aquellos que ven poco de la totalidad”.⁶⁴ Y antes que Empédocles, Anaximandro también empleó en su fragmento D6 este término: “Anaximandro [...] dice que el principio y el elemento de los seres es ‘lo ilimitado’ (τὸ ἄπειρον); él fue el primero en llamar el principio por este término. Él dice que éste no es ni el agua ni algún otro de los llamados elementos, sino cierta otra naturaleza ‘ilimitada’ (ἄπειρον), de la cual provienen todos los cielos y los mundos que hay en ellos”.⁶⁵

63. Homero, *Ilíada*, Gredos, Madrid, 1991 (Biblioteca Clásica Gredos, Nº 150), 14:200–204. Cursivas del autor.

64. André Laks y Glenn W. Most, “Empedocles”, D113.

65. *Ibidem*, D6.

Otra característica la representa la apropiación del vocabulario poético arcaico (homérico) griego, que conserva los rasgos míticos del sentido original de los términos. Aquí clasificamos, por ejemplo, el uso del término κόσμος (“universo”) en Heráclito, el cual previamente utilizó Homero en la *Odisea* bajo el sentido de “organización” o “discurso organizado”:

¡Oh, Demódoco! Téngote en más que a ningún otro hombre,
ya te haya enseñado la Musa nacida de Zeus
o ya Apolo, pues cantas *tan bien* (κατὰ κόσμον) lo ocurrido a los dánaos,
sus trabajos, sus penas, su largo afanar, cual si hubieras
encontrádote allí o escuchado a un testigo. Mas, ¡eal,
cambia ya de canción y celebra *el ardid* (κόσμον) del caballo
de madera, que Epeo fabricó con la ayuda de Atena
y que Ulises divino llevó con engaño al alcázar
tras llenarlo de hombres que luego asolaron a Troya.⁶⁶

El mismo Heráclito recurre al concepto en su fragmento D85: “Este ‘cosmos’ (κόσμον), el mismo para todos, ninguno de los dioses o humanos lo hizo, sino que siempre fue y es y será: fuego eterno, que se enciende según medida y se extingue según medida”.⁶⁷

Un caso semejante es el uso en Empédocles del término φύσις (“naturaleza”, “nacimiento”), que recuerda asimismo el sentido “característica”, “atributo” de la *Odisea*:

¡Tal diciendo, el divino Argifonte entregóme una hierba
que del suelo arrancó y, a la vez, me enseñó *su naturaleza* (φύσιν);
su raíz era negra, su flor de color de la leche;

66. Homero, *Odisea*, 8: 487-495. Cursivas del autor.

67. André Laks y Glenn W. Most, “Heraclitus”, D85.

‘molu’ suelen llamarla los dioses; su arranque es penoso para un hombre mortal; para un dios todo, en cambio, es sencillo.⁶⁸

La palabra φύσις aparece en el fragmento D53 de Empédocles: “el nacimiento (φύσις) no existe, sino una mezcla y separación de los elementos”.⁶⁹ También lo consigna en el primer libro de la *Física*:

Y te diré otra cosa: no existe *nacimiento* (φύσις) entre todas las cosas mortales, ni hay ahí un final que provenga de la muerte siniestra, sino sólo la mezcla e intercambio de cosas mezcladas existe, y *nacimiento* (φύσις) es el nombre dado [a eso] por los humanos mortales.⁷⁰

Una característica más de esta racionalización de la lengua filosófica presocrática es el uso de términos que conceptualizan la vida humana para designar la realidad de la naturaleza, y viceversa, derivándose una unidad entre *naturaleza*, *hombre* y *Dios*. Así, en Parménides el término ἀνάγκη (“necesidad”) adquiere una categoría ontológica superior a la que, por ejemplo, guardaba en Heródoto: “Una segunda [razón] estriba en que esa región carece permanentemente de lluvia y de hielo (y, después de caer una nevada, es ‘del todo punto imperioso’ (ἀνάγκη) que llueva en el plazo de cinco días, de modo que, si en aquellos parajes nevava, también llovería)”.⁷¹ El fragmento D8 34-7 de Parménides dice en cambio:

Conservándose el mismo y en el mismo [lugar] descansa en sí mismo y así se mantiene estable allí; pues la poderosa *Necesidad* (Ἀνάγκη) lo sujeta dentro de las cadenas del límite, que lo aprisiona por todos lados. Esto es el por qué no se permite que lo que es sea incompleto.

68. Homero, *Odisea*, 10: 307-306. Cursivas del autor.

69. André Laks y Glenn W. Most, “Empedocles”, D53.

70. *Ibidem*, D53. Cursivas del autor.

71. Heródoto, *Libro II*, 2.22.

Aunado a los recursos didácticos anteriores, se testimonia en la literatura presocrática griega —y también arcaica— un par de explicaciones sobre el origen del significado de las palabras que contribuirá a esta construcción de la lengua filosófica. Cabe destacar que estas explicaciones no poseen base científica alguna.⁷² Así, carecerá de fundamentación racional la creencia de los poetas griegos arcaicos de que los casos de homonimia y sinonimia son testimonio de la existencia de la lengua de los dioses y de los hombres. El antecedente de estos recursos es la labor hermenéutica de Teágenes, proveniente de Regio, en la Magna Grecia, quien inició la interpretación alegórica de los poemas homéricos bajo el supuesto de que estos textos poseen un significado oculto.

La primera de estas explicaciones es el tratamiento alegórico, ambiguo o religioso del lenguaje, un recurso que consiste en interpretar una frase en dos sentidos posibles, en razón de que alguno de los términos griegos utilizados cuente con dos significados. Con este descubrimiento expresivo se cuestiona la visión ingenua de la lengua como simple correlato de la realidad. Un ejemplo nos lo ofrece Empédocles en su fragmento D90 cuando enuncia: “[...] ἀλλ’ ὃ γε πάντοθεν ἴσος —ἦν— καὶ πάμπαν ἀπειρώων / Σφαίριος κυκλοτερῆς μονίῃ περιηγέϊ χαίρων”,⁷³ en donde la palabra μονιός puede tener el sentido de “soledad” o “inmovilidad”. De ahí se pueden derivar interpretaciones distintas en torno al atributo principal del Esfero: o que existe solo, sin compañía alguna, o que carece de movimiento. Un caso más lo encontramos en

72. Sin embargo, llegamos a encontrarnos con tesis lingüísticas muy racionalizadas, como la de la arbitrariedad del signo lingüístico de Demócrito en André Laks y Glenn W. Most, “André Laks y Glenn W. Most (Eds.), *Early Greek Philosophy. Western Greek Thinkers. Later Ionian and Athenian Thinkers. Part 2*, Harvard University Press, Cambridge, Estados Unidos, 2016 (Loeb Classical Library, N° 530), pp. 3–348, D205. Ahí el filósofo afirma que los nombres son “por convención” (θέσει), en razón de que existen en el lenguaje los fenómenos de “la homonimia” (ὁμωνυμία), “la polinomia” (πολυωνυμία), “el cambio de nombres” (τῶν ὀνομάτων μετάθεσις) y “la falta de analogía” (τῶν ὁμοίων ἔλλειψις). El nivel de estas explicaciones que siguen sobre la naturaleza del lenguaje no podía ser de otro tipo, dado que la indagación lingüística está todavía muy lejos de formalizarse como una disciplina científica (suceso que no ocurrirá sino hasta finales del siglo XIX).

73. “Pero era por todas partes igual a sí mismo y completamente sin límites, redondo / Esfero, regocijándose en su soledad circular”. André Laks y Glenn W. Most, “Empedocles”, D90. Ver también, en la misma obra, D89.

el fragmento D53 de Heráclito, en el que caben dos interpretaciones posibles para la frase, ya que la secuencia fónica βίος puede significar “vida”, si se acentúa βίος, o “arco”, si se acentúa βιός: τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.⁷⁴

La segunda explicación es la investigación etimológica popular. La idea, basada en la interpretación de las narrativas cosmológicas, que orienta esta clase de especulación lingüística es que, de alguna manera, la estructura de los nombres y la estructura de las cosas son correlativas; de ahí que los nombres obedezcan a circunstancias precisas en la configuración del mundo. El ejemplo característico lo proporciona Hesíodo en su *Teogonía* cuando interpreta que el nombre Κύκλωπες (“Cíclopes”), que parece contener la palabra κύκλος (“círculo”), se debe a que estos seres fabulosos tenían un ojo “circular” (κυκλοτερής) en su frente:

Éstos en lo demás eran semejantes a los dioses,
[pero en medio de su frente había un solo ojo].
Cíclopes (Κύκλωπες) era su nombre por eponimia,
ya que, efectivamente, un solo ojo *completamente redondo* (κυκλοτερής)
[se hallaba en su frente].
El vigor, la fuerza y los recursos presidían sus actos.⁷⁵

Este ejemplo también testimonia que el uso del lenguaje entre los autores griegos preplatónicos iba más allá de lo convencional y los facultaba para referir realidades inexistentes. Además, la lengua griega de la filosofía presocrática fue muy productiva, echando mano del recurso del análisis lingüístico. Parménides presenta varios casos de este tipo luego de confirmar que sólo existe el ser. El primero de ellos

74. “El nombre del arco es vida, pero su trabajo es la muerte”. André Laks y Glenn W. Most, “Heraclitus”, D53.

75. Hesíodo, *Teogonía* versos 142-146 en *Obras y fragmentos*, Gredos, Madrid, 1999 (Biblioteca Clásica Gredos, Nº 13).

es el uso del verbo εἶναι (“ser”) como archilexema, es decir, a partir de una palabra madre, el verbo εἶναι, Parménides crea otras palabras con significados diversos pero relacionados:

Es necesario decir y pensar lo que *es* (ἐὸν): pues lo que *es* (ἔστι), *es* (εἶναι), mientras que la nada no *es* (ἔστιν). Esto te ordeno que medites.⁷⁶

En otros casos Parménides toma como base el verbo εἶναι y explota la referencia a su antítesis por medio de la negación gramatical:

Esto es lo mismo: el pensar y el pensamiento que *es* (ἔστιν).

Pues fuera de lo que *es* (ἄνευ τοῦ ἐόντος), sobre lo cual esto [el pensar] habla, tú no hallarás

el pensar. Pues nada más [o] *es* (ἔστιν) o *habrá* (ἔσται) nada ajeno aparte *de lo que es* (τοῦ ἐόντος) [...]”.⁷⁷

De la misma manera, Parménides recurre al verbo εἶναι para contraponerlo con el verbo griego γίγνεσθαι (“llegar a ser”) y plantear que nada llega a ser, puesto que todo es:

Pues si esto *nació* (ἔγενετ’), esto no *es* (ἔστ’), ni nada más que si esto *ha de ser* [(ἔσεσθαι) en algún momento. De tal modo,

la génesis (γένεσις) se extingue, y la desconocida destrucción.⁷⁸

De acuerdo con Alberto Bernabé⁷⁹ el constante uso del verbo εἶναι en Parménides permitió al filósofo confirmar que la auténtica realidad, la que designa este verbo, se opone al universo, el cual es descrito mediante los nombres diversos con que contamos y que no significan sino una

76. André Laks y Glenn W. Most, “Parmenides”, D7₁-2. Un ejemplo semejante lo tenemos en el *Éxodo* (3:14). Ahí el escritor bíblico refiere el nombre de Dios: καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Μωϋσῆν· Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν (“Y dijo Dios a Moisés: yo soy el que soy”). Cursivas del autor.

77. André Laks y Glenn W. Most, “Parmenides”, D8.39-42. Cursivas del autor.

78. *Ibidem*, D8:25-6. Cursivas del autor.

79. Alberto Bernabé, *Los filósofos presocráticos...*, pp. 125 y ss.

convención humana. Es lo que ocurre con los nombres que describen aspectos contradictorios de εἶναι, tales como “nacer”, “perecer”, “ser” y “no ser”, que deben considerarse como designaciones alternativas de una sola existencia, la de *ser*, el archilexema.⁸⁰

Conclusiones

En algún momento del siglo IV a.C. el filósofo ateniense Platón llevó a cabo un tratamiento retórico del procedimiento de la dialéctica en su diálogo *Fedro*, a fin de que el rétor antiguo lograra persuadir a su interlocutor mediante un discurso cuyo contenido podía albergar tanto “la verdad” (ἀλήθεια) como “lo probable” (τὸ εἰκός), lejos de cualquier intención epistemológica.⁸¹ Lo novedoso en la historia de la retórica griega antigua es el hecho de que Platón resignificara el concepto tradicional de la retórica misma —contaminado por el pragmatismo sofístico— a partir de la aplicación de la dialéctica, y le otorgara al discurso retórico resultante la finalidad de “enseñar” (διδάσκειν), además de persuadir. En un sentido técnico Platón aboga en este diálogo por hacer un uso no filosófico de los dos procedimientos de la dialéctica, pues sólo así el rétor podrá confeccionar un discurso con las características necesarias para ser persuasivo y claro. Al respecto, Platón sostiene lo siguiente:

Sóc . [...] Pero, de todas estas cosas que al azar se han dicho, hay dos especies que si alguien pudiera dominar con técnica no sería mala cosa.

[“recolección” (συναγωγή)]: Una sería la de llegar a una idea que, en visión de conjunto, abarcase todo lo que está diseminado, para que, delimitando cada cosa, se clarifique, así, lo que se quiere *enseñar* (διδάσκειν). Hace poco se habló del Amor, ya fuera bien o mal, después de haberlo definido; pero, al

80. André Laks y Glenn W. Most, “Parmenides”, D8,36, 62.

81. Platón, “Fedro” en Platón, *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, Gredos, Madrid, 1988 (Biblioteca Clásica Gredos, Nº 93), 267^a-b, 261d, 273d.

menos, la claridad (τὸ σαφές) y coherencia (τὸ αὐτὸ αὐτῷ ὁμολογούμενον) del discurso ha venido, precisamente, de ello.

[διαίρεσις (diaíresis, “división”): [Otra sería] Pues que, recíprocamente, hay que poder dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero.⁸²

Con la intención de establecer una continuidad entre el uso didáctico del lenguaje formulado por filósofos griegos clásicos como Platón, nosotros hemos localizado los orígenes de tal uso entre los presocráticos, enmarcando en ese concepto las diversas estrategias lingüísticas con las que racionalizaron el lenguaje de su expresión filosófica. Para nosotros esta racionalización optó (en lugar de describir —al modo en que lo hacían los poetas homéricos—) por captar ciertas nociones del pensamiento y abstraerlas en conceptos y formas analíticas, a fin de expresar mejor sus respectivas ideas o cosmovisiones. Si bien, para autores como Havelock,⁸³ este acontecimiento se ve rodeado de ambigüedad,⁸⁴ nuestro estudio sobre el tratamiento didáctico del lenguaje por los presocráticos nos ha permitido avizorar en la Grecia arcaica modos de pensamiento cada vez más complejos que exigían articular un concepto junto a otro, así como la gestación de ideas originales. Estos modos de pensamiento, al estar mediados por el lenguaje, perfilaron un nuevo modo de expresión que, al emanciparse del mito, apeló a la razón y, por ende, postuló que el lenguaje no sólo es capaz de reactualizar acontecimientos históricos o míticos, sino que también puede señalar nuevas realidades, las cuales era necesario hacer tangibles, primero, mediante el lenguaje, para, después, ofre-

82. *Ibidem*, 265d. Cursivas del autor.

83. Eric Havelock, “The Linguistic of the Presocratics”..., p. 41.

84. Ya que no es posible discernir si esta nueva forma de pensar se gestó, al modo kantiano, desde una clase de categorías de conocimiento innatas, en las que el pensamiento precedería *a priori* la especialización del lenguaje, o bien, de modo contrario, que un constante perfeccionamiento del lenguaje habría suscitado nuevas formas de pensamiento y asociación de los fenómenos.

cerlas en una representación más objetiva e inteligible. El desarrollo de la filosofía presocrática correría a la par, entonces, del desarrollo de un lenguaje filosófico que asumiría desde un principio el oficio de la enseñanza. X

Fuentes documentales

Fuentes primarias

- Aristófanes, “Los pájaros” en Aristófanes, *Comedias II: Las nubes, Las avispas, La paz, Los pájaros*, Gredos, Madrid, 2007 (Biblioteca Clásica Gredos, N^o 321), pp. 324–454.
- Aristóteles, “Categorías” en Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon I)*, Gredos, Madrid, 1982 (Biblioteca Clásica Gredos, N^o 51), pp. 22–77.
- “Ética Nicomáquea” en Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética a Eudemo*, Gredos, Madrid, 1985 (Biblioteca Clásica Gredos, N^o 89), pp. 128–408.
- “Partes de los animales” en Aristóteles, *Partes de los animales; Marcha de los animales; Movimiento de los animales*, Gredos, Madrid, 2000 (Biblioteca Clásica Gredos, N^o 283), pp. 7–247.
- “Sobre las refutaciones sofísticas” en Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon I)*, Gredos, Madrid, 1982 (Biblioteca Clásica Gredos, N^o 51), pp. 305–382.
- *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994 (Biblioteca Clásica Gredos, N^o 200).
- *Política*, Gredos, Madrid, 1988 (Biblioteca Clásica Gredos, N^o 116).
- Laks, André y Most, Glenn W., “Democritus” en Laks, André y Most, Glenn W. (Eds.), *Early Greek Philosophy. Western Greek Thinkers. Later Ionian and Athenian Thinkers. Part 2*, Harvard University Press, Cambridge, Estados Unidos, 2016 (Loeb Classical Library, N^o 530), pp. 3–348.
- “Diogenes of Apollonia” en Laks, André y Most, Glenn W. (Eds.), *Early Greek Philosophy. Later Ionian and Athenian Thinkers. Part 1*,

- Harvard University Press, Cambridge, Estados Unidos, 2016 (Loeb Classical Library, N° 529), pp. 218-278.
- “Empedocles” en Laks, André y Most, Glenn W. (Eds.), *Early Greek Philosophy. Western Greek Thinkers. Part 2*, Harvard University Press, Cambridge, Estados Unidos, 2016 (Loeb Classical Library, N° 528), pp. 317-582.
- “Gorgias” en Laks, André y Most, Glenn W. (Eds.), *Early Greek Philosophy. Sophists Part 1*, Harvard University Press, Cambridge, Estados Unidos, 2016 (Loeb Classical Library, N° 531), pp. 114-266.
- “Heraclitus” en Laks, André y Most, Glenn W. (Eds.), *Early Greek Philosophy. Early Ionian Thinkers. Part 2*, Harvard University Press, Cambridge, Estados Unidos, 2016 (Loeb Classical Library, N° 526), pp. 114-200.
- “Parmenides” en Laks, André y Most, Glenn W. (Eds.), *Early Greek Philosophy. Western Greek Thinkers. Part 2*, Harvard University Press, Cambridge, Estados Unidos, 2016 (Loeb Classical Library, N° 528), pp. 3-88.
- “Xenophanes” en Laks, André y Most, Glenn W. (Eds.), *Early Greek Philosophy. Early Ionian Thinkers. Part 2*, Harvard University Press, Cambridge, Estados Unidos, 2016 (Loeb Classical Library, N° 523), pp. 3-74.
- Heródoto, *Libro II*, Gredos, Madrid, 1992 (Biblioteca Clásica Gredos, N° 8).
- Hesíodo, “Trabajos y Días” en Hesíodo, *Obras y fragmentos*, Gredos, Madrid, 1999 (Biblioteca Clásica Gredos, N° 13), pp. 121-160.
- Homero, *Odisea*, Gredos, Madrid, 1982 (Biblioteca Clásica Gredos, N° 48).
- *Ilíada*, Gredos, Madrid, 1991 (Biblioteca Clásica Gredos, N° 150).
- Isócrates, *Discursos I*, Gredos, Madrid, 1982 (Biblioteca Clásica Gredos, N° 23).
- *Discursos II*, Gredos, Madrid, 1982 (Biblioteca Clásica Gredos, N° 29).

- Píndaro, *Odas y fragmentos*, Gredos, Madrid, 1984 (Biblioteca Clásica Gredos, Nº 68).
- Platón “Fedón” en Platón, *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, Gredos, Madrid, 1988 (Biblioteca Clásica Gredos, Nº 93), pp. 7-142.
- “Fedro” en Platón, *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, Gredos, Madrid, 1988 (Biblioteca Clásica Gredos, Nº 93), pp. 289-413.
- “Gorgias” en Platón, *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, Gredos, Madrid, 1983 (Biblioteca Clásica Gredos, Nº 61), pp. 7-145.
- “Político” en Platón, *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Gredos, Madrid, 1988 (Biblioteca Clásica Gredos, Nº 117), pp. 483-617.
- “República” en Platón, *Diálogos IV: República*, Gredos, Madrid, 1986 (Biblioteca Clásica Gredos, Nº 94).
- “Sofista” en Platón, *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Gredos, Madrid, 1988 (Biblioteca Clásica Gredos, Nº 117), pp. 321-482.
- *Leyes. Libros VII-XII*, Gredos, Madrid, 1999 (Biblioteca Clásica Gredos, Nº 266).

Fuentes secundarias

- Alegre Gorri, Antonio, “Los filósofos presocráticos” en García Gual, Carlos (Ed.), *Historia de la filosofía antigua*, Trotta, Madrid, 1997, pp. 45-71.
- Bermejo, José, “Mito y filosofía” en García Gual, Carlos (Ed.), *Historia de la filosofía antigua*, Trotta, Madrid, 1997, pp. 21-43.
- Bernabé, Alberto, *Los filósofos presocráticos: literatura, lengua y visión del mundo*, Evohé, Madrid, 2013.
- Detienne, Marcel, *The Masters of Truth in Archaic Greece*, Zone Books, Nueva York, 1999.

- Dodds, Eric, *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 1980.
- Gaines, Robert, “Theodoros Byzantius on the Parts of a Speech” en Reames, Robin (Ed.), *Logos without Rhetoric: The Arts of Language before Plato*, University of South Carolina Press, Columbia, 2017, pp. 19–29.
- Havelock, Eric, “The Linguistic Task of the Presocratics” en Robb, Kevin (Ed.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, Monist Library of Philosophy, LaSalle, Illinois, 1983, pp. 7–82.
- *Prefacio a Platón*, Machado Libros, Madrid, 2002.
- *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*, Princeton University Press, Princeton, 1982.
- Hoffman, David, “*Metis*, *Themis* and the Practice of Epic Speech” en Reames, Robin (Ed.), *Logos without Rhetoric: The Arts of Language before Plato*, University of South Carolina Press, Columbia, 2017, pp. 97–112.
- Kotzia, Paraskevi, “Philosophical Vocabulary” en Christidis, Anastasios–Fivos (Ed.), *A History of Ancient Greek: From the Beginnings to Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 1089–1103.
- Laks, André, *Introducción a la filosofía presocrática*, Gredos, Madrid, 2010.
- Lloyd, Geoffrey, *The Revolutions of Wisdom*, University of California Press, California, 1989.
- McCoy, Marina, “Rhetoric and Royalty: Odysseus’ Presentation of the Female Shades in Hades” en Reames, Robin (Ed.), *Logos without Rhetoric: The Arts of Language before Plato*, University of South Carolina Press, Columbia, 2017, pp. 79–96.
- Rickert, Thomas, “Parmenides: Philosopher, Rhetorician, Skywalker” en Reames, Robin (Ed.), *Logos without Rhetoric: The Arts of Language before Plato*, University of South Carolina Press, Columbia, 2007, pp. 97–112.

- Schiappa, Edward, *The Beginnings of the Rhetorical Theory in Classical Greece*, Yale University Press, New Haven/Londres, 1999.
- Svoboda, Michael, “It Takes an Empire to Raise a Sophist: An Athens-Centered Analysis of the Oikonomia of Pre-Platonic Rhetoric” en Reames, Robin (Ed.), *Logos without Rhetoric: The Arts of Language before Plato*, University of South Carolina Press, Columbia, 2007, pp. 113-134.
- Wardy, Robert, *Gorgias, Plato and their Successors*, Routledge, Londres/ Nueva York, 1996.

***Rubia:** Marilyn Monroe / Norma Jeane**

Luis García Orso, S.J.**



Recepción: 10 de noviembre de 2022

En 1946, con 20 años de edad, Norma Jeane Mortenson era una atractiva modelo de revistas para hombres cuando la presentaron ante el director de los estudios de cine 20th Century-Fox, quien le dio algunos pequeños papeles en películas, probablemente a cambio de favores sexuales. Dos años después, la chica pasó de la misma manera a los estudios Columbia, donde quisieron reproducir en ella una imagen similar a la de Rita Hayworth al decolorar su cabellera y dejarla con un color rubio platinado. Dos películas de 1950 —*All About Eve (La malvada)*¹ y *The Asphalt Jungle (La jungla de asfalto)*²— lograrán que la crítica cinematográfica se fije en ella, la rubia Marilyn.

Con apenas una docena de años como figura pública, impresiona que Marilyn Monroe (1926–1962) se haya convertido en un ícono de la cultura popular de Estados Unidos, y que así perdure hasta hoy, 60 años

* Andrew Dominik, *Blonde* (película), Dede Gardner, Jeremy Kleiner, Tracey Landon, *et al.* (productores), Plan B Entertainment, Estados Unidos, 2022 (blanco y negro, 166 min.).

** Profesor de Teología en la Universidad Iberoamericana Ciudad de México; miembro de la Comisión Teológica de la Compañía de Jesús en México y miembro de SIGNIS (Asociación Católica Mundial para la Comunicación). lgorso@jesuits.net

1. Joseph Leo Mankiewicz, *All About Eve* (película), Darryl Francis Zanuck (productor), 20th Century-Fox, Estados Unidos, 1950 (blanco y negro, 138 min.).
2. John Huston, *The Asphalt Jungle* (película), Buddy Adler (productor), Metro-Goldwyn-Mayer, Estados Unidos, 1950 (blanco y negro, 112 min.).

después de su muerte. Durante la década de los años cincuenta la imagen de Marilyn movió a millones de admiradores, pero también otro tanto a duros críticos. Pocas estrellas y figuras como ella han despertado tantos sentimientos contrapuestos: admiración y rechazo, envidias y alabanzas, compasión y lujuria. Ella sigue siendo para muchos un símbolo sexual, un ícono de la belleza y una de las estrellas más famosas del cine de Hollywood; pero también es recordada por su convulsa vida privada, su inestable infancia, su lucha por el respeto profesional, así como por su muerte y las teorías conspirativas que la rodearon. Marilyn Monroe es ícono de la cultura estadounidense predominante (a sabiendas de que hay otras); por tanto, de una cultura de la publicidad, el consumo, la superficialidad, la manipulación, la belleza blanca, el sexismo... Marilyn pasó a ser una atractiva imagen para gran cantidad de productos comerciales, y de ella se han escrito un sinfín de libros, canciones, poemas, obras de teatro y cine. Diversos abordajes sobre la popular actriz tratan de ir al fondo de las varias capas que no son fáciles de separar o comprender: su vida pública, su vida privada, su vida más interior. ¿Quién fue realmente Marilyn Monroe?

Uno de estos abordajes es *Blonde (Rubia)*,³ la novela biográfica de Joyce Carol Oates, publicada en el año 2000 y ampliamente aclamada. Trasladar al cine la gama vertiginosa de imágenes y sentimientos que suscita la lectura de la novela es ciertamente un reto gigantesco. El director australiano Andrew Dominik lo ha intentado en su película del mismo título, de reciente estreno en Netflix. El cineasta ha dicho que quiso filmar un cuento de hadas de una niña huérfana perdida y sacrificada en los oscuros bosques de Hollywood. Habiendo tantas interpretaciones de la vida de Marilyn, la película trata de hacernos sentir —aun visceralmente— la montaña rusa de sentimientos que la actriz vive y padece, que la van desgarrando y matando. La cinta resulta dolorosa, demoledora, desagradable, tierna, con el apoyo de

3. Joyce Carol Oates, *Blonde*, Alfaguara, Madrid, 2021.

numerosos formatos visuales que se van sucediendo y que arman una narrativa muy sensorial. Así, por ejemplo, con el cambio de color a blanco y negro, las lentes que deforman las imágenes, la iluminación sobresaturada o difuminada, los encuadres agresivos de la cámara o las tomas ralentizadas. Una creativa producción audiovisual para sumergirnos en la historia.

En la vida real, Norma Jeane es la niña huérfana que busca a su padre y no puede relacionarse con su madre esquizofrénica; es la niña que va de un orfanato a otro, o con varias familias, para siempre quedar desplazada o violada. Es la jovencita que luce su fresca belleza en fotos para revistas varoniles y que aspira a ser actriz de cine. Es el platillo para la golosa lujuria de productores de Hollywood y el nuevo objeto sexual para las masas. Es el capricho sexual de los poderosos insaciables (incluidos los Kennedy). Es el personaje mediático y el mito, que sólo desea ser ella y que la quieran. Es la mujer sola y confundida, triste y vulnerable, que se empeña en ser una verdadera actriz y que vive entre sueños y pesadillas, entre la admiración y el desamparo, entre éxitos y abusos. Ana de Armas, la joven actriz cubano-española, se mete completamente en la piel de Norma Jeane y logra una intensa recreación e interpretación.

La película no solamente nos hace sentir la vida interior de una Norma Jeane que ha de aparecer como Marilyn, además propone una radiografía crítica del ambiente que ella vive y padece: el “sistema de estrellas” (*star system*) que maneja Hollywood y que apaga y destruye las “estrellas” a su antojo; el dominio de los grandes productores, insaciables en su ambición de dinero y de mujeres; la cultura de masas estadounidense, ávida de escándalos y de banalidad, y que convierte a la mujer en objeto sexual; la desmitificación de las grandes figuras del deporte o de la política, para hacerlas ver en su machismo y poder grotescos.

El director de la película vierte en imágenes todo ello a lo largo de casi tres horas. A veces las imágenes lucen y otras se apagan; avanzan o se confunden; conmueven o repugnan. Puede ser que —a ratos— los espectadores no aguantemos tanto sufrimiento, tanta confusión, tanta visceralidad. Pero ésa es la historia de Norma Jeane, cuya vida se va deshaciendo y ahogando detrás del personaje que le han creado. Hay en esta mujer un misterio de la condición humana que aparece real, pero también insoportable. Y eso transmite el filme, aunque no sea toda ni la única historia, pues seguramente no habrá biografía alguna ni investigación que pueda llegar a la intimidad desnuda de una persona.

Para formar nuestra propia visión podemos unir y complementar con otro estreno en Netflix, el documental *The Mystery of Marilyn Monroe: The Unheard Tapes* (*El misterio de Marilyn Monroe: las cintas inéditas*),⁴ basado en la investigación que se abrió en 1982 para tratar de descifrar si su muerte, la noche del 4 de agosto de 1962, había sido suicidio o asesinato. Las tales “cintas inéditas” son muchas entrevistas a personas que estuvieron cerca de la actriz y que pueden darnos más elementos para conocerla. Y otra recomendación: hagamos la lectura completa de la *Oración por Marilyn Monroe* del admirable Ernesto Cardenal: “Señor, recibe a esta muchacha, conocida en toda la Tierra con el nombre de Marilyn Monroe, aunque ese no era su verdadero nombre (pero Tú conoces su verdadero nombre)... Como toda empleadita de tienda soñó con ser estrella de cine... Y ahora se presenta ante Ti sin ningún maquillaje”. Así la queremos ver ahora nosotros, ya fuera de los reflectores. ✕

4. Emma Cooper, *The Mystery of Marilyn Monroe: The Unheard Tapes* (documental), Emma Cooper, Sam Epstein, Caroline Marsden, et al. (productores), Netflix, Estados Unidos, 2022 (color, 101 min.).

La historia de una idea*

José Israel Carranza**



Recepción: 17 de octubre de 2022

“Su mente —dice Paul Lafargue en una bonita metáfora— era como un buque de guerra con las calderas encendidas, siempre dispuesto a zarpar al instante hacia cualquier rumbo por los mares del pensamiento”. La imagen corresponde al que quizá fue el periodo más agitado en la vida de Karl Marx, cuando trataba de evitar el desastre hacia el que parecía encaminarse la Primera Internacional:

[...] tenía que contentar a los sindicalistas ingleses, a quienes sólo les interesaba ganar las huelgas, sin importarles lo más mínimo su ‘papel histórico’; a los proudhonianos franceses, opuestos a las huelgas y a la colectivización de los medios de producción, y que tenían fe en las sociedades cooperativas y en los créditos baratos; a los partidarios del patriota Mazzini, principalmente interesado en la liberación de Italia y deseoso de mantenerse al margen de la lucha de clases.

* Reseña de la obra de Edmund Wilson, *Hacia la estación de Finlandia*, Debate, Barcelona, 2021. Traducción de R. Tomero, M. E. Zalén, J. P. Gortázar y Aurora Echevarría.

** Ensayista, narrador, editor y periodista. Es profesor de literatura en el ITESO, editor de las revistas *Luvina*, de la Universidad de Guadalajara, y *Magis*, del ITESO, y editorialista del diario *Mural*. Su libro más reciente es la novela *Tromsø* (Malpaso, Barcelona, 2018). Pertenece al Sistema Nacional de Creadores de Arte.

Mediante una copiosa correspondencia con la que coordinaba a sus lugartenientes desde Londres, Marx logró que en el Congreso de Basilea, en 1869, “los partidarios de la colectivización derrotaran rotundamente a sus adversarios”. Pero entonces apareció Mijaíl Bakunin... y la aparente armonía conseguida voló por los aires. No era tiempo aún de que aquel buque de guerra atracara, pues le quedaba todavía por explorar el más vasto de los océanos que habría de surcar: *El capital*.

Si toda idea es, *también*, su formulación, no sólo no es absurdo que la tarea de reconstrucción de la historia de esa idea esté en manos de un crítico literario; es posible, incluso, que considerar las *formas* por principio de cuentas favorezca comprensiones inadvertidas para cualquier otra perspectiva. Así, una revisión estilística del uso que hicieron Marx y Engels de la dialéctica hegeliana, por ejemplo, puede apreciar los modos en que ésta se les impuso adoptando la consistencia de un mito, que perpetuaron y a cuyos poderes confiaron la incontrovertibilidad de sus descubrimientos. Pero, además, al entender esos descubrimientos, en buena medida, como frutos del empeño creador, con toda su impetuosidad y también con sus más dramáticas vacilaciones, esa reconstrucción restituye a las ideas una profunda imbricación con la vida real, esa zona de lo humano que la historia del pensamiento muchas veces prefiere eludir. Y lo que ocurre entonces es apasionante.

Eso es lo que hay en *Hacia la estación de Finlandia*, de Edmund Wilson (1895-1972), que rehace la historia de la idea del socialismo, con sus vicisitudes, sus hazañas, sus fracasos, sus formidables esperanzas y la descorazonadora constatación de sus incesantes imposibilidades. Como lo advierte el subtítulo, lo que el libro busca ser es, ante todo, un *Ensayo sobre la forma de escribir y hacer historia*, y como lo declara su autor en la “Introducción de 1971”, “Este libro debería leerse [...] como un relato fundamentalmente verídico de cuanto hicieron los revolucionarios para, en su opinión, ‘lograr un mundo mejor’”. (Esa “Introducción” obra, en cierto modo, como una justificación de las

intenciones que guiaron al autor hacia 1940, cuando publicó la primera edición: “[...] no sospeché que la Unión Soviética pudiera convertirse en una de las tiranías más odiosas que jamás existieron, y que Stalin pudiera llegar a ser el más cruel y amoral de todos los despóticos zares rusos”). Y como un relato se lee, en efecto, desde que Jules Michelet halló la inspiración primaria de la idea socialista en su lectura de Vico, en las vísperas de la Revolución francesa, hasta el momento de 1917 en que Lenin arribó a la estación de Finlandia, en San Petersburgo, para que el mundo ya jamás volviera a ser igual.

El mismo Wilson, poseído, tal vez, por la ensoñación que animó, según los presenta, a los protagonistas del numeroso elenco de su historia, facilita no únicamente el conocimiento de las circunstancias en que fue abriéndose paso aquella idea, sino también el arranque de exámenes filosóficos, psicológicos, sociológicos y económicos que bien pueden emprenderse a partir de su lectura, aun cuando la solvencia teórica no sea precisamente su punto fuerte (o es más bien que tal solvencia no le interesa gran cosa). Pero lo que más le importa es el entendimiento de las motivaciones personales de los individuos, tal como haría un novelista enfrascado en el conocimiento profundo de sus personajes. No hay lugar, sobra decirlo, para la ficción; pero sí para la imaginación y la emoción que, inevitablemente, toman el control de la lectura y pueden depararle al lector asombros insospechados e incesantes ocasiones de maravilla. X

Consideraciones sobre los comienzos del magisterio mexicano: análisis desde el pensamiento de Søren Kierkegaard

Mario Alejandro Montemayor González, S.J.*



Recepción: 19 de septiembre de 2022
Aprobación: 14 de octubre de 2022

Resumen. Montemayor González, Mario Alejandro. *Consideraciones sobre los comienzos del magisterio mexicano: análisis desde el pensamiento de Søren Kierkegaard.* En este artículo reflexiono acerca del surgimiento del magisterio mexicano y la orientación de su actividad pedagógica. Concretamente, a principios del siglo XX comenzó una cruzada nacional de alfabetización, programas de maestros ambulantes y misiones culturales. Todas ellas fueron estrategias para llevar maestros a comunidades en las que residía la mayoría de los pueblos no letrados del México rural. Problemático las implicaciones éticas que esto tuvo para la configuración de la mexicanidad del propio maestro y de su acción como docente, la influencia del positivismo y la centralidad del conocimiento objetivo. Desde el abordaje filosófico de Søren Kierkegaard realizo una crítica a los desvíos de una época que pretendió establecer la historia universal y nacional como el saber general sobre el pasado, pero descuidó la historia territorial local que demanda el sujeto existente. El énfasis de la identidad nacional en la escolarización, que da cohesión al Estado-nación desvinculó a las personas de sus territorios en el México rural.

Palabras clave: magisterio mexicano, maestros ambulantes, misiones culturales, Søren Kierkegaard, José Vasconcelos.

* Maestro en Filosofía y Ciencias Sociales por el ITESO. Maestro en Investigación y Desarrollo de la Educación por la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Profesor de la Universidad Iberoamericana León. mario.montemayor@iberoleon.mx

Abstract. Montemayor González, Mario Alejandro. *Considerations Regarding the Beginnings of the Mexican Teaching Profession: Analysis Based on Søren Kierkegaard's Thinking.* In this article I reflect on the rise of the Mexican teaching profession and the orientation of its pedagogical activity. Specifically, in the early 20th century a national literacy crusade was launched, along with itinerant teacher programs and cultural missions. All were strategies designed to bring teachers to the communities where most of the illiterate people of rural Mexico lived. I unpack the ethical implications of these strategies for the configuration of the teachers' own Mexicanness and of their educational aims, the influence of positivism, and the central role assigned to objective knowledge. Using Søren Kierkegaard's philosophy as a point of departure, I make a critique of the misdirections of a period when people set out to establish world and national history as general knowledge of the past, while neglecting the local territorial history that existing subjects demand. The emphasis on national identity in schooling, in an effort to create cohesion for the nation-state, disconnected people from their territories in rural Mexico. **Key words:** Mexican teaching profession, itinerant teachers, cultural missions, Søren Kierkegaard, José Vasconcelos.

*Sé muchas cosas que no he visto. Y ustedes también.
No se puede presentar una prueba de la existencia de lo que es más
verdadero, lo bueno es creer. Creer llorando.*

— Clarice Lispector¹

El eje argumentativo de este artículo se basa en la acción de los Estados-naciones de confeccionar y difundir un relato consistente que redunde en la asimilación por parte de los pobladores del territorio nacional. En este caso se analiza la adhesión a la identidad nacional mexicana en el contexto de la posrevolución de nuestro país. En 1921 se fundó la Secretaría de Educación Pública (SEP) con la intención de alfabetizar México. Además de la alfabetización, el objetivo era conformar una identidad nacional que colocase los cimientos sólidos para construir la nación mexicana. José Vasconcelos fue el fundador de este organismo nacional. Con su argucia como político educativo puso

1. Clarice Lispector, *La hora de la estrella*, Siruela, Madrid, 2001, p. 10.

las condiciones organizacionales para diseminar el relato mexicano a través de las escuelas. Ahora bien, para la difusión de la identidad mexicana es central la actuación de los maestros, quienes son los emisarios de primera línea que tejen la identidad mexicana a través de su propia adscripción a la mexicanidad. En ese sentido, ellos mismos viven un camino de incorporación a la mexicanidad durante su formación en el ejercicio magisterial, que después replican a través de su labor docente. Los maestros, al término de la Revolución mexicana, comenzaron a formar un gremio de trabajadores que reconocía su labor como una *profesión de Estado*, como los llama Alberto Arnaut. Este mismo autor comenta que en esta época se va transformando la situación del docente; la docencia pasa “de una profesión libre, ejercida por el propio individuo, a una profesión ‘de Estado’, primero dependiente de la autoridad municipal y después predominantemente de la estatal y federal”.²

Vasconcelos realizó una tarea titánica al incorporar a más personas a la profesión docente en la naciente SEP. Ofreció diversos programas para aumentar el número de profesionales de la educación, a saber, maestros ambulantes, profesores honorarios y maestros rurales. Todos ellos se apoyaban en estructuras regionales denominadas *misiones culturales*. De este modo, el contingente de maestros alfabetizaba a la población, y su enseñanza se acompañaba de señas que ayudaban a la adhesión a la mexicanidad.

Ahora bien, queremos plantear algunas reflexiones filosóficas sobre las implicaciones de la identidad nacional que empieza a germinar a principios del siglo XX en la constitución del sujeto, en este caso, el maestro y su propia conformación de identidad. Nos centraremos, sobre todo, en su configuración ética. En ese sentido, el propio individuo narrador de lo mexicano es, en este caso, el maestro. Sus circunstancias de sujeto existente y, a la vez, de profesional de la educación, lo colocan

2. Alberto Arnaut, “Los maestros de educación primaria en el siglo XX” en Pablo Latapí (Coord.), *Un siglo de educación en México. Vol. II*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, pp. 195-229, p. 196.

en disyuntivas frente a muchas posibilidades para educar a otros. A partir de éstas elige transmitir con determinada orientación el camino más adecuado para los demás.

Para realizar este recorrido se exponen reflexiones de Søren Kierkegaard, filósofo danés del siglo XIX, quien ofrece pinceladas de los orígenes del pensamiento existencialista. Kierkegaard intenta proponer alternativas de pensamiento frente a la influencia predominante de los seguidores de Hegel.³ La obra de Kierkegaard en la que nos basaremos principalmente es su *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, publicada en 1846. En ella utiliza el pseudónimo —como es la costumbre en la mayoría de sus obras— de Johannes Climacus.

Empezaré por describir de forma breve algunas estrategias que Vasconcelos diseñó para generar la plataforma de reclutamiento, organización y formación de maestros.

La estrategia magisterial: reclutamiento, formación y organización

José Vasconcelos, al frente del sistema educativo nacional desde la SEP, puso en marcha un plan para integrar a muchas personas a la labor docente. Sin entrar en demasiados detalles históricos, consigno aquí algunos aspectos importantes de lo que sucedió en 1920 en lo referente a la incorporación de nuevos maestros y su movilidad en diferentes espacios del territorio nacional.

Cruzada nacional de alfabetización y maestras honorarias. Una de las primeras estrategias de Vasconcelos consistió en una amplia campaña de alfabetización. Así creó la figura de las maestras honorarias, quienes eran alfabetizadoras. Este contingente no necesitaba contar con toda

3. Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico III: del romanticismo hasta hoy*, Herder, Barcelona, 1988, pp. 217–231.

la formación de maestros normalistas cultivados por el Estado, sino que pudieron haber estudiado sólo hasta tercer año de primaria. Eran voluntarias y, mayoritariamente, provenían de ambientes urbanos.⁴ La propuesta era que ellas —en su mayoría eran mujeres— enseñaran en sus casas u otros establecimientos no oficiales y en días feriados, domingos o en horarios diferentes del matutino, para que los trabajadores interesados pudieran incorporarse al programa. La mayor parte de las mujeres que participaron podrían obtener beneficios si lograban demostrar ante un inspector que cien personas fueron alfabetizadas por su labor: cada una de ellas “[...] recibiría de la Universidad Nacional de México un diploma que certificara este hecho. Además, dicha institución daría preferencia, para los empleos en todas sus dependencias, a las personas que [...] presentaran el diploma”.⁵ Asimismo, otras dependencias federales mantuvieron los beneficios para estas maestras. Así, el programa ofrecía facilidades para un trabajo remunerado a cambio de trabajo alfabetizador; si bien, de acuerdo con Ernesto Meneses, uno de los principales obstáculos de esta tarea fue que los analfabetos no se percataban de los beneficios prácticos de leer y escribir, por lo tanto, era difícil motivar a muchos de ellos en esta tarea. Y esta misma escasa vinculación entre lo práctico del trabajo y la habilidad de leer y escribir fue uno de los principales desafíos a los que se enfrentó el secretario de Educación.

Por otra parte, una de las principales ideas de Vasconcelos fue que la Universidad Nacional de México (UNM)⁶ trabajara para el pueblo. De ahí que puso una gran parte del andamiaje institucional universitario al servicio de quienes se incorporaban a las primeras letras. De este modo la UNM dejó de ser una institución referida a asuntos concernientes a

4. Ernesto Meneses, *Tendencias educativas oficiales en México: 1911-1934*, Centro de Estudios Educativos, México, 1986, p. 312.

5. *Ibidem*, p. 312.

6. No fue sino hasta 1945 cuando la UNM adoptó el nombre de Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), el actual de esta casa de estudios.

unos pocos intelectuales o especialistas, y logró relacionarse más con la mayor parte de la población analfabeta.

Como comenta Alba Alejandra Lira, el lanzamiento del departamento que administraba la cruzada estuvo en sincronía con el centenario de la Independencia de México de 1821: la formación del Departamento de la Campaña coincidió con los festejos del aniversario de la consumación de la independencia de México y fue parte de los medios oficiales para mostrar la imagen de un gobierno que realizaba acciones específicas para sanear los problemas sociales.⁷

Por lo tanto, la cruzada nacional de alfabetización integró maestras voluntarias, a las que se permitió acceder a oportunidades de acercamiento a la UNM, lo que exaltó el sentimiento patriótico y nacional entre ellas y los nuevos lectores. El fomento al sentimiento nacional se dirigía a la unidad y orientaba la actividad de enseñanza hacia la mexicanidad, a través de la incorporación de los mexicanos al alfabeto castellano.

Maestro ambulante. Una segunda figura docente que se creó fue la del maestro ambulante. Se trataba de maestros normalistas destacados y enviados a las regiones rurales remotas donde no había escuelas. Por esa labor se les ofrecía un mejor salario, pues además del de maestro tendrían varios papeles más: instructores, supervisores, administradores, promotores comunitarios, etcétera.⁸ Vasconcelos retomó el modelo del misionero del periodo de la Colonia y lo trasladó a las labores educativas de maestros “especializados” del Estado.

El maestro ambulante llegaba a poblados que fungían como cabeceras regionales en las que comenzaba la labor docente en condiciones pre-

7. Alba Alejandra Lira García, “La alfabetización en México: Campañas y Cartillas, 1921-1944” en *Revista Latinoamericana de Lectura y Escritura*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, vol. I, N° 2, diciembre de 2014, pp. 126-148, p. 128.

8. Ernesto Meneses, *Tendencias educativas oficiales en México...*, p. 324.

carias (edificios abandonados o lugares improvisados que las comunidades le facilitaban) y, además, tenía la misión de enrolar a otros maestros para la labor. Estos nuevos maestros reclutados fueron conocidos como *los maestros rurales*. Por otra parte, este mismo maestro tenía un programa que incluía la enseñanza de lectoescritura, numeración, pláticas de historia, civismo, higiene y alimentación, así como geografía patria y pláticas sociales. Además de procurar el establecimiento o construcción de escuelas, junto a los maestros rurales recopilaba información estadística de la comunidad y observaciones de la cultura que se enviaban a la administración central de la SEP. Ésta, como órgano central, recuperaba información de las diferentes regiones y retroalimentaba con orientaciones, programas y lineamientos a los maestros. El proceso descrito sirvió para poseer un conocimiento más cercano de las áreas distantes de la capital, de las que se tenía poca información.

Maestro rural. Al maestro rural, reclutado por el maestro ambulante, se le exigía como requisito haber estudiado como mínimo hasta cuarto de primaria, normalmente en algún otro poblado en el que hubiera una escuela. Tras una breve instrucción por parte de los maestros ambulantes era enviado a localidades más pequeñas para iniciar sus actividades. Toda su actividad era coordinada por estos últimos, quienes se mantenían en centros regionales, lo cual les permitía organizar la enseñanza de la región.

Creación de escuelas normales rurales. Se vio la necesidad también de crear escuelas normales en las que maestros rurales pudieran ir perfeccionando sus conocimientos y técnicas de enseñanza. Así que se empezaron a hacer escuelas normales rurales. Meneses relata que la primera se fundó en Tacámbaro, Michoacán, en 1922.⁹

9. *Ibidem*, p. 326.

Bibliotecas. Con la llegada de los maestros a las comunidades comenzó un esfuerzo de distribución de libros. En algunos lugares se instalaron pequeñas bibliotecas. Así lo confirma Lira: “Las actividades de la campaña fueron apoyadas con una amplia producción editorial del Departamento de Bibliotecas dirigido por Jaime Torres Bodet en 1922: se editó la revista *El Libro y el Pueblo*, se publicaron libros clásicos de literatura extranjera, y se organizaron pequeñas bibliotecas ambulantes”.¹⁰

Misiones culturales. Una vez que las redes de transmisión de docentes se encontraron más articuladas entre las escuelas normales, los maestros ambulantes, las bibliotecas y los maestros rurales, se conformaron centros de enseñanza con más capacidad instalada, denominados *misiones culturales*. Además de la alfabetización, la enseñanza de la historia, el civismo y la higiene, en estos sitios se fomentaban oficios de técnicas de agricultura y artesanía. En 1922 se contaba con 96 maestros ambulantes (también conocidos como *maestros misioneros*) y 399 maestros rurales a cargo de 309 escuelas.¹¹

En estas misiones culturales, durante los veranos o inviernos, se enviaba a especialistas que podían entrenar a los maestros rurales y ambulantes, y ahí mismo se discutían problemas regionales y locales que tenían en común. De esta manera, la misión cultural “se convirtió en la espina dorsal de la educación rural mexicana”.¹² Meneses sostiene que “el país había encontrado la forma de educar e integrar en su seno a las dos terceras partes de su población, hasta entonces prácticamente abandonados a su suerte”.¹³

Así, Vasconcelos, en pocos años, logró articular una estrategia del Estado que aglutinó la colaboración de múltiples actores en el disperso

10. Alba Alejandra Lira García, “La alfabetización en México...”, p. 130.

11. Ernesto Meneses, *Tendencias educativas oficiales en México...*, p. 326.

12. *Ibidem*, p. 330.

13. *Ibidem*, p. 331.

México rural y, paralelamente, puso en marcha una estructura organizacional, apéndice del Estado, con relativa prontitud. Durante su rectorado de la UNM Vasconcelos crea la SEP, y de ahí empieza una labor generativa. Este impulso se ve favorecido por el esfuerzo editorial de impresión de libros distribuidos en la pequeña red de bibliotecas que comienza a germinar.

Aunado a este énfasis literario–organizacional por aumentar la amplitud de voz del “narrador del Estado” —por llamar de algún modo al maestro— se incrementa la actividad artística nacional en la capital del país, tal como se expone en el artículo “Raíces del sistema educativo mexicano”.¹⁴ En ese texto se explica el modo en que los creadores diseñaron narrativas pictóricas (por ello el auge del muralismo) sobre las paredes de edificios de arquitectura colonial. En estas obras se configura un relato de la mexicanidad que va encontrando posibles medios de difusión a través del libro y de los nuevos maestros–narradores.

Desde una perspectiva ética parece, a primera vista, que esta labor de unidad nacional es encomiable y heroica, ya que articula alfabetización, educación y escolarización organizadas desde un ministerio de educación centralizado y eficaz, y dirige sus esfuerzos al fortalecimiento de la identidad nacional a lo largo y ancho del país. Es por ello que la obra de Vasconcelos y otros colaboradores ha sido estudiada por historiadores de la educación y juzgada como un momento fructífero para la consolidación del Estado mexicano, aunque también hay múltiples perspectivas críticas al respecto.¹⁵ Así pues, en esta fértil proeza se avizora una complicación desprendida de este plan nacional: se quiere crear un sistema educativo nacional que transmita la habilidad para la lectura, que difunda la trama histórica por la que se ha transitado y

14. Mario Alejandro Montemayor González, “Raíces del sistema educativo mexicano: identidad nacional, memoria y alfabetización” en *Xipe totek*, ITESO, Tlaquepaque, Jalisco, año 30, vol. II, N° 116, enero/junio de 2022, pp. 141–164.

15. *Ibidem*. p. 143.

que describa las reglas del juego previsible para la vida. En ese sentido, el sistema educativo contiene secciones, estructuras, comités que toman decisiones y diseñan planes de instrumentación. Y un plan de instrumentación. Cabe preguntarse, pues, hasta qué punto la identidad nacional que cada sujeto adquiere a lo largo de su vida puede fabricarse de forma masificada. Asimismo, conviene interrogarse cómo este andamiaje institucional del Estado-nación puede tomar en cuenta la particularidad de lo local, situacional y propio de cada persona. En cierto sentido se puede hablar de una lucha entre la identidad individual (la singularidad o particularidad de cada sujeto situado en su pequeña localidad) y lo general de lo nacional de la narración.

Es un encuentro entre la construcción del sistema educativo nacional y la identidad personal; entre lo nacional de la lectura de la realidad y el sí mismo que intenta forjarse desde su historia viva local. Los que estarán como mediadores en esta disputa serán los maestros, reclutados como actores centrales que aceptan el funcionamiento. Ellos son los relatores/narradores, aunque también son quienes viven su propia lucha entre la objetividad y la subjetividad que se configura en su interior y en su quehacer pedagógico.

La consolidación de un Estado-nación y el fortalecimiento de la identidad nacional mexicana pueden devenir una educación generalizadora que redunde en un estilo de formación ciudadana en masa. Sus consecuencias pueden apuntar a la existencia impersonal que inhiba la autenticidad de los individuos y de las múltiples comunidades dentro del mismo Estado. Algunas de estas problemáticas serán analizadas a continuación, a la luz de la labor del maestro mexicano, que se intensificó a partir de 1920.

Plano ético: la historia nacional y la subjetividad desde Søren Kierkegaard

Antes de proceder conviene incorporar algunas anotaciones respecto del pensamiento y los escritos filosóficos y religiosos de Kierkegaard. Él se concebía a sí mismo como un escritor religioso, más que un predicador o un filósofo; aunque, por la diversidad de estilos literarios de sus obras, es difícil colocarle en alguna categoría precisa. Él mismo, en cuanto pensador cristiano de la época que vivió (primera mitad del siglo XIX), tomó distancia respecto de la institucionalidad que adquirió el cristianismo en Dinamarca. Tuvo constantes pugnas y debates con la Iglesia Luterana de Dinamarca, una religión de Estado en la cual se enmarcó la formación de su pensamiento. Por ello es preferible tener precaución con los conceptos habituales y los lugares comunes de la doctrina cristiana, propios del influjo del catolicismo español —que serán lugares comunes en México a principios del siglo XX—, para poder reelaborarlos a la luz del propio planteamiento del autor. Ahora bien, el abordaje del danés permite problematizar el quehacer del maestro en su labor de difusión y conformación de la identidad nacional mexicana.

Para Kierkegaard la verdad se muestra al individuo a partir de los acontecimientos históricos personales, las vivencias que conforman la subjetividad, por decirlo de algún modo. El sujeto va encontrando o conociendo la verdad no como algo universal que es igual para todos, sino como algo suyo o individual; eso es la verdad subjetiva o su verdad personal. Y tal verdad se le presenta al individuo en la medida en que él mismo deviene subjetivo, es decir, se va haciendo quien verdaderamente es o debe ser. No obstante, este compuesto epistemológico sobre la verdad de lo que un individuo es o debe ser, en relación con otros y con el medio, tiene su nota fundamental en el acto de captar lo decisivo para su propia existencia y en orientar sus elecciones circunscritas hacia el rumbo que desea tomar en su vida. Esto significa tener un punto de referencia desde el cual se elige y se da rumbo hacia

aquello que se quiere hacer consigo mismo. Este aspecto ético afianza la libertad, por lo tanto, es vital para devenir sujeto.

La elección del sujeto ante una circunstancia o posibilidad lo coloca en disyuntivas en las que requiere un criterio que le confiera seguridad para seleccionar lo que debe hacer frente a lo que no es conveniente. El conocimiento objetivo es para Kierkegaard un blanco de sus ataques literarios, ya que este tipo de conocimiento va forjando un criterio que conduce la propia vida mientras clausura a los conocedores (al sujeto existente) la posibilidad de devenir en realidad sujetos. A quienes se inclinan por fomentar el conocimiento objetivo los llama *pensadores especulativos*; y, por el contrario, a quienes cultivan el conocimiento subjetivo los nombra *pensadores existentes*. Ahora bien, el conocimiento objetivo, comenta el autor, genera observadores, no participantes, respecto del mundo. La historia universal, de la que un fragmento es la historia nacional, es una narración coherente y sincronizada que relata lo acontecido en torno a la totalidad de lo que ha pasado. Este tipo de conocimiento histórico es el ejemplo predilecto de Kierkegaard para criticar el conocimiento objetivo.

Cuando Vasconcelos y los integrantes del sistema educativo nacional naciente confeccionaban un relato de la historia nacional mexicana en el que héroes, villanos, lugares y naciones son condensados en un hilo narrativo conocido como *trama*, lo que se describe es la evolución–devenir de una civilización plasmada en textos y relatos arrojados a un lector que espera saber sobre lo histórico, es decir, su propio pasado. Así, cuando aquél se da cuenta de la historia que lo precede, su propia historia personal se adhiere a “la gran historia”; su historia individual comienza a formar parte de esa otra historia general.

Kierkegaard asegura que “siempre que los individuos participan en la historia del género humano a través de sus obras, el observador no

considera estas otras obras como fundadas en los individuos y en lo ético, sino que las separa de los individuos y las inserta en la totalidad”.¹⁶

Un elemento primordial en la acción de un individuo es su intención, su *telos* (fin), y justamente en lo histórico-universal lo que importa es su finalidad general a la cual deben dirigirse las finalidades particulares de los individuos. A pesar de esto, hay una distancia entre las obras personales y las obras de la historia nacional, respecto de la cual el observador es insignificante.

En la escritura de la historia se objetiva lo pasado para formar una historia nacional que dice de dónde proviene un pueblo. Más aún, los historiadores de corte especulativo siguen investigando y, conforme pasa el tiempo, tienen más datos, información e hipótesis que les ayudan a rediseñar el pasado de un pueblo, lo que a su vez da nuevas posibilidades de interpretar la dirección que ha tenido: su destino. En otros términos, el sentido de la historia humana narrada va dando cuenta de la finalidad de la existencia colectiva de un pueblo. Éste último es una abstracción generalizada de un conjunto de personas que pertenecen y han pertenecido a la unidad histórica, en este caso, a la nación mexicana.

Las interpretaciones que el pensador especulativo confiere al sentido de la historia ocurren desde una convención sobre la finalidad de la existencia en un sentido general. Lo importante es la convención del sentido de la historia según el Estado-nación. Así, en los albores del siglo XX el sentido de la historia mexicana debía ser convenido a través de la disputa política, en el ejercicio argumentativo y persuasivo de intelectuales y académicos, en los que se forcejeó el sentido más convincente y conveniente; en otras palabras, el sentido “verdadero” de la historia mexicana. En este caso fueron las comprensiones académicas

16. Søren Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, Universidad Iberoamericana, México, 2008, p. 156.

e intelectuales, así como las persuasiones de los más allegados a la dirección de las instituciones del saber (universidades, organizaciones científicas, escuelas, etcétera), las que estipularon o establecieron el sentido narrativo del devenir de lo mexicano, esto es, la orientación de un pueblo como el nuestro. Amén de la dirección del pasado, también es un trazo anticipado de la dirección futura que debe realizarse, es así como la historia no sólo habla del pasado, sino que predispone acciones futuras.

Ahora bien, para Kierkegaard esta objetividad de la historia y sus consecuentes interpretaciones dejan suelto al lector de a pie (incluso al aprendiz de la lectoescritura), que se encuentra distante de los órganos de confección del relato de la historia. Luego entonces, el lector mexicano deviene un mero observador carente de la visión sistemática de la historia universal. Desde su particularidad se adhiere simplemente a ella, la recibe para hacerla suya, pero dejando distancia entre la historia nacional y la historia personal:

Obnubilado, el observador contempla el inmenso bosque de generaciones, y justo como los árboles impiden la visión conjunta del bosque, de igual modo observa él únicamente el bosque, pero ni un solo árbol. Sistemáticamente levanta el telón, y con ese propósito recurre a los pueblos y naciones —los individuos nada valen para él; incluso la eternidad misma revístese de una visión sistemática y un sinsentido ético.¹⁷

Toda la historia universal/nacional, en su enormidad, queda narrada por el sabio pensador especulativo que puede levantarse más allá de la historia y darla a conocer a todos; queda, así, postulada como una verdad objetiva. El individuo simple y singular, como el maestro, se vuelve observador. Éste, con todas sus vivencias, reflexiones propias y encrucijadas éticas de su cultura particular, carece de relevancia

17. *Ibidem*, p. 159.

respecto de la visión conjunta de todo un pueblo y una nación. De esa manera, la historia particular de un sujeto, de una comunidad, de un conjunto de poblados indígenas particulares es subsumida e incorporada a la historia nacional, que unifica la diversidad de las microhistorias, para ser narrada como una sola verdad.

Para Kierkegaard el camino de la lucha por las comprensiones más “verdaderas” y el relato que se materializa en creación de instituciones, composición de textos desde los conocimientos históricos objetivos, diálogos entre los especialistas–expertos–intelectuales y su difusión al hombre–masa–observador constituyen la pretensión de establecer una determinada versión de la subjetividad. Sin embargo, para él la subjetividad no puede encontrarse establecida porque deviene objetividad; más bien lo que intenta probar es que el existir mismo es un devenir. Por lo tanto, aquél apela a que el individuo debe estar orientado a devenir subjetivo. “La diferencia consiste llanamente en que la ciencia y la erudición quieren enseñar que convertirse en lo objetivo es la solución, mientras que el cristianismo enseña que el camino es devenir subjetivo, es decir, verdaderamente llegar a ser un sujeto”.¹⁸ Cuando escribe sobre el cristianismo no se refiere a las enseñanzas de la religión oficial, como el catolicismo de la época de Vasconcelos —enseñanzas que, probablemente, también estén muy cercanas a los conocimientos objetivos del positivismo imperante—, sino que intenta formular un camino existencial de abordaje filosófico y teológico.

El sujeto, así, se ve en la necesidad de devenir subjetivo, es decir, de ser pensador existente. “Para la reflexión subjetiva, la verdad se vuelve apropiación, interioridad, subjetividad, y lo importante es sumergirse, existiendo en la subjetividad”.¹⁹ La interioridad es un asunto crucial en el camino de devenir subjetivo, que es la existencia misma. Para el existente la reflexión personal toma el camino hacia la subjetividad,

18. *Ibidem*, p. 131.

19. *Ibidem*, p. 194.

que es en sí el rumbo hacia la verdad sobre sí mismo. En este caso la develación del ser existente, que es su propia verdad, lo lleva a descubrir lo decisivo de su acción cotidiana. Así, lo decisivo es orientación para elegir hacia dónde conducir su existencia durante el transcurso de su vida. No obstante, la apropiación interior de la verdad no es meramente comprensión sobre la realidad circundante y su propio ser, sino que es el acontecer de una pasión. Como comenta Luis Guerrero en un análisis de la obra de Kierkegaard, “Se trata de un encuentro, encontrar mi destino (*Bestemmelse*, en danés) y, por otra parte, se trata de un compromiso, algo que debe asumirse”.²⁰ Y el mismo Kierkegaard lo confirma en su diario: “Lo que necesito es ver con claridad qué debo hacer [...]. Se trata de entender mi destino, encontrar esa idea por lo cual quiera vivir o morir”.²¹

“Si el existente pudiera estar fuera de sí mismo, la verdad sería para él algo ya concluido [...]. Es sólo de forma momentánea que el individuo particular, en tanto existente, puede estar en la unidad de lo infinito y lo finito que trasciende el existir. Este momento es el instante de la pasión.”²² Esto significa que ese instante es la vivencia en la que se manifiesta una verdad —durante un lapso no anticipado—, a partir de la cual brota un contenido inteligible y localizado entre lo concreto de la propia historia y lo trascendental a la finitud del individuo. Ese contenido experimentado en primera persona demanda hacerse verdad en el propio quehacer, es decir, es el trabajo realizado por el individuo para forjar la propia vida. Por el contrario, la mexicanidad sin pasión, es decir, como identidad nacional, se le presenta al maestro particular como un dispositivo clausurado que incluye comprensiones y prácticas de su ser narradas previamente por el sabio o el genio creador del artista, o como Kierkegaard lo llama, “el poeta del rey”. El maestro, por

20. Luis Guerrero, filósofo e investigador mexicano especializado en la obra de Kierkegaard, forma parte de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos. Luis Guerrero, *¿Qué significa existir? Ensayos sobre la filosofía de Søren Kierkegaard*, IF Press, Roma, 2017, p. 26.

21. *Ibidem*, p. 78.

22. *Ibidem*, p. 199.

lo general, no está ligado —ni tiene que estarlo— de manera afectiva con ninguno de esos poetas. El genio/artista o poeta del rey es aquél inspirado desde la comprensión de la instalación de mundo que se le manifiesta y que, a partir de su talento y técnica, crea obras/composiciones literarias bellas que indican o dan señas a otros espectadores de lo que ellos mismos son y deben ser; todo ello en continuidad o concordancia con la instalación prevista y planeada. En cambio, la pasión, como unidad de lo infinito y lo finito, irrumpe en instantes que le abren a cualquiera (hombre-masa) una verdad subjetiva que indica quién es él/ella mismo/misma; así se le indica qué debe hacer. La verdad subjetiva se le manifiesta a través de detenerse en lo que acontece en su interioridad, donde se conjuga su afectividad, recuerdos, relaciones interpersonales, experiencias significativas, reflexiones diversas, etcétera, que en un momento-instante le llegan unidos como verdad de sí. En ocasiones, después será comprendida o explicitada verbalmente esa verdad recibida.

De esta manera, no importa cuántos conocimientos objetivos estén disponibles en el recorrido del individuo, su subjetividad le queda manifiesta y se le revela como un sendero abierto que puede seguir desplegando en su acción. A la pasión del individuo le son indiferentes los dictámenes academicistas que narran la historia e intentan ofrecer la ruta a seguir para las comunidades o el destino del pueblo. La verdad de aquél no depende de la planeación del Estado. Puesto que esos dictámenes son peligrosos, como afirma Guerrero, pueden llevar al individuo a espirales de conocimientos y discusiones sin fin, indiferentes a su propia existencia y a la de su comunidad inmediata. La lectura de la historia, desde esta subjetividad, no guarda relación con el ser de la nación-comunidad imaginada/establecida por un grupo de expertos en nacionalidades o creadores y gestores del Estado, sino con experiencias íntimas que muestran la verdad encarnada en la concreta particularidad de la propia existencia y las vivencias albergadas en la comunidad circundante y hecha presente en su historia.

De este modo, para el maestro lo importante son los saberes subjetivos que pueden irrumpir o generarse durante la enseñanza–aprendizaje, que van ocurriendo en la interacción de las aulas y se encuentran ligados a la existencia concreta de sus alumnos y su comunidad inmediata, más allá de los cientos de datos que el conocimiento enciclopédico ha objetivado en sus programas de enseñanza. En un caso contrario, el maestro, como pensador objetivo, “representado entre otros por el ‘discípulo del sistema’, tiene como principal interés el conocimiento del espíritu absoluto, de su objetivación en la historia (que es el Estado, en el pensamiento de Hegel), para así poder dar cuenta de cualquier otro fenómeno o conocimiento como integrado a ese desarrollo”.²³ En pocas palabras, el maestro como pensador objetivo y observador deja pasar y evade los momentos de subjetividad presentes en el aula o la relación con las costumbres y eventos de la comunidad que lo recibe (como es el caso de los maestros ambulantes), para enfatizar la perspectiva del conocimiento objetivo e integrar las circunstancias propias del lugar al que arriba en la objetividad del Estado (de acuerdo con el plan nacional previsto).

Ahora bien, la pasión irrumpe a pesar del intento de objetivación. “En un punto más elevado, la interioridad en un hombre existente es la pasión; la verdad como paradoja corresponde a la pasión, y el hecho de que la verdad se convierte en paradoja está fundado justamente en su relación con un sujeto existente”.²⁴ La paradoja, como una contradicción personal, apunta a una interioridad aparentemente ensimismada y guarda distancia de los otros sujetos existentes; pero, al mismo tiempo, es ese “otro individuo existente” el que funda la posibilidad de emergencia de una pasión en el individuo mismo. En ese sentido, la paradoja permanece abierta entre el yo y los otros, como una relación que, en la educación, convierte el acto de enseñanza–aprendizaje en un ejercicio desde el cual la pasión se hace posible durante la actividad misma.

23. *Ibidem*, p. 100.

24. Søren Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo...*, p. 201.

Entonces la pasión es el punto nodal de la existencia, es la paradoja que no queda comprensible a la explicación objetiva y contingente de los pactos sociales de las naciones, sino que se ancla a un conjunto de experiencias decisivas en torno a la historia personal-comunitaria. La verdad subjetiva, como un tipo de saber, no se funde con una verdad general que señala el camino, sino que se sitúa en la concreción de su propio acontecer. Es claro que lo anterior conlleva riesgos, incertidumbre y, como propone Kierkegaard, colisiones.

Para el autor de *Temor y temblor* la verdad envuelve una incertidumbre objetiva constante desde la cual el existente sobrelleva la vida como un riesgo que no se sostiene en certezas últimas, sino que empuja la vida misma hacia un “porvenir” a partir de la confianza emanada de la verdad personal. Empero, el maestro, como otro humano, busca que la cuestión de la verdad le sea manifiesta, le sea disponible para comunicarla a otro. El conocimiento objetivo ofrece la seducción de la certeza y la seguridad de un camino firme que otros han transitado y nos conduce a un rumbo planeado, pero tiene el riesgo de dejar al individuo *in-ex-sistente, sin(in) sentir(sistente) desde(ex)* su propia vida. Es decir, la objetivación proporciona cierta seguridad de lo “comprobado”, pero arriesga que el individuo se posicione en el mundo sin hacer propio el camino del que procede y hacia el que se dirige. De esta manera, en el conocimiento objetivo no hay apropiación, sino enajenación que resigna; no hay pasión que se arriesga, sino aparente seguridad y confort.

El camino de apropiación fluye a través de la interioridad, entre las vivencias disruptivas, las historias circundantes y el conocimiento subjetivo, en el que se va desplegando el criterio que rige el quehacer del individuo. El movimiento dialéctico de hacerse a sí mismo se realiza en la danza entre el *pathos* del individuo (padecer de lo que le ocurre) y las elecciones concretas suscritas a sus circunstancias. Entre ambos se va haciendo verdad el ser propio del yo. Este sendero apasionado e incierto ayuda al individuo a volverse subjetivo, es decir, ser exis-

tente. El *Pathos* como padecimiento implica detenimiento o atención al sufrimiento propio no como un movimiento para librarse de éste o curarse de él (ideas extendidas en ciertas corrientes psicológicas del siglo XIX), sino como una experiencia que acontece en la vida, de la que no puede librarse el individuo. No hay ciencia del sufrimiento que dé la explicación a sus causas y efectos, sino que éste acontece en el corazón de la existencia y permanece como parte de su misterio, dando pautas para el hacerse a sí mismo, es decir, constituir la identidad personal. Por lo tanto, el sufrimiento propio y de otros que habitan el lugar inmediato en el que el individuo reside es fuente de la que emana un modo de saber sobre uno mismo que no es objetivable. En ese sentido, para Kierkegaard la colisión en el individuo tendrá lugar de un momento a otro; se refiere a esas circunstancias en las que la vida es halada hacia sitios no preestablecidos. Desde esta postura, la colisión implica momentos en los que aparece una verdad no objetiva, por lo que el pensador subjetivo-existente no puede eludir su ocurrir; sólo puede, por un cierto tiempo, tapar sus estragos, silenciarlos o ignorar y evadir sus huellas en la propia historia. No obstante, la angustia, la incertidumbre y la desesperación permanecen latentes al interior del individuo; cuando emergen se las conoce como *crisis*.

Este tipo de experiencias incitan al individuo a detenerse en ellas para irse haciendo a sí mismo en un camino que no concluye. Kierkegaard lo enuncia como sigue:

Encontrarse de este modo en constante proceso de devenir es la equivocidad de lo infinito en la existencia. Esto podría arrastrar a un hombre sensato a la desesperación, porque uno experimenta constantemente la urgencia de terminar algo, pero esta urgencia proviene del mal y debemos renunciar a ella. El perpetuo proceso del devenir es la incertidumbre de la vida eterna, en la cual todo es incierto.²⁵

25. Luis Guerrero, *¿Qué significa existir?...*, p. 102.

El danés reafirma que la colisión, el padecimiento y el sufrimiento abren una verdad que no puede ser narrada o averiguada por los otros, sino que debe ser atestiguada por el individuo en primera persona, esto es, el camino del ser existente es atestiguado por uno mismo:

Un testigo puede atestiguar que ha creído y puede atestiguar también que, lejos de ser esto una certeza histórica, se trata más bien de algo contrario a su entendimiento [...]. Ya que el punto consiste más bien en librarse de las observaciones introductorias, de las garantías, de las pruebas de resultados, y de la entera muchedumbre de usureros y aseguradores y esto para que uno pueda tener fe si así lo desea.²⁶

En México, a principios del siglo XX, la creencia religiosa vinculada a la institucionalidad de la religión gozaba de poco prestigio dentro de los espacios académicos y políticos relacionados con el campo educativo. Así, en la construcción de la identidad mexicana se instaba a desvincular todo saber humano de cualquier creencia religiosa, para exaltar su índole patriótica y nacionalista fincadas en el saber certero de la ciencia. Además, tanto la práctica científica como la enseñanza formal deshabilitaron cualquier vínculo con concepciones metafísicas y sistemas religiosos. En ese momento la ciencia podía dar la dirección al progreso y curar a la sociedad de los huecos con los que la superstición religiosa tenía relegada a la población. El saber científico “neutralizado” generó una aparente desvinculación con la constitución ética de individualidades que olvidaron la existencia, particularmente su deber ético frente a su contexto inmediato. Kierkegaard enuncia aquí un salto de fe carente de garantías, que se vive con incertidumbre y se atestigua en el conjunto de relaciones y sucesos de la vida misma. Este salto de fe prescinde de conocimientos objetivos, pero es un saber sobre lo humano, sobre la historia y sobre uno mismo. Desde esta visión hay un regreso a la creencia no como un conjunto de doctrinas objetivas

26. Soren Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo...*, p. 214.

y divulgables o como una adhesión impuesta socialmente, sino como fruto del escrutinio de los padecimientos localizados en la interioridad. Es lo que distingue al caballero de la fe que describe Kierkegaard en *Temor y temblor*;²⁷ ese caballero atiende un llamado que trasciende su voluntad individual para buscar un bien mayor que, en ocasiones, carece de sentido para su propio entendimiento.

Ahora bien, el individuo se hace existente y atestigua su propio devenir, no como observador al que se le dicta su deber, sino como alguien que vive o padece su propio acontecer y, de este modo, le es posible situarse en un lugar que lo habita: se constituye el lugar al cual pertenece. Ese lugar no es la nación ni la objetivación cartográfica de las localidades, sino su terruño, donde comparte y vive la historia del lugar junto a otros existentes. Al respecto, Guerrero comenta: “Johannes Climacus²⁸ considera que para el individuo lo más importante es su existencia [...], sus circunstancias específicas; todo lo cual siempre es concreto, real, no ideal [... Climacus] habla del amor a la tierra en contraposición a la idealidad pura a la que el sistema se reduce”.²⁹ Y en palabras de Kierkegaard, “Sobra decir que poco o ningún tiempo se ha tomado el pensamiento especulativo [para examinar] lo que significa estar situado en la existencia al modo en que lo está el sujeto existente [...]”.³⁰ El sujeto existente, como individuo situado y apasionado, se localiza en una realidad particular que le demanda continuidad y recreación de mundo-comunidad (no lo establecido, sino lo deseado), y eso lo coloca en disposición a hacerlo todo, a pesar de los riesgos. Bajo esta consigna la acción del individuo no se agota en el cálculo de posibilidades desde la comprensión de lo nacional, sino que la comprensión misma ya está subsumida a la pasión que da pautas a las elecciones por hacer-se en relación con el sitio y los otros que lo albergan. “Y así como

27. Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*, Tecnos, Madrid, 2014. En esta obra se problematiza el ámbito ético y religioso de la historia de Abraham y el mandato de Dios de sacrificar a su hijo Isaac.

28. Es el pseudónimo de Kierkegaard en la obra analizada.

29. Luis Guerrero, *¿Qué significa existir?...*, p. 108.

30. Søren Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo...*, p. 215.

la pasión de lo infinito es en sí misma la verdad [...] el más elevado precio consiste precisamente en estar dispuesto a hacerlo todo, aun a sabiendas que esto equivale a nada”.³¹

Desde esta óptica no hay una nación ya establecida por difundir o a la cual los pueblos deban adherirse; hay una historia real y concreta que le es circundante al individuo, a la cual éste puede enraizarse/pertenecer para seguir reconstruyendo sitios habitables para él y los otros. Esto es necesario, sobre todo, si se desea que haya individuo ético, cuya libertad se funde en lo decisivo de su historia apropiada. “Que no haya conclusión ni decisión última, es una expresión indirecta de la verdad como interioridad, y de este modo representa, quizá, una polémica en contra de la verdad como conocimiento”.³²

Al hacer un intento de llevar esta reflexión a la situación de nuestro país se puede comentar que la historia enseñada entre 1920 y 1924 en México es, principalmente, la escrita por Justo Sierra en sus obras de *Catecismo de historia patria* y *Elementos de historia patria*, publicadas en 1894.³³ Durante la gestión de Vasconcelos como secretario de Educación estos textos fueron utilizados en la difusión de la historia “[...] hasta más o menos, 1925, en lo fundamental, hubo una continuación de la visión conciliadora oficial de la historia de México y la publicación masiva del texto de Sierra en 1922 lo prueba”.³⁴

La visión de la historia mexicana en torno al mestizaje venía ya prefigurada desde hacía tiempo, como lo ejemplifica José María Luis Mora³⁵ en

31. *Ibidem*, p. 233.

32. *Ibidem*, p. 254.

33. Josefina Zoraida Vázquez, *Nacionalismo y educación en México*, El Colegio de México, México, 1970, p. 125. En estos textos de Sierra aparecen pequeñas biografías de personajes como los siguientes: Quetzalcóatl, Moctezuma II, Cristóbal Colón, Cristóbal de las Casas, Luis de Velasco, Miguel Hidalgo, Antonio López de Santa Anna, Ignacio Comonfort y Benito Juárez. Se ausentan Hernán Cortés y Cuauhtémoc.

34. *Ibidem*, p. 182.

35. José María Luis Mora (1794-1850) fue un sacerdote e historiador del siglo XIX reconocido en México por ser exponente del liberalismo y pugnar por la separación entre Iglesia y Estado.

1849, quien “recomendó encarecidamente la fusión de todas las razas y colores’ como medio de atajar futuras rebeliones indias, como las que sucedían en aquellos años”.³⁶ O el énfasis de Sierra en la historia de la mezcla racial: “El tema de las historias de Justo Sierra era la mezcla racial [...]. Afirmó que los mexicanos eran vástagos de dos razas, nacidos de la conquista, frutos de España y de la tierra de los aborígenes [...]. ‘Este hecho domina toda nuestra historia: a él debemos nuestra alma’”.³⁷

Aunque haya continuidad en la versión que se enseña de la historia hasta 1925, Vasconcelos, movido también por un deseo de regeneración nacional, invita a los maestros a revisar la versión de la historia para poder comunicar una versión más “original” de lo mexicano, como lo subraya Claude Fell en un discurso de aquél dirigido a ellos en 1924: “El maestro tiene que ponerse a revisar todos los valores sociales, tiene que retroceder a los comienzos, tiene que desagarrar la historia para rehacerla, como va a rehacer la sociedad”.³⁸ Sin embargo, el discurso contrasta con la objetividad textual y definitoria de la historia que se le provee al maestro para que enseñe la historia de México en las aulas. El pensador especulativo ya ha escrito la historia impartida en las escuelas.

Además de los textos de historia nacional —que son parte del conocimiento objetivo y se difunden en las comunidades donde se enseña— en la formación de los maestros se insistió en métodos para la generación de conocimiento que imperaban en las escuelas normales. Éstos se encontraban influidos por el paradigma positivista, ante el cual la generación de Vasconcelos se propuso oponer resistencia. En efecto, el positivismo imperante en los ambientes académicos que emergían

36. Charles Adams Hale, “Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930” en Leslie Bethell (Coord.), *Historia de América Latina/América Latina: cultura y sociedad, 1830-1930*, Cambridge University Press, Barcelona, 1986, pp. 1-64, p. 13.

37. *Ibidem*, p. 32.

38. Claude Fell, *José Vasconcelos. Los años del águila (1920-1925). Educación, cultura e iberoamericanismo en el México postrevolucionario*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1989, p. 128.

en la capital tomaba consistencia tiempo atrás en los ambientes intelectuales mexicanos. Ejemplo de esto fue que en 1867 se fundó la Escuela Nacional Preparatoria (ENP), cuyo primer director fue Gabino Barreda,³⁹ uno de los principales educadores de la élite intelectual y gubernamental de México. Desde ahí se implantó el método positivista, el cual enfatizaba, a grandes rasgos, tres aspectos: “conocimiento enciclopédico, sesgo favorable a lo científico⁴⁰ y práctico y adhesión al secularismo y control estatal”.⁴¹

El pensamiento positivista y sus métodos de conocimiento tuvieron peso en la orientación y reorganización de los centros de formación de maestros, tal como lo muestran algunos de los acuerdos tomados en el Segundo Congreso de Maestros, organizado por las autoridades educativas nacionales en 1920, en el que participaron cientos de docentes de todo México. Entre los múltiples dictámenes aprobados se ponía de relieve que “las Escuelas Normales deben reorganizarse a base de ciencia experimental”⁴² y que “todo programa educativo de la Escuela Normal deberá tener a la biología como base, la metodología como medio y la sociología como fin”.⁴³ También consignaban que “la disciplina y organización de las escuelas normales deberá fundarse sobre el principio básico de la libertad”.⁴⁴ El medio para llegar a esa sociología era el procedimiento que partía de la biología; sin embargo, es pertinente resaltar que el método de ese conocimiento científico experimental estaba orientado a obtener un conocimiento objetivo propio de lo que se entendía en ese momento por “ciencia”, la cual se fue instalando como el saber válido para ser reproducido e incorporado

39. Para profundizar en esta época de la historia mexicana ver Leopoldo Zea, *El positivismo en México*, El Colegio de México, México, 1943.

40. El conocimiento científico de la sociedad pone énfasis en el conocimiento de los “hechos” sociales para, de este modo, descubrir ciertas leyes que rigen o están detrás del comportamiento social observable y cuantificable.

41. Charles Adams Hale, “Ideas políticas y sociales...”, p. 16.

42. Ernesto Meneses, *Tendencias educativas oficiales en México...*, p. 286.

43. *Idem*.

44. *Ibidem*, p. 287.

entre los maestros. Por lo tanto, el maestro, durante su formación, se encontraba en camino a convertirse en pensador especulativo.

El maestro como narrador de la mexicanidad es la voz directa del Estado mexicano; como afirma Fell, es “la correa de transmisión” entre el Estado y el pueblo.⁴⁵ Esta voz oficial estatal concibe al maestro en cuanto sujeto al que se le ha narrado la historia como una serie de eventos claros y precisos que lo preceden; hechos recopilados por el historiador y escritos por su sagaz mirada abarcadora. Luego entonces, el maestro narrador, y también observador, ha asimilado una narración confeccionada por los especialistas del saber histórico que relatan lo que verdaderamente sucedió y dan un sentido a la dirección que ha de tomar el pueblo mexicano. El maestro narrador-observador coloca entre paréntesis su propia existencia personal (su historia personal, procedencia, circunstancia) y se adscribe voluntariamente a lo que demanda su labor de enseñanza. En el camino de esa libre elección a subordinarse a la unidad administrativa organizacional (el Estado), le es dictado como un mandato el sentido del devenir de un pueblo (que en realidad no es uno, sino múltiple). En consecuencia, sus pupilos, principiantes lectores infantiles o adultos, replican la figura del observador que el maestro adquirió. Los estudiantes reciben dictados de todo el conocimiento objetivo de la historia que circula en los textos. La historia mexicana les sirve como relato de comprensión de sus circunstancias y las de su mundo. Asimismo, su propia existencia práctica-inmediata se dota de conocimientos tangibles y útiles que les ayudan a ampliar sus posibilidades de elección. Sin embargo, hay un inconveniente, no hay alternativa, el alumno y el maestro por mandato tienen que ser mexicanos con todas sus implicaciones. De este modo, por ejemplo, el pueblo otomí, el pueblo maya o la región veracruzana a la que arribaron los maestros ambulantes quedaron subsumidos en la historia nacional como parte del ser mexicano que, sin saberlo o

45. Claude Fell, *José Vasconcelos. Los años del águila (1920-1925)...*, p. 118.

desearlo, ya los constituye en su raíz. Estas localidades indígenas o mestizas ya fueron incorporadas a la narración de un solo Estado, y sus pobladores tomaron conciencia de su adscripción o pertenencia en diálogo con los maestros que llegaron a ellas.

Pensadores especulativos y reduplicación

A pesar de que Vasconcelos apuntaba que las escuelas normales tenían que ayudar a los maestros a vigorizar las artes y los oficios, y, de este modo, contribuir a que cada cual descubriera su propia vocación, lo que se generó, por el contrario, fue una agudización de los estragos del conocimiento objetivo, así como narradores-observadores que reflexionaban sobre el pensamiento especulativo (o conocimiento enciclopédico). Ciertamente, el maestro narraba lo general de la historia nacional y universal, así como las conductas aceptadas y aprendidas en su clase de civismo (lo convenido en el contrato social mexicano, a saber, la Constitución de 1917 con leyes concretas), y generaba prácticas enmarcadas en la psicología experimental, tan en boga en aquella época. Incluso, por aquellos mismos años, se les asigna el nombre de *vocacionales* a las escuelas secundarias y preparatorias.⁴⁶ Fueron sitios en los que cada estudiante escudriñaba entre los muchos saberes científicos disponibles para encontrar su propia vocación y cuya orientación apuntaba a la funcionalidad. Es decir, el acto de encontrar una vocación impulsa al individuo a colocarse en una función dentro de la sociedad a la que pertenece. Así, la vocación del maestro o de sus alumnos no guarda relación con el acto de escuchar su interioridad afectada por su historia, cuya manifestación puede reconocerse en los saberes locales de la comunidad (normalmente, de tradición oral), sino con un ejercicio de análisis y cálculo de posibilidades dentro del marco general que les ha sido narrado en la escuela.

46. "Escuelas vocacionales" es el nombre que actualmente conservan los bachilleratos del IPN, fundado en 1936 durante la presidencia de Lázaro Cárdenas.

El conocimiento objetivo en los albores del siglo XX fue la nueva cartografía; la apreciación estética fue el impulso para mirar la brújula, y las costumbres fueron la ley exterior del deber que necesitaba interiorizarse. La patria como Estado, con este esfuerzo por escolarizar a sus ciudadanos, puso a disposición en las aulas de las escuelas contenidos objetivos a través de la historia, la psicología o el civismo, que llevaron a los alumnos a poseer torrentes de nueva información acerca de cómo funciona la sociedad, es decir, cómo está compuesto el mundo y sus modos de habitarlo. No obstante, tanto conocimiento disponible y divulgable en textos genera un olvido particularmente importante. En palabras de Kierkegaard, “¡Ay! Mientras que el honorable y especulativo *Herr Profesor* [refiriéndose a Hegel y los hegelianos] hállase ocupado explicando la existencia entera, ha olvidado de puro descuido aquello que él mismo es, a saber, un humano [...]”.⁴⁷ El pensador especulativo pretende que cada una de las ciencias conozca un aspecto o fragmento de la totalidad existente y, así, conjuntándose cada uno de estos fragmentos, se podrá saber de la existencia entera, a modo de una enciclopedia. Sin embargo, a final de cuentas, no queda lugar para una ciencia de la existencia; lo único que queda es la pretensión por el saber sobre el todo, olvidando la propia existencia o historia particular.

Ese proyecto de enseñanza-aprendizaje que yace en el trasfondo de la alfabetización se concibe y se realiza al modo de la Ilustración europea, la cual postula una manera de conocer y transmitir el saber de lo humano y su mundo. Luego es instrumentado, paulatinamente, en la circunstancia mexicana y adquiere las características objetivables descritas. El pensador especulativo —entrarían en esta categoría Vasconcelos, Sierra, Barreda y otros integrantes del Ateneo de la

47. Søren Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo...*, p. 145. Las cursivas se encuentran en el original.

Juventud,⁴⁸ así como grupos universitarios similares con participación en la política educativa de los años veinte del siglo pasado—, desde los centros de conocimiento, va dando la guía a los maestros, la cual apunta a una verdad objetiva, la del Estado mexicano. Tal guía da una explicación del pasado que pretende ligarse con la existencia y el destino de los maestros provenientes de múltiples historias. En los inicios del siglo XX la mexicanidad se encontraba en pugna entre académicos historiadores, quienes, desde las instituciones culturales, generaban o recuperaban relatos de corrientes narrativas americano-europeizantes o hispanizantes, que permeaban las obras de artistas y políticos educativos del momento.⁴⁹ De este modo, la búsqueda de la verdad se torna una dialéctica político-narrativa en la que se establece la identidad nacional divulgable. Kierkegaard agrega una nota:

[Al] genio inspirado a quien le gustaría hacer feliz a la humanidad entera, guiándola hacia la verdad, podría resultarle difícil aprender a contenerse de este modo y a asirse de la *N. B.* [*nota bene*, la advertencia] de la reduplicación, pues la verdad no es como una circular en la que se reúnen firmas, sino que radica en el *valore intrinseco* de la interioridad.⁵⁰

La verdad no puede circular en el documento que envían el especialista y el experto para que el mexicano se duplique, se repita y se extienda ilimitadamente en una producción en serie, sino que demanda el tránsito de cada individuo por su interioridad, en la cual se resguarda su propia afectación ante los acontecimientos y las relaciones grupales concretas que le van suscitando dosis de develación, desde la cual elige la dirección de su quehacer. Vasconcelos tenía claro que lo primordial en ese momento era la unidad de los mexicanos y creía que difundiendo esta idea podía dar un impulso a la grandeza de una nación como la

48. Grupo de intelectuales que influirán en la política cultural y educativa en los años veinte y treinta. Destacan: Antonio Caso, Alfonso Reyes, Martín Luis Guzmán, Pedro Henríquez Ureña, entre otros.

49. Mario Alejandro Montemayor González, "Raíces del sistema educativo mexicano...".

50. Søren Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo...*, p. 267. Las cursivas y el texto entre corchetes se encuentran en el original.

mexicana. Tal vez la idea o existencia del Estado es demasiado grande o pretenciosa para la particularidad de la persona o de las comunidades diseminadas en el territorio.

La pasión del maestro como agente originario de la comunidad

En este recorrido que realizamos en torno a la circunstancia moderna de México a inicios del siglo XX, como hemos visto, al maestro se le presenta la posibilidad de una especie de “descenso” de la historia nacional hacia la historia local–personal de las personas y los sitios en que han ocurrido y ocurren sus actos de enseñanza–aprendizaje, como es el caso de los maestros ambulantes.

Jorge Manzano asegura que Kierkegaard coloca el deber de un individuo como una emanación que brota del interior, no del exterior: “El deber más elevado del hombre es devenir sujeto”⁵¹ (y no mero espectador). En esta dirección el maestro y sus estudiantes se encuentran en ese dinamismo de búsqueda de verdad. No obstante, el tránsito de éste, en su camino de convertirse en tal, ha implicado ciertas renunciaciones a las cuales tiene que reajustarse durante su práctica concreta de educador. Ha pasado por un proceso de “normalización” en las escuelas normales (en ocasiones cercano a la despersonalización) que lo pudo haber vaciado de su propia configuración histórico–personal, para entrar en otra configuración más grande. Ha ido perdiendo la consistencia de su localidad para incorporarse al circuito generalizable de lo nacional y lo propio de los saberes generales, el conocimiento validado y aprobado: lo objetivo del saber de las cosas.

Si el maestro desea ser pensador subjetivo, deberá entrar al sendero incierto y propio de la desnormalización. De esta manera, se le abre la posibilidad de regresar al asombro que lo ha afectado, su querer inicial

51. Jorge Manzano, *Apuntes de la historia de la filosofía: Søren Kierkegaard*, ITESO, Tlaquepaque, Jalisco, 2012, p. 190.

que yace en su interioridad, su carácter más subjetivo de la vocación de enseñanza. La exterioridad de la normalización lo ha llevado por el sendero de los conocimientos objetivos; sin embargo, apropiarse de su verdad subjetiva podrá desestabilizar el orden que lo condujo a la normalización. Ésta es una posibilidad que lo habilita para encontrar en su vocación de maestro la pasión emergida de su interioridad misteriosa e indomable. Es un ejercicio de detenimiento en los rostros, las presencias y las propias colisiones que lo sitúan en el camino de ser ayudante en el tránsito de otros en su devenir sujetos existentes; o, por el contrario, también es posible que se le debele que esa actividad de enseñanza no es propiamente suya, sino que, por alguna razón, se vio orillado a elegir ejercer esa actividad.

El movimiento de bajar a la historia concreta de sus circunstancias presentes y pasadas aproxima al maestro a la historia concreta de sus estudiantes, quienes, más que desempeñar meros roles escolares, llegan a la escuela con una historia plagada de condiciones particulares. En la medida que aquél conduce a éstos en la aproximación a su propia historia (el movimiento de captar su historización en el mundo), él mismo es también conducido a la otredad que se le presenta en su práctica cotidiana. Aquí no hay datos objetivos que memorizar, sino otros humanos con situaciones concretas, contingentes e inciertas que impactan y (con)mueven la existencia del maestro; éste es un mero testigo de la vida de los otros. Atestigua la historia del estudiante, quien le ofrece pistas para asumir su existencia concreta. En ese sentido, hay un giro de un maestro observador y narrador a uno existente y testigo. Así pues, cuando los estudiantes abren-comparten su propia historia en la relación cotidiana, en el ejercicio didáctico, el maestro que atestigua se va afectando de una realidad a la que se aproxima con sigilo y sin recetas prefabricadas. Luego entonces, necesita “desprofesionalizarse”, dejar de ser el especialista y técnico de la educación, para volverse el otro humano que vislumbra la realidad humana y concreta, en proceso

de ser descubierta, interpretada y que lo lleva a cuidar a los sujetos frente a sí.

El involucramiento afectivo en la relación maestro-estudiante comienza a darse en el consejo, la guía, la advertencia y la escucha cotidiana, todo lo cual puede llevar a que emerja en la relación entre ellos un vínculo afectivo cercano a la amistad. Este movimiento espontáneo permite que su propia relación humanizada trascienda la institucionalidad, que impone sus límites y restricciones. Aunque, es necesario precisarlo, el maestro no es el mero amigo del estudiante, sino que esa relación es un tipo de afección que liga a dos o más personas por su implicación de tipo conducción-seguimiento acerca de cómo aprender a vivir, cómo devenir existente. Y si bien aquél sabe que no puede sortear el riesgo y la incertidumbre que padecerán sus estudiantes en su vida, se aventura a estar implicado con la otra existencia. Ahora bien, cabe cuestionarse hasta qué punto le es lícito a un maestro o maestra en la labor pedagógica dejarse afectar por la vida de sus alumnos o, más bien, por el cariño/simpatía que surge de la familiaridad de la compañía constante (un mero aditivo con miras a un mejor logro del aprendizaje que el programa escolar ha establecido). Tal vez no sea el momento para responder esta pregunta, pero sí queremos remarcar que el hecho de atestiguar el tránsito de la vida de cada estudiante en la búsqueda de su propia existencia enriquece el propio devenir sujeto que el maestro, simultáneamente, está experimentando. Es entonces cuando este último, más allá de ser un pensador objetivo o un funcionario del Estado, puede situarse y adentrarse en una pasión que destrabe la imposición de exterioridad y lo sitúe en su deber de coadyuvar en la búsqueda existencial de los otros. Es decir, el encontrarse con el otro es un momento-instante de aparición de la pasión de su vocación como maestro, que no puede ser objetivable en ninguna escuela-corriente de pensamiento o convención académica, sino que es un camino de interioridad que hace de él un pensador subjetivo con el potencial de desestabilizar el orden o la instalación de mundo con que se ha topado

para apropiarse de su existencia y, en última instancia, ayudar a sus estudiantes a devenir individuos éticos implicados y arraigados a su contexto inmediato. Así, este maestro desafía lo establecido y crea caminos nuevos y originales frente a los conocidos y fijados por las naciones. Entonces el maestro-pensador subjetivo, afectado por la realidad durante el ejercicio de su labor, por la vida de sus estudiantes-comunidades, en quienes ha estado encontrando su propia verdad, es capaz de desestabilizar un orden preestablecido que objetiva el camino de la educación (normalizada) y define la orientación de las naciones en direcciones ya previstas, esto es, en identidades nacionales replicables.

El maestro-pensador subjetivo se detiene en su pasión que desconcierta lo normal de la enseñanza y, desde ahí, actúa para que otros puedan desarticular un proyecto general de nación. En otras palabras, ayuda a que personas concretas reformulen el camino propio de su hacerse con respecto de la comunidad que habitan. Así, el maestro —en palabras de Nietzsche, situado desde su voluntad de poder-posibilitar— se torna un agente activo de la búsqueda existencial propia y de otros, y, en última instancia, agente político en las comunidades. Fija la mirada y el trabajo en aquello que nos está pasando y que nos conduce a hacernos humanos de un modo original-propio.

Colofón

A pesar de los años turbulentos de la Revolución mexicana, entre 1910 y 1923 hubo un aumento significativo en la instalación de escuelas y, obviamente, en la incorporación de nuevos docentes. “En México había, en 1910, 9,752 escuelas primarias, donde enseñaban 16,370 maestros y maestras y a las que asistían 695,449 alumnos; en diciembre de 1923 el país contaba con 12,814 escuelas, 24,109 profesores y 986,946 alumnos. O sea que hubo un aumento de 3,062 escuelas primarias”.⁵² Vemos que

52 Claude Fell, *José Vasconcelos. Los años del águila (1920–1925)*..., p. 109.

en la labor de inicio de un ministerio centralizado de educación, como es el caso de la SEP, fue clave la participación de José Vasconcelos, quien impulsó diferentes programas y campañas alfabetizadoras para elevar la escolarización mexicana en pocos años. No obstante, más allá de la mirada cuantitativa del fenómeno, hemos abordado la influencia positivista y utilitarista que permeaba la atmósfera de los académicos, políticos y científicos educativos de la época. Este modo de constitución, organización y difusión de los nuevos saberes acerca de lo humano y las sociedades (que venía en ascenso desde la participación de Barreda en la ENP, los libros de historia de Sierra y, finalmente, la creación del sistema nacional de educación de Vasconcelos) tuvo un impacto en el tipo de formación que el Estado consideró pertinente para el maestro mexicano.

De acuerdo con Kierkegaard, la fuerza pedagógica del Estado y la identidad nacional como conocimiento objetivo debilita la conformación de la personalidad del individuo y su pertenencia e implicación en la historia concreta de la comunidad. Por eso él insiste en la subjetividad, ya que la existencia concreta se ve plagada de saberes que no le son propios ni cercanos. Además, la comunidad, como sitio inmediato y fáctico donde ocurre la vida del individuo, se vuelve borrosa ante la patria y su imperiosa necesidad de unidad territorial. En este sentido, la identidad nacional legitima la autoridad de las instituciones del Estado sobre su territorio, pero debilita el devenir existente de individuos y comunidades.

El maestro tiene una vital responsabilidad frente a la vida personal de sus estudiantes, pero también sobre la vida de comunidades en las que adquiere forma su ejercicio de enseñanza-aprendizaje. Su labor radica no solamente en transmitir conocimientos a individuos para funcionar como sociedad, sino en ayudar (a partir de encontrar su propia pasión en la historia colectiva en que habita) a sus estudiantes a volverse seres existentes en lugares concretos que demandan constante recreación y,

de este modo, reajustar la sociedad misma. Por ello se vuelve central detenerse en la reflexión acerca de la identidad misma del maestro como pensador subjetivo, como agente y testigo del acontecer y devenir humano.

Conclusiones

Individualidad desapropiada. En esta época el estilo de acompañamiento y la orientación que ofrece el Estado al individuo eran de corte mecanicista. La educación de las personas era vista como una pieza que se suma a la gran maquinaria social y, por lo tanto, se privilegiaba la funcionalidad del Estado y su proyecto genérico de nación... en menoscabo de la existencia concreta y particular del individuo y sus circunstancias. Lo importante en este enfoque nacionalista es la adhesión afectiva y valorativa del individuo a México. De este modo, aquél reconoce su pertenencia a ese órgano, y la ley del Estado puede hacerse valer; eso es lo que constituye a la nación, la legítima exigencia del gobierno para que el ciudadano se adhiera al cumplimiento de la ley exigida a través de sus instituciones. Así, la conducta del mexicano debe ser moldeada desde la exterioridad de la ley, pues ésta es un marco regulativo que rige su vida y la de los otros. Aunado a ello, la fuerza sobre la conducta del individuo que ejerce cualquier aspecto religioso queda fuera del proyecto de nación. La moralidad y cualquier componente de religiosidad no forman parte en la escolarización y educación del individuo.

La historia nacional es la piedra que sitúa al sujeto dentro de un pueblo con un pasado. Una vez integrado a ella se le pide continuar la construcción del futuro. Como se ha descrito, existe todo un andamiaje institucional que facilita el programa narrativo dictado a los maestros acerca de lo que es y debe ser el mexicano, aunque este último sea un disfraz general en el que cabe cualquier persona nacida dentro de este territorio. La singularidad de la historia personal y de la colectividad

circundante (comunidad) quedan excluidas del ejercicio pedagógico. La enseñanza de conocimientos objetivos que privilegia la memorización y adquisición de saberes certeros y comprobables deja de lado el propio acontecer de la vida concreta de los asistentes a las aulas. La comunidad en que residen los estudiantes y las circunstancias concretas que la afectan y la animan son irrelevantes para el programa educativo planeado y previsto desde la SEP. No hay una pedagogía para la vida del sujeto que arriba a la escuela, sino una pedagogía para su incorporación a la nación. En cierta medida, su propia vida está desvinculada de la escuela. Luego entonces, en el estudiante, ante los cientos de conocimientos que le son depositados por el maestro alfabetizador, queda enmudecida la interioridad de la que puede emanar un modo propio de captar lo que le rodea, y, desde ahí, elegir frente a las opciones de su vida y su situación. Por lo tanto, no hay tiempo para lo que le suscita su existencia: sentimientos, promesas, ilusiones, inquietudes, deseos, devenir comunitario, historias locales, mitos o relatos y reflexiones espontáneas. Todo ello es relegado a otros espacios fuera de la escuela a la que asiste.

La escuela no ofrece al individuo mexicano medios para apropiarse de los saberes pertinentes de acuerdo con su contexto; por consecuencia, se le dificulta a éste la apropiación de su existencia. Así se ve menguada la experiencia de constituirse a sí mismo en relación con el sitio en que está germinando su existencia. Lo que queremos decir es que la constitución interior del sujeto, así como el reconocimiento afectivo de la comunidad inmediata en la que ocurre su vida, quedan en entredicho en el proyecto pedagógico promovido desde la SEP.

Constitución del individuo ético y desarraigo a la tierra. La identidad personal del individuo acontece en relación con otras personas y circunstancias concretas que suceden en el espacio donde tiene lugar su vida. Si la educación escolarizada no parte del contexto en que se realiza el ejercicio pedagógico el sitio mismo se vuelve algo no tema-

tizado en las aulas. La historia de la comunidad, sus problemáticas y dilemas, al igual que las festividades y la narración colectiva viva y dinámica que va ocurriendo, devienen elementos que no pertenecen a la actividad del maestro. De ahí que, ante la dificultad del individuo para constituirse a sí mismo en relación con el lugar o sitio en que reside se puede entender el abandono del hogar original en búsqueda de un lugar donde hacerse a sí mismo.

El énfasis escolar en la vinculación a la patria generó un no-lugar en muchas comunidades en las que la escolarización se afincó e inhibió el desarrollo ético de un individuo capaz de comprometerse e implicarse políticamente con y por su comunidad, a partir de sus vivencias de ser afectado por su entorno. Esa inhibición del individuo ético incluyó la falta de creatividad para dinamizar posibilidades económicas y generar consensos políticos y pactos sociales vivos que permitieran el desarrollo del México rural. Este éxodo es un fenómeno altamente complejo que puede explicarse también desde las variables macroeconómicas del entorno internacional y la globalización de las últimas décadas; pero desde la escolarización centrada en la identidad nacional se entiende un olvido del sí mismo que detonó una salida del campo mexicano.

Pensemos en la situación actual de esta nación al cabo de cien años del proyecto vasconcelista. Desde aquella época se ha pasado de un país rural a uno mayoritariamente urbano. En el México rural se vivió una primera oleada de migración a las ciudades dentro del territorio, una segunda oleada de migración del campo a Estados Unidos y una tercera oleada, ya con las localidades rurales muy mermadas, en la que el narcotráfico confiscó y tomó control de buena parte del territorio nacional. En cien años ha devenido un proceso de desterritorialización nacional.

La escolarización en la época vasconcelista y su proyecto de nación no pretendieron adentrarse en lo local del lugar al que arribó el maestro. La afectación de la historia personal en el individuo es el lugar en que comienza la búsqueda por implicarse en el tejido de la misma comunidad; es el interior donde puede germinar su pertenencia o su arraigo a un sitio y convertirse en interés por el ejercicio político. Así, se vuelve un círculo de recreación continua entre el individuo y la comunidad, que están interpenetrados. El texto parte del contexto y éste vuelve al texto, y viceversa. Sin embargo, en este caso, a los textos descontextualizados que arribaron con la llegada de los maestros a las comunidades rurales no se les buscó el cauce para que fueran recontextualizados en los sitios que intentaron albergarlos. La narración de la mexicanidad no promocionó la vinculación individuo-comunidad y, por lo tanto, provocó un modo de desapropiación del territorio y sus circunstancias por parte del individuo.

El campesinado mexicano fue englobado por el proyecto nacional, pero no ha podido reconstruir su entorno para arraigarse a la tierra, lo cual fue una de las búsquedas primordiales de la Revolución mexicana: la lucha bélica legitimada por un deseo de reapropiación de la tierra perdida. Paradójicamente, al cabo de un siglo la tierra y el trabajo sobre ella han sufrido una transvaloración radical que pone en peligro el cuidado del territorio por parte de sus pobladores. Los individuos han estado desapropiándose de los territorios; muchos de ellos han migrado y dejaron de ocupar el espacio, ahora administrado bajo el plan de la nación.

Este análisis habrá de ser matizado en cada una de las regiones del país, pues hay sitios en los que, en mayor o menor medida, se ha mostrado resistencia a este camino de mexicanización y se mantienen, hasta nuestros días, fuertes vínculos de pertenencia comunitaria que permiten a individuos permanecer ligados a su territorio. Algunas comunidades indígenas en varios estados del país son un ejemplo

claro de ello, aunque también luchan para mitigar las condiciones paupérrimas de vida en las que han quedado dentro del orden social de la nación. El zapatismo como movimiento de resistencia al plan estatal, por consignar un ejemplo, ha decidido desde hace varios años cortar cualquier vínculo con la escolarización del Estado y buscar un modo propio de articular y transmitir el relato de su pertenencia colectiva al territorio. X

Fuentes documentales

- Arnaut, Alberto, “Los maestros de educación primaria en el siglo XX” en Latapí, Pablo (Coord.), *Un siglo de educación en México. Vol. II*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, pp. 195-229.
- Fell, Claude, *José Vasconcelos. Los años del águila (1920-1925). Educación, cultura e iberoamericanismo en el México postrevolucionario*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1989.
- Guerrero, Luis, *¿Qué significa existir? Ensayos sobre la filosofía de Søren Kierkegaard*, IF Press, Roma, 2017.
- Hale, Charles Adams, “Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930” en Bethell, Leslie (Coord.), *Historia de América Latina/ América Latina: cultura y sociedad, 1830-1930*, Cambridge University Press, Barcelona, 1986, pp. 1-64.
- Kierkegaard, Søren, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, Universidad Iberoamericana, México, 2009.
- *Temor y temblor*, Tecnos, Madrid, 2014.
- Lira García, Alba Alejandra, “La alfabetización en México: Campañas y Cartillas, 1921-1944” en *Revista Latinoamericana de Lectura y Escritura*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, vol. I, Nº 2, diciembre de 2014, pp. 126-148.
- Lispector, Clarice, *La hora de la estrella*, Siruela, Madrid, 2001.
- Manzano, Jorge, *Apuntes de la historia de la filosofía: Søren Kierkegaard*, ITESO, Tlaquepaque, Jalisco, 2012.

- Meneses, Ernesto, *Tendencias educativas oficiales en México: 1911-1934*, Centro de Estudios Educativos, México, 1986.
- Montemayor González, Mario Alejandro, “Raíces del sistema educativo mexicano: identidad nacional, memoria y alfabetización” en *Xipe totek*, ITESO, Tlaquepaque, Jalisco, año 30, vol. II, N° 116, enero/junio de 2022, pp. 141-164.
- Reale, Giovanni y Antiseri, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico III: del romanticismo hasta hoy*, Herder, Barcelona, 1988.
- Vázquez, Josefina Zoraida, *Nacionalismo y educación en México*, El Colegio de México, México, 1970.
- Zea, Leopoldo, *El positivismo en México*, El Colegio de México, México, 1943.



ITESO, Universidad
Jesuita de Guadalajara

EDUCACIÓN
JESUITA
MÉXICO



Descubre algo
desafiante

ITESO, libres para transformar

FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES ITESO

Conoce los programas de filosofía que el ITESO te ofrece

- **Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales**
Una vida sin reflexión no vale la pena de ser vivida
- **Maestría en Filosofía y Ciencias Sociales**
Reflexión que transforma

ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara
Tel. 3669 3535 / 01 800 714 9092
carreras@iteso.mx
carreras.iteso.mx

Posgrados ITESO
Tels. 3669 3569 | 01 800 364 2900
posgrados@iteso.mx
posgrados.iteso.mx



UNIVERSIDAD DE
EXCELENCIA
ACADÉMICA
SEP/PROED/2008/33

AUSJAL

Precios 2023

	México	Extranjero
Número individual reciente	80 pesos	8 dólares
Suscripción anual, 2 números	150 “	15 “
Suscripción a estudiantes	130 “	13 “

Obtención directa y correspondencia:

Revista *Xipe totok*

Filosofía y Humanidades, ITESO
Periférico Sur 8585, Colonia ITESO
45604 Tlaquepaque, Jalisco, México
Tel. (33) 3134 2974
revistaxipetotok@iteso.mx

Atención personal con Saraí Salazar (saraisalazar@iteso.mx)
en nuestra oficina y teléfonos del ITESO

Horario: lunes a viernes de 10:00 a 14:00 horas.

SUSCRIPCIONES NACIONALES:

Depositar a nombre de ITESO, A.C.

Si tiene cuenta en BBVA,
puede depositar directamente
en caja, en el cajero automático
o realizar una transferencia:
CIE: 8001-2 Referencia: 77621-168
Concepto: Pago de servicios

Si su cuenta es de otro Banco
Clabe interbancaria:
012914002000800120
Banco: BBVA
Referencia: 77621168
Concepto: 77621168

Enviar un email con la fecha del depósito y número de referencia
o llamar a nuestro teléfono.

“Tu piel no es tu piel; dentro de tu piel está Téotl”

Xipe totek es la epifanía que sugiere la presencia seductora del espíritu en la materia, especialmente en el cuerpo humano. Sugiere también la repetición kierkegaardiana. Renaciendo asciende el sol en el firmamento. Y dentro de la piel el Dios mira, vive y siente.

Mayor información sobre el nombre *Xipe totek*: revistaxipetotek@iteso.mx



ORIENTACIÓN

Participar al público nuestras reflexiones en el orden social, filosófico, económico, histórico, cultural, psicológico, legal, sobre diversos aspectos de la vida en el intento de una liberación total de cuanto oprime al hombre. Nos complace invitar a participantes de alta calidad universitaria que inspiren nuestra reflexión, sin que por ello pretendamos ni siquiera insinuar que participen de nuestra línea de pensamiento y actividad, ni que la revista *Xipe totek* comparta todas las ideas de nuestros invitados.



CRITERIOS EDITORIALES

La revista *Xipe totek* se rige por los siguientes criterios editoriales:

1. En cuanto al contenido

Xipe totek acepta para su publicación trabajos (artículos, ensayos, reseñas, cuentos y poesía) ubicados en el campo de la reflexión sobre los problemas humanos y sociales en cuyo abordaje destaque la perspectiva filosófica.

2. En cuanto al formato

Los trabajos propuestos deberán reunir los requisitos formales aquí establecidos:

- Ser trabajos inéditos.
- Tener una extensión máxima de 52,000 (cincuenta y dos mil) caracteres, incluyendo resumen, notas, bibliografía y espacios.
- Presentarse en fuente Times New Roman, 12 pts. e interlineado de 1.5.
- Atenerse a la convención de la Real Academia Española (A. T. E: L, A.) para consignar las notas a pie de página y la bibliografía final.
- Incluir un resumen en español no mayor a 950 caracteres, incluyendo espacios.

3. En cuanto al envío y recepción

Los archivos de los trabajos deberán:

- Ser enviados a la dirección: revistaxipetotek@iteso.mx
- Incluir en el mismo envío un *curriculum vitae* breve (no más de un párrafo), la dirección electrónica del autor y, en su caso, el nombre de la institución a la que pertenece, *Xipe totek* acusará recepción y notificará el resultado de su revisión y dictamen.

4. En cuanto a la publicación

La publicación de los trabajos se realiza bajo las siguientes condiciones:

- El Consejo Editorial de *Xipe totek* someterá a arbitraje todos los trabajos recibidos.
- El Consejo Editorial decidirá cuáles trabajos serán publicados y en qué número de la revista *Xipe totek*.

Consejo editorial.

Los artículos son responsabilidad propia de los autores.

La reproducción total o parcial de los trabajos publicados puede hacerse siempre que se cite la fuente.



En 2005 esta revista fue incorporada por EBSCO a su colección de revistas electrónicas. EBSCO es el mayor integrador mundial de revistas en texto completo (*Cfr.* Internet). *Xipe totek* sigue siendo de las revistas más consultadas.

También se encuentra en las bases de datos Gale Cengage Learning y Lantindex.

RIBET

Revista Iberoamericana de Teología Convocatoria abierta permanente

Fundada en el 2005, la Revista Iberoamericana de Teología (RIBET) es una publicación continua con corte **semestral** (enero-junio, julio-diciembre), editada por el Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México, arbitrada e **indexada** en Redalyc, Dialnet y Latindex.

En la RIBET mantenemos una convocatoria abierta permanente para recibir **artículos, reseñas de libros** y postulaciones de **dossier** (al menos 4 artículos que trabajen un tema particular en común). La RIBET promueve y difunde textos académicos desde la **reflexión crítica teológica**, abierta al diálogo con otras disciplinas, al intercambio ecuménico, interreligioso y atento a las **inquietudes seculares** que se entretajan con el complejo fenómeno de lo religioso en la **sociedad contemporánea**. La RIBET da prioridad a textos con **enfoque interdisciplinar**, humanizante y ético frente a las violencias, la destrucción y la injusticia del mundo contemporáneo en general, y de Iberoamérica en particular.

Aunque los números de esta revista no son monotemáticos, se privilegia la publicación de artículos que pongan a dialogar a la teología con los siguientes **temas**:

- Ética aplicada;
- Estudios críticos de género;
- Teorías de la religión;
- Filosofía y fenomenología de la religión;
- Artes;
- Literatura y Biblia;
- Espiritualidad y mística;
- Política y sociedad;
- Ecumenismo;
- Diálogo interreligioso;
- Historia de la Iglesia y de la teología;
- Pastoral.

Para conocer más sobre los requerimientos para remitir artículos, así como de los procesos de revisión, dictaminación y publicación de los mismos, consultar [<https://ribet.ibero.mx/index.php/ribet/about>] o escribir a ribet@ibero.mx.



ITESO, Universidad
Jesuita de Guadalajara

◆ **Presentación**

Miguel Fernández Membrive

◆ **¿Filosofía latinoamericana?**

Más allá de la sobreespecialización de la filosofía latinoamericana.
Aportes anticoloniales desde la herencia de Iván Illich en México
Alberto Elías González Gómez

La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación.
Diálogo con Enrique Dussel
Héctor Garza Saldívar, s.j.

◆ **Acercamientos filosóficos**

El tipo de contradicción en los cuatro ejemplos de la primera fórmula
del imperativo categórico en la *Fundamentación de la metafísica
de las costumbres*
Carlos Antonio Delgadillo Macías

Tres versiones de argumentos de subdeterminación contrastiva
para explicar la competencia pictórica
Juan Pablo Aguilar Martínez

El uso didáctico del lenguaje en la filosofía presocrática
Marco Antonio Salinas Martínez

◆ **Cine y literatura**

Rubia: Marilyn Monroe / Norma Jeane
Luis García Orso, s.j.

La historia de una idea
José Israel Carranza

◆ **Justicia y sociedad**

Consideraciones sobre los comienzos del magisterio mexicano:
análisis desde el pensamiento de Søren Kierkegaard
Mario Alejandro Montemayor González, s.j.

ISSN 2448-9085

