



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**SISTEMA UNIVERSIDAD ABIERTA
COLEGIO DE FILOSOFÍA**

**FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN: ELABORACIÓN DE
MATERIAL DIDÁCTICO COMO APOYO A LA
ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA EN EL COLEGIO DE
BACHILLERES.**

**INFORME ACADÉMICO POR ELABORACIÓN
COMENTADA DE MATERIAL DIDÁCTICO PARA APOYAR
LA DOCENCIA.**

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

ALVARO MALPICA ABURTO

ASESOR: DR. MARIO MAGALLÓN ANAYA



MÉXICO, D. F.

2008



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

En septiembre de 1975 salí del pueblo de Vicente, Oaxaca, con el propósito de continuar mis estudios de bachillerato en la ciudad de México. Una vez terminada mi preparatoria en el Colegio de Ciencias y Humanidades plantel "Vallejo", elegí estudiar Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Uno de mis ideales era aprender filosofía y regresarme a mi querido pueblo a enseñar las diversas corrientes filosóficas a los jóvenes de esa localidad. Ese sueño no lo he podido realizar. Sin embargo, ese ideal de enseñar, si lo he logrado en el Colegio de Bachilleres plantel 17 "Huayamilpas-pedregal" y en el plantel 12 "Nezahualcoyotl". Por eso, es que agradezco al Colegio de Bachilleres y a las personas que lo integran, el haberme seleccionado para participar en el programa de apoyo para la titulación de profesores de esa institución. Y con ello a la UNAM y a la SEP que participaron en ese convenio.

En cuanto al ámbito de los sentimientos y los afectos, agradezco de todo corazón a mi amada esposa Irma Delia Morales Sosa su comprensión y su cariño en la elaboración de este informe académico. Sin su prudencia, tolerancia y paciencia, virtudes casi desaparecidas, no hubiera podido terminar con este ciclo de mi vida. A mis hijas: Celeste Malpica Morales y Rubí Malpica Morales, a quienes quiero mucho, también les agradezco el haberme apoyado en todo y así cumplir con otra de mis metas. A mi madre Francisca Aburto Serna "Panchita", le agradezco su amor y su coraje al luchar en la vida por sus cuatro hijos y no darse por vencida ante la adversidad. A mis hermanos Constantino Malpica Aburto, por su amor a la música y al rock; a Carolina Malpica Aburto por su cariño y generosidad a todos nosotros y a Nahum Malpica Aburto por su espíritu fuerte y tenaz. También agradezco a mis abuelitas, tíos y tías, primos y primas, sobrinas y sobrinos, que con su vida me inspiraron a seguir estudiando en esta inmensa ciudad, tan alejada de mi pueblo y de mis aventuras infantiles y juveniles que ya nunca regresarán.

Respecto a lo académico y profesional, les doy las gracias sinceramente: al Dr. Mario Magallón Anaya por su apoyo desinteresado en la elaboración de este trabajo, pues, sin su estímulo y su don de gentes no lo hubiera logrado. A mi gran amigo y casi hermano Maestro Víctorico Muñoz Rosales por haberme exigido con chicote en mano la realización de este informe. Al maestro Gustavo Escobar Valenzuela por revisar mi trabajo y dedicarle horas valiosas de su vida. A la Licenciada Xochitl Lopez Medina por revisar mi informe y animarme a titularme. Al Dr. Carlos Oliva Mendoza, igualmente, por revisar mi escrito y apoyarnos en este programa. Asimismo, les agradezco también a los grandes amigos y compañeros de aventuras intelectuales: al Dr. Miguel Romero Griego por abrirnos su casa a las discusiones filosóficas, al Lic. Isaías Palacios Contreras por sus consejos y amistad ilimitada y a José Luís Romero Tejeda por su espíritu juvenil y compañerismo. Además, también agradezco a toda la banda del seminario de los miércoles del Dr. Mario Magallón Anaya, que me ayudaron con sus comentarios, sugerencias y críticas a los trabajos presentados en esas reuniones que nunca olvidaré.

A los profesores del plantel 12 "Nezahualcoyotl", también les agradezco sus motivaciones y en especial a Rosalba Espinoza Gómez por darme ánimo y apoyo filantrópico.

Por último, quiero agradecer a mi suegro Carlos Morales Marín el haber contribuido a la impresión de este trabajo, favor que he de pagar con la felicidad de su hija y de sus nietas. Aprovecho también para agradecer a mis cuñadas y cuñados, sobrinas y sobrinos políticos, el haberme motivado indirectamente a escribir este significativo informe y demostrarles que sí se puede.

Índice.

Introducción.....	5
Capítulo 1. El Colegio de Bachilleres y el programa de filosofía II.....	7
1.1 El Colegio de Bachilleres y la materia de filosofía.....	7
1.2 Modelo educativo.....	11
Capítulo 2. Materiales instruccionales.....	13
2.1 Materiales y estrategias instruccionales.....	13
Capítulo 3. Antología didáctica.....	15
Conclusiones.....	190
Bibliografía.....	193

FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN: ELABORACIÓN DE MATERIAL DIDACTICO COMO APOYO A LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA EN EL COLEGIO DE BACHILLERES.

Introducción

De las modalidades de titulación establecidas por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, he elegido el informe académico por elaboración comentada de material didáctico para apoyar la docencia. Escogí esta opción por varias razones. En primer lugar, porque participé en el Taller: Proyecto de formación y actualización docente para la reforma curricular: introducción al programa de asignatura sexto semestre y diseño de materiales instruccionales para el área. El taller se realizó del 7 al 17 de Febrero de 2006 con una duración de 50 horas el curso, en el plantel 17 Huayamilpas-pedregal del Colegio de Bachilleres de la ciudad de México. El producto final obtenido, fue un paquete de material instruccional pertinente para el programa de la asignatura Filosofía II de sexto semestre.

En segundo lugar, en el semestre 2006-A tuve la oportunidad como profesor de filosofía del plantel 17, de aplicar en el salón de clases ese material didáctico. Lo mismo hice en el semestre 2006-B. Después, al trasladarme al plantel 12 Nezahualcoyotl de la misma institución, continué utilizando con algunas modificaciones el material instruccional en las clases de Filosofía II, durante los semestres 2007-A, 2007-B y 2008-A.

Ahora bien, ¿qué puedo decir acerca de la importancia de elaborar material didáctico como apoyo a la enseñanza-aprendizaje de Filosofía II? Que antes de participar en el taller aludido, uno de los problemas al que nos enfrentamos los profesores de filosofía en el Colegio de Bachilleres, es la escasez de materiales didácticos apropiados a nuestros programas de filosofía. Y por ello, es que utilizamos una gran variedad de textos filosóficos, que no responden a los requerimientos de la enseñanza-aprendizaje que el Colegio de Bachilleres exige. Provocando nosotros mismos una dispersión en la enseñanza. Esto implica otro problema, pues al usar diversos libros en la enseñanza de la filosofía, los alumnos, por su situación económica, no los pueden adquirir.

Ante estos problemas, una alternativa valiosa, es la elaboración de material didáctico que nos apoye en la enseñanza de la filosofía y que promueva el aprendizaje significativo de los estudiantes. Además de contar así con un material acorde al programa de Filosofía II del Colegio de Bachilleres, que evite la dispersión de la enseñanza de la filosofía mejorándola. Asimismo, que contribuya a la formación del estudiante en el proceso de enseñanza-aprendizaje de la institución y con ello, lograr que los estudiantes alcancen los objetivos de aprendizaje de la asignatura; así como despertar su capacidad de análisis y síntesis desarrollando en los alumnos una actitud crítica.

Esto nos lleva a formular la siguiente pregunta: ¿cuáles son los fundamentos epistemológicos, pedagógicos y filosóficos que sustentan esta propuesta? La respuesta la desarrollaré más adelante cuando hable de ella en el primer capítulo. Por lo pronto, lo que afirmo, es que desde la perspectiva del constructivismo y del modelo educativo del Colegio de Bachilleres, el aprendizaje es un proceso constructivo que requiere materiales didácticos pertinentes con los cuales realizar actividades para que el alumno aprenda a aprender. Y desde el punto de vista disciplinario, la formación en filosofía requiere de conocimientos, habilidades y actitudes que deben ser desarrolladas como habilidades básicas propias del quehacer filosófico. Por ello, la lectura, interpretación, análisis, síntesis, discusión e intercambio de ideas son importantes en esta formación. En ambos casos, la producción de materiales didácticos es una tarea que merece nuestra atención.

Al elegir esta modalidad de titulación, nuestro informe académico, comprenderá tres capítulos. En el primero, describiré a grandes rasgos lo que es el Colegio de Bachilleres, su modelo educativo y en qué consiste el programa de filosofía. En el segundo, explicaré qué son los materiales instruccionales, sus objetivos, las estrategias de enseñanza, de aprendizaje y los criterios con que se elaboró el material didáctico. En el tercero, incluiré la antología didáctica de la tercera unidad del programa de Filosofía II, que elaboré en el taller de diseño de materiales instruccionales; y que, con un poco más de trabajo podría constituir un texto publicable de apoyo a la docencia. Por último, en las conclusiones, presentaremos los alcances y límites de la propuesta.

I. EL COLEGIO DE BACHILLERES Y EL PROGRAMA DE FILOSOFÍA II

1.1 El Colegio de Bachilleres y la materia de filosofía.

Desde que se fundó el Colegio de Bachilleres, según el decreto de creación del 19 de Septiembre de 1973, como un “organismo descentralizado del Estado con personalidad jurídica, patrimonio propio y domicilio en la ciudad de México”, la materia de filosofía ha estado incluida en su plan de estudios. En este informe, no nos vamos a ocupar de las diversas modificaciones que se han realizado en los programas de filosofía desde que surgió el Colegio de Bachilleres, pues no es nuestro objetivo, sino que nos centraremos en los programas que se dieron a conocer oficialmente en septiembre de 1993 y marzo de 1994 y que son con los que actualmente trabajamos.

El material didáctico que elaboramos como apoyo a la enseñanza de la filosofía se basa en el programa de Filosofía II. El cual sostiene lo siguiente:

El programa de estudios de la asignatura FILOSOFÍA II tiene la finalidad de informar a los profesores sobre los aprendizajes que se esperan lograr en el estudiante, así como sobre la perspectiva teórico-metodológica y pedagógica desde la que deberán ser enseñados. El programa se constituye así en el instrumento de trabajo que le brinda al profesor elementos para planear, operar y evaluar el curso.¹

El programa en cuanto instrumento de trabajo contiene los siguientes apartados: marco de referencia, base de programa y elementos de instrumentación. El marco de referencia lo integra la ubicación, la intención y el enfoque. La ubicación nos proporciona la información sobre el lugar que ocupa la asignatura al interior del plan de estudios y sus relaciones con otras asignaturas. Las intenciones de materia y asignatura nos informan sobre el papel que desempeña cada una de ellas para el logro de los propósitos educativos del Colegio de Bachilleres. El enfoque nos informa sobre la organización y el manejo de los contenidos para su enseñanza. La base de programa concreta las

¹ Colegio de Bachilleres, *Programa de la asignatura de Filosofía II*, Dirección de Planeación Académica, México, Marzo 1994, p. 2.

perspectivas educativas señaladas en el marco de referencia a través de los objetivos de unidad y los objetivos de operación para temas y subtemas.

Los objetivos de unidad expresan, de manera general, los conocimientos, habilidades, valores y actitudes que constituyen los aprendizajes propuestos para este segmento del programa; los objetivos de operación para temas y subtemas precisan los límites de amplitud y profundidad de los contenidos para su enseñanza y orientan el proceso de interacción entre contenidos, profesor y estudiante, es decir, señalan los aprendizajes a obtener (el “qué”), los contenidos o habilidades que se requerirán para lograrlo (el “como”) y la función de dichos aprendizajes dentro de cada unidad o tema (el “para qué”).²

Los elementos de instrumentación incluyen las estrategias didácticas, la carga horaria, las sugerencias de evaluación, la bibliografía y la retícula. Las estrategias didácticas, derivadas del enfoque, son sugerencias de actividades que el profesor y los estudiantes, pueden desarrollar durante el curso para lograr los aprendizajes establecidos en los objetivos de operación. En cuanto a la ubicación, la materia de Filosofía se ubica en el área de formación básica, dado que presenta, junto con otras materias, tanto la metodología como los elementos formativos fundamentales de la Filosofía y los problemas que atiende.

La materia de FILOSOFÍA forma parte del Campo de Conocimientos de Metodología-Filosofía, cuya finalidad es que el estudiante desarrolle los conocimientos, habilidades y actitudes que caracterizan al quehacer científico y al filosófico, como son: la objetividad, el rigor analítico, la capacidad crítica y la claridad expresiva. Su enseñanza se organiza en torno a un eje epistemológico a partir del cual se estructuran los contenidos de sus cuatro programas.³

El campo de conocimiento de Metodología-Filosofía está constituido por las materias: Métodos de Investigación y Filosofía. Métodos de Investigación proporciona elementos de metodología científica y de Lógica. Y Filosofía, por su parte, aporta los elementos que posibilitan al estudiante la reflexión y el análisis crítico, sin olvidar que la metodología le permite vincularse con el estudio de la Filosofía.

² *Ibid.*, p. 3.

³ *Ibid.*, p. 5.

La asignatura de Filosofía II es, junto con sus antecedentes, básica para la mayor parte del plan de estudios, esto se debe, entre otras razones, a que integra los conocimientos del Área de Formación Básica u obligatoria toda vez que da elementos para desarrollar en el estudiante su capacidad de síntesis, por lo cual requiere una serie de conocimientos adquiridos en las asignaturas comprendidas de primero a quinto semestres.

La intención de la materia de Filosofía es que el estudiante tenga una visión del quehacer filosófico y de su relación con la cultura, además de que maneje conceptos y categorías propios de la disciplina, que le posibiliten tener una actitud reflexiva y crítica para explicar los problemas filosóficos y culturales, desde la antigüedad hasta los que surgen a partir del siglo XX. ⁴

Con ello, se pretende que *el estudiante comprenda que el quehacer filosófico es un proceso en el que se reflexiona siguiendo una línea de análisis respecto de algunos problemas.* Advirtiéndole de esta manera, el carácter integrador de la Filosofía, como una disciplina altamente reflexiva y totalizadora de la realidad, que lo posibilita a valorar y a adoptar una posición propia con que busque extrapolar las formas de explicación y la solución que da la Filosofía a problemas surgidos en diversos contextos histórico-culturales con aquellos que se presentan en su realidad, a la vez adquirirá los elementos mínimos suficientes que le permitan avanzar hacia estudios profesionales.

De manera particular, la intención de la asignatura de Filosofía II es que el estudiante conozca los principales problemas de la Filosofía (gnoseológicos, éticos y ontológicos) y que los ubique en su contexto histórico cultural, desde el Renacimiento en Europa y a partir de la llegada de los europeos a América Latina, así como los posibles problemas que la filosofía atiende en un futuro. Sobre esta base tendrá elementos que le ayuden a relacionar esta disciplina con otras áreas de la cultura, el conocimiento y la sociedad en general; y podrá con mayor facilidad intentar explicarse los problemas filosóficos y los fenómenos socioculturales que suceden en la actualidad, a partir de la explicación que dieron los filósofos de las épocas mencionadas a diversos problemas de su tiempo. ⁵

⁴ *Ibid.*, p. 8.

⁵ *Ibid.*

El enfoque se define como la perspectiva desde la cual se estructuran los contenidos y se establece la metodología a seguir para su enseñanza-aprendizaje. Y se divide en dos aspectos: el disciplinario y el didáctico. Desde el aspecto disciplinario, la materia de Filosofía contempla lo histórico-cultural como el elemento importante de las dos asignaturas que aproximarán al estudiante a la comprensión del quehacer filosófico. Esto se refiere a que en cada época hay un entorno cultural que determina la forma en que se desarrolla la filosofía.

El programa tiene una orientación problematizadora para seguir fomentando en el estudiante el “filosofar”, para buscar el sentido de las cosas y dar razones, argumentos y soluciones a problemas de diversa índole. La asignatura de Filosofía II se organiza en función de un eje epistemológico, es decir, tomando en consideración a la forma como se construye la Filosofía, a partir del análisis de los problemas del conocer, del deber ser y del ser, y de los contextos socioculturales en los que emergen, para que el estudiante esté en posibilidades de introducirse en la comprensión e integración de las distintas concepciones de la ciencia y la filosofía, vistas como explicaciones de la realidad y como interpretaciones del mundo; con todo lo anterior se propone que el estudiante vaya construyendo el conocimiento y desarrolle habilidades cognoscitivas que le permitan introducirse, de manera inicial, a la comprensión del quehacer filosófico.

Los contenidos se estructuran en tres bloques, los cuales se desglosan en seis temas y se desagregan en 16 subtemas. El primer bloque se denomina Principales problemas filosóficos en Europa durante el Renacimiento y su influencia en el México colonial. Inicio de la modernidad. Sus temas son: El pensamiento filosófico entre los siglos XVI y XVII y los problemas filosóficos del México colonial. El segundo bloque se designa como Principales problemas filosóficos de la Modernidad en Europa y en América Latina. Sus temas son: Pensamiento filosófico en Europa entre los siglos XVIII y XIX, y los problemas filosóficos de América Latina entre los siglos XVIII y XIX. El tercer bloque lleva por nombre: Principales problemas filosóficos a partir del siglo XX. Sus temas son: Pensamiento filosófico que surge a partir del siglo XX en Europa y en América

Latina, y visión contemporánea de los problemas éticos, gnoseológicos y ontológicos.

En cuanto al aspecto didáctico, el desarrollo del proceso enseñanza-aprendizaje supone que no sólo se aprende de los contenidos sino también de la forma en que estos se enseñan; de este modo, si se pretende que el estudiante adquiera habilidades lógico-metodológicas, desarrolle actitudes positivas respecto a la disciplina y sea crítico, es necesario utilizar modelos pedagógicos que posibiliten estos fines. En este sentido, el modelo educativo del Colegio de Bachilleres plantea una concepción pedagógica que fundamentada en la filosofía, los valores, principios y fines de la institución, sigue el camino que conduce a la construcción del conocimiento. La construcción del conocimiento exige trascender los saberes y estructuras de pensamiento previos e integrarlos en otros más complejos; una forma de lograrlo es a través del proceso desestructuración-reestructuración del conocimiento, que puede iniciarse con una problematización que desencadene el proceso. Concretamente, el proceso de aprendizaje, desestructura al estudiante cuando éste no puede resolver un problema (planteado por él mismo o por el profesor) a partir de sus conocimientos, es decir, cuando se provoca –de manera dirigida- un desequilibrio entre sus saberes (conocimientos y habilidades), valores y actitudes, y los propuestos por el programa de estudio. Para el caso de Filosofía problematizar significa plantear problemas epistemológicos, morales u ontológicos, ubicándolos en los contextos histórico-culturales. En este marco, el profesor deberá propiciar y facilitar no sólo el aprendizaje de los contenidos propios de la Filosofía, sino también fomentar el desarrollo de habilidades y actitudes básicas de todo bachiller que le permitan aprender a aprender, las cuales se describen en las líneas de orientación curricular del programa.

1.2 Modelo educativo.

El modelo educativo del Colegio de Bachilleres expresa los principios, valores, finalidades, así como la posición pedagógica y la estructura académica de la

Institución. Modelo, que ofrece el sustento de nuestro quehacer académico. Además, este modelo manifiesta la identidad del Colegio de Bachilleres y lo define dentro de la enseñanza media superior en el ámbito de la educación nacional.

Según el documento oficial de 1998:

El Modelo Educativo del Colegio de Bachilleres integra normas, valores, concepciones teóricas y metodológicas que definen su estructura académica y dan identidad y dirección a su práctica educativa.⁶

La orientación filosófica que fundamenta la política académica del Colegio de Bachilleres y orienta su práctica educativa, se establece a partir del contenido del Artículo Tercero Constitucional y se encuentra expresada en el “Marco Conceptual” del Modelo Educativo del Colegio de Bachilleres. Este, plantea el sustento filosófico desde tres perspectivas: 1) teleológica, 2) axiológica y 3) epistemológica.

1. Teleológica. Esta se refiere a los fines educativos del Colegio de Bachilleres. Según la Institución:

La naturaleza de la práctica educativa, comprende tres dimensiones fundamentales: la dimensión humana, la dimensión social y la dimensión ambiental, como componentes inseparables para explicar y transformar la realidad. Cada una de estas dimensiones concreta los fines del Colegio respecto al Hombre, a la sociedad y a la naturaleza. La dimensión humana se centra en los valores, expectativas y necesidades del Hombre en su interacción con la naturaleza y la sociedad. La dimensión social considera los intereses, las necesidades y los valores del desarrollo colectivo-grupos, instituciones y comunidades-. La dimensión ambiental reúne los elementos desde los que se reconocen, estudian y proponen las formas de relación del Hombre y de la sociedad con el ambiente natural.⁷

⁶ Colegio de Bachilleres, *Modelo Educativo*, Dirección de Planeación Académica, México, Junio, 1998, p. 5.

⁷ *Ibid.*, p. 18.

El Colegio de Bachilleres al integrar estas tres dimensiones en una totalidad, tiene como finalidad contribuir a la realización del individuo y con ello, lograr una mejor calidad de vida. Entendiendo a la realización como el desarrollo armónico y continuo de las capacidades y potencialidades del individuo para el alcance de sus metas. En cuanto a la calidad de vida, la institución, la entiende como la satisfacción de las necesidades afectivas, materiales, sociales y culturales del individuo, mediante el ejercicio de la creatividad y la interacción para el análisis y solución de los problemas de su entorno social y natural.

2. Axiológica. Esta se refiere a la práctica educativa que tiende a perfeccionar al ser humano en todas sus dimensiones. Apoyándose en los valores que el Colegio de Bachilleres propone: aprecio a la vida, la dignidad de las personas, la integridad y la estabilidad de sí mismo y de la familia. Lealtad a la Patria, defensa de su soberanía y respeto a sus tradiciones e historia. Responsabilidad y honestidad consigo mismo y con los demás. Interés y compromiso con el conocimiento. Tolerancia a las creencias, costumbres, preferencias y valores que no coinciden con los propios, reconociendo el derecho de diferir a otras personas. Respeto y reconocimiento al derecho propio y al de los demás, con un sentido de justicia e igualdad entre los hombres y las naciones. Aprecio y defensa de la libertad, la democracia, la libre expresión de las ideas e igualdad de oportunidades en todos los aspectos. Responsabilidad y compromiso en el aprovechamiento, la conservación y el desarrollo del medio natural. Además del aprecio por el arte y la belleza.

3. Epistemológica. Esta perspectiva considera al sujeto como constructor del conocimiento. Esto es, se plantea la construcción como una forma de integrar el conocimiento en interacción con los objetos. De esta manera, se explica el objeto de conocimiento mediante la aplicación de los aportes de diversas disciplinas. Asimismo, se logra el desarrollo intelectual mediante la construcción de conocimientos nuevos, en los que se subsumen e incorporan conocimientos y procesos más elementales.

II. MATERIALES INSTRUCCIONALES

2.1 Materiales y estrategias instruccionales.

El centro de actualización y formación de profesores del Colegio de Bachilleres, nos preparó un curso de diseño de materiales educativos, con el fin de apoyarnos en el manejo de los programas propuestos en la reforma curricular. El apoyo consistió en ofrecernos los elementos teóricos y metodológicos que nos permitan implementar los programas en el salón de clases, así como dotarnos de bases psicopedagógicas que nos permitan adquirir los conocimientos metodológicos para instrumentarlos. Por eso, lo que hicimos fue planear, aplicar y evaluar los materiales instruccionales, en mi caso, del programa de filosofía II, con el propósito de promover el aprendizaje significativo de los estudiantes.

En ese curso, lo que se hizo, fue analizar el programa de filosofía II para realizar la planeación de los materiales instruccionales pertinentes. Después, determinamos los aprendizajes a lograr por unidad y seleccionar los materiales instruccionales. Luego, analizamos las estrategias instruccionales a través de la revisión de sus características y las incorporamos al material instruccional y así favorecer el aprendizaje significativo de los estudiantes. Por último, elaboramos los materiales instruccionales apoyándonos en las estrategias de enseñanza y en las estrategias instruccionales.

Ahora bien, ¿qué son las estrategias instruccionales?

...son actividades que enriquecen y facilitan la enseñanza y el aprendizaje de los contenidos escolares. Estas estrategias involucran el procesamiento de la información que realiza el alumno a partir de un material impreso y se identifican por haber sido seleccionados y diseñadas para apoyar el material didáctico que se utiliza tanto en el aprendizaje como en la enseñanza.¹

Las estrategias apoyan al alumno en la comprensión de los contenidos de manera significativa y al docente en la enseñanza de su asignatura mediante la selección, elaboración y organización. Algunas de las estrategias que utilizamos

¹ Colegio de Bachilleres, Documento 3, CAF, tomado de Díaz Barriga F. y Hernández G. *Estrategias docentes para un aprendizaje significativo*, México, 1996, p. 16.

en el material instruccional fueron: el pretest, los objetivos, el resumen, el organizador anticipado, las preguntas intercaladas, las pistas tipográficas y el subrayado. El pretest se define como una serie de enunciados interrogativos, dirigidos al aprendiz que permiten establecer el nivel de conocimientos iniciales que posee. Los objetivos presentan lo que se pretende lograr al término de un proceso de enseñanza. El resumen, rescata el argumento central y enfatiza conceptos clave, principios y términos. El organizador anticipado permite enlazar los conocimientos previos con los aprendizajes a lograr, dando una visión global de los conceptos, información y procedimientos del nuevo tema. Puede ser introductorio o contextual. Las preguntas intercaladas son interrogantes que se insertan en un texto para facilitar la comprensión de la lectura. Las pistas tipográficas y subrayado son señalamientos presentes en el texto que permiten resaltar y focalizar cierta información.

Las estrategias ayudan al estudiante a obtener una panorámica de los contenidos por aprender, promueven la recuperación de sus conocimientos previos y propicia la participación activa en clase. También, les permite detectar la información principal, conceptualizar los temas y proporcionarles las herramientas teóricas metodológicas de la disciplina. Posibilitando al estudiante una formación integradora y sintética de la disciplina. Lo que les permite valorar su propio aprendizaje y auxiliarlos en su proceso de conocimiento.

III. ANTOLOGÍA DIDÁCTICA

El Colegio de Bachilleres a través del Centro de Actualización y Formación de Profesores se ha preocupado porque los profesores de filosofía elaborem materiales didácticos que apoyen al estudiante en los diversos momentos del proceso de enseñanza-aprendizaje. Entre los materiales elaborados se encuentran las antologías, las cuales tienen como propósito apoyar a los estudiantes en el aprendizaje de la filosofía.

Esta antología se caracteriza por abordar, de manera sintética, los principales temas señalados en el programa de estudios basados en el conocimiento de los principales problemas de la filosofía: gnoseológicos, éticos y ontológicos, que se ubican en el contexto histórico desde el Renacimiento en Europa y a partir de la llegada de los europeos a América Latina, analizando la explicación de los diversos filósofos de las épocas mencionadas.

La antología comprende tres unidades: unidad I. Principales problemas filosóficos en Europa durante el Renacimiento y su influencia en el México colonial. Inicio de la modernidad; unidad II. Principales problemas filosóficos de la Modernidad en Europa y en América Latina y unidad III. Principales problemas filosóficos a partir del siglo XX.

De todo este material, a mi me correspondió la tercera unidad, que contempla la filosofía que surge en el siglo XX en Europa y en América Latina, la cual presento a continuación.

COLEGIO DE BACHILLERES

**ANTOLOGÍA DIDÁCTICA
UNIDAD III PRINCIPALES PROBLEMAS FILOSÓFICOS A PARTIR DEL
SIGLO XX**

ÁLVARO MALPICA ABURTO

**MÉXICO
JULIO
2008**

ÍNDICE

Unidad III Principales problemas filosóficos a partir del siglo XX.	
Introducción general.....	14
Lectura No. 20.....	15
Lectura No. 21.....	44
Lectura No. 22.....	51

Lectura No. 23.....	83
Lectura No. 24.....	98
Lectura No. 25.....	160
Lectura No. 26.....	174

INTRODUCCIÓN GENERAL

Analizar, identificar, conocer, reflexionar, comprender, explicar, sintetizar, resumir, criticar, exponer, dialogar, argumentar; son habilidades, actitudes y valores, que el estudiante debe de continuar desarrollando y profundizando en el curso de Filosofía II del Colegio de Bachilleres. Por eso, es que he elaborado esta antología como apoyo a la enseñanza y al aprendizaje de la Filosofía en el Colegio de Bachilleres.

La antología está integrada de siete lecturas: Antropología filosófica, Personalismo, Existencialismo, Escuela de Frankfurt, Filosofía

Latinoamericana, Estética y Filosofía y Utopía en América Latina. Las cuales se relacionan con la Unidad III del programa de Filosofía II del Colegio de Bachilleres y con los objetivos de aprendizaje del mismo.

La selección de estas lecturas es importante para este antologador, porque contribuyen a la formación filosófica del estudiante. El texto de Ernst Cassirer, es valioso, porque se enfrenta al problema del hombre. Problema que hasta este momento histórico no se ha podido resolver de una manera definitiva. Cassirer, nos proporciona una visión general de esta cuestión, ofreciéndonos un conjunto de definiciones que distintos filósofos han formulado acerca del hombre. Frederick Copleston nos habla del Personalismo de Emmanuel Mounier. Juan Garzón Bates y Nicola Abbagnano nos dan a conocer su interpretación del Existencialismo. Juan J. Abad Pascual sobre la Escuela de Frankfurt. Leopoldo Zea, Samuel Ramos y Emilio Uranga participan también con sus reflexiones filosóficas al problema del hombre y al problema de la filosofía latinoamericana. Adolfo Sánchez Vázquez nos ilustra con su definición de la Estética y Mario Magallón Anaya con su escrito sobre la utopía latinoamericana nos da a conocer su punto de vista sobre este tema tan polémico.

Textos que considero vigentes porque todavía nos ayudan a pensar y a enfrentarnos con la complejidad del ser humano. Por su parte, los filósofos mexicanos, con sus reflexiones alrededor del ser del mexicano y con sus respuestas al mismo, pretenden que los mexicanos tomemos conciencia de nuestro ser y así poder transformar a nuestra nación y a nosotros mismos.

UNIDAD III PRINCIPALES PROBLEMAS FILOSÓFICOS A PARTIR DEL SIGLO XX

Objetivo: El estudiante analizará los problemas filosóficos más relevantes que se dieron en el siglo XX en Europa y en América Latina y adquirirá una visión de lo que se discute actualmente en el campo. Esto lo hará identificando los problemas gnoseológicos, éticos u ontológicos que se presentan en distintas corrientes del pensamiento, considerando sus diversos contextos histórico-culturales. Con ello tendrá una visión general de los posibles problemas que la filosofía atenderá en el futuro próximo e intentará extrapolar esos conocimientos a su realidad.

Objetivo de operación 3. 1 El estudiante comprenderá el pensamiento filosófico que surge a partir del siglo XX en Europa y América Latina, reflexionando sobre los principales problemas éticos, ontológicos y del conocimiento planteados por: el antropologismo, el personalismo, el existencialismo, la Escuela de Frankfurt y los expuestos por los filósofos de América Latina, para que tenga referencias que le ayuden a comprender la problemática filosófica actual.

<p>Asignatura: FILOSOFÍA II</p> <p>Unidad o Tema: 3.1. Pensamiento filosófico a partir del siglo XX en Europa y en América Latina</p>	<p>Lectura No. 20</p> <p>ANTROPOLOGISMO</p>
<p>Objetivo de la lectura: Que el estudiante analice y comprenda los problemas éticos y ontológicos planteados por el antropologismo, reflexionando sobre el concepto de hombre.</p>	<p>Referencia bibliográfica: Cassirer, Ernst. <i>Antropología Filosófica</i>, México, FCE., 2006, pp. 13-49</p>
<p>Instrucciones:</p> <p>1. Lee atentamente los planteamientos que se hacen en el texto y subraya las ideas principales; 2. Busca en el <i>Diccionario de Filosofía</i> de Nicola Abbagnano el significado de las palabras que no entiendas y las definiciones de las posturas filosóficas que se mencionan en el texto; 3. Consulta con tu profesor las dudas que tengas; 4. Elabora un breve ensayo crítico sobre los planteamientos del texto y su relación con algunos fenómenos sociales actuales.</p>	

INTRODUCCIÓN

Ernst Cassirer escribió una *Antropología Filosófica* como introducción a una filosofía de la cultura en 1944 y se editó en español en 1945. Se seleccionó el primer capítulo, porque en él se plantea el problema del hombre. Esto es, ¿qué es el hombre? Problema, que según Cassirer, se ha planteado desde la época griega hasta la actualidad. Problema que no ha sido resuelto de una manera definitiva debido a la complejidad del ser humano. Sin embargo, Cassirer,

insiste en esta cuestión y nos ofrece su propia propuesta. Dádonos una visión general en este texto de las diversas definiciones del hombre.

Ahora bien, estimado estudiante del Colegio de Bachilleres, te has preguntado alguna vez: ¿Qué es el hombre? ¿Qué es el ser humano? ¿Cómo nos definimos? ¿En qué nos fundamentamos para elaborar un concepto de hombre? ¿Cuáles son las características que nos definen y nos distinguen de los animales? ¿Es posible conocernos a nosotros mismos? Espero que al leer este texto encuentres las respuestas a estas preguntas y a otras más que de seguro te habrás hecho.

“¿QUÉ ES EL HOMBRE?”

I. LA CRISIS EN EL CONOCIMIENTO DEL HOMBRE

1

Parece reconocerse en general que **la autognosis constituye el propósito supremo de la indagación filosófica**. En todos los conflictos entre las diferentes escuelas este objetivo ha permanecido invariable e inmovible: probó ser el punto arquimédico, el centro fijo e inmutable de todo pensamiento.

Tampoco los pensadores más escépticos negaron la posibilidad y la necesidad del autoconocimiento. Desconfiaban de todos los principios generales concernientes a la naturaleza de las cosas pero esta desconfianza se enderezaba a inaugurar nuevos y más seguros modos de investigación. En la historia de la filosofía del escepticismo ha sido, muy a menudo, el mero envés de un humanismo resuelto. Al negar y destruir la certeza objetiva del mundo exterior, el escéptico espera conducir todos los pensamientos del hombre hacia sí mismo. El conocimiento propio, declara, es el requisito previo y principal de la realización que nos conecta con el mundo exterior a fin de gozar de sí mismo. Tenemos que tratar de romper la cadena de nuestra verdadera libertad. (...) Sin embargo, tampoco esta manera de abordar el problema –el método introspectivo- nos abroquelaba contra las dudas escépticas. La filosofía moderna comenzó con el principio de que la evidencia de nuestro propio ser es invencible e invulnerable. Pero el progreso del conocimiento psicológico apenas si ha confirmado este principio cartesiano. La tendencia general del pensamiento se dirige actualmente hacia el polo opuesto. Pocos psicólogos modernos reconocerían o recomendarían un puro método de introspección. En general nos dicen que un método semejante es verdaderamente precario. Están convencidos de que no es posible acometer una Psicología científica más que con una actitud estrictamente behaviorista y objetiva; pero un behaviorismo consistente y radical tampoco alcanza su fin. Puede advertirnos de posibles errores metódicos pero no resolver todos los problemas de la psicología humana. **Podemos criticar el punto de vista puramente introspectivo o recelar de él, pero no suprimirlo o eliminarlo. Sin introspección, sin una percepción inmediata de los sentimientos, emociones, percepciones, pensamientos, ni tan siquiera podríamos definir el campo de la psicología humana. Hay que reconocer, sin embargo, que siguiendo exclusivamente esta vía jamás llegaremos a una visión abarcadora de la naturaleza del hombre. La introspección nos revela tan sólo aquel pequeño sector de la vida humana que es accesible a nuestra experiencia individual; jamás podrá cubrir por completo el campo entero de los fenómenos humanos. Aun en el caso en que pudiéramos juntar y combinar todos los datos, estaríamos en posesión de**

un cuadro bien pobre y fragmentario, un mero torso de la naturaleza humana.

Nos dice Aristóteles que todo conocimiento tiene su origen en una básica tendencia de la naturaleza humana, que se manifiesta en las acciones y reacciones más elementales del hombre. El ámbito entero de la vida de los sentidos se halla determinado e impregnado por esta tendencia:

Todos los hombres desean por naturaleza conocer. Una prueba de ello la tenemos en el goce que nos proporcionan nuestros sentidos; porque, aparte de su utilidad, son queridos por sí mismos, y por encima de todos el de la vista. Porque no sólo cuando tratamos de hacer algo sino también en la ociosidad preferimos el ver a cualquier cosa. La razón está en que este sentido, más que ningún otro, nos hace conocer y trae a luz muchas diferencias entre las cosas. (Metafísica, Libro A, I, 980a21.)

Este pasaje es muy característico del concepto que, a diferencia de Platón, tiene del conocimiento Aristóteles. Semejante loa filosófica de la vida sensible del hombre sería imposible en la obra de Platón; jamás llegaría a comparar el deseo del conocimiento con el goce que nos proporcionan nuestros sentidos. En Platón la vida de los sentidos se halla separada de la vida del intelecto por un ancho e insuperable abismo. El conocimiento y la verdad pertenecen a un orden trascendental, el reino de las ideas puras y eternas. El mismo Aristóteles está convencido de que no es posible el conocimiento científico a través únicamente del acto de percepción; pero cuando niega la separación que Platón establece entre el mundo ideal y el empírico, habla como un biólogo. Trata de explicar el mundo ideal, el mundo del conocimiento en términos de vida. Según Aristóteles, en ambos reinos encontramos la misma continuidad ininterrumpida. En la naturaleza, lo mismo que el conocimiento humano, las formas superiores se desarrollan a partir de las inferiores. Percepción sensible, memoria, experiencia, imaginación y razón se hallan ligadas entre sí por un vínculo común; no son sino etapas diferentes y expresiones diversas de una y la misma actividad fundamental que alcanza su perfección suprema en el hombre, pero en la que de algún modo participan los animales y todas las formas de la vida orgánica.

Si adoptamos este punto de vista biológico nos figuraríamos que la primera etapa del conocimiento humano habría de tratar exclusivamente con el mundo

exterior. Por lo que se refiere a sus necesidades inmediatas y a sus intereses prácticos el hombre depende de su ambiente físico. No puede vivir sin adaptarse constantemente a las condiciones del mundo que le rodea. Los primeros pasos hacia la vida intelectual y cultural pueden describirse como actos que implican una suerte de adaptación mental al entorno. Mas en el progreso de la cultura muy pronto tropezamos con una tendencia opuesta de la vida. Desde los primeros albores de la conciencia humana vemos que el punto de vista extravertido se halla acompañado y complementado por una visión introvertida de la vida. Cuanto más lejos avancemos en el desenvolvimiento de la cultura con respecto a sus orígenes la visión introvertida se va adelantando hacia el primer plano. Sólo poco a poco la curiosidad natural del hombre comienza a cambiar de dirección. Podemos estudiar este paulatino desarrollo en casi todas las formas de su vida cultural. En las primeras explicaciones míticas del universo encontramos siempre una antropología primitiva al lado de una cosmología primitiva. La cuestión del origen del mundo se halla inextricablemente entrelazada con la cuestión del origen del hombre. La religión no destruye estas primeras explicaciones mitológicas; por el contrario, preserva la cosmología y la antropología míticas dotándolas de nueva forma y de mayor profundidad. Por lo tanto, el conocimiento de sí mismo no es considerado como un interés puramente teórico; no es un simple tema de curiosidad o de especulación; se reconoce como la obligación fundamental del hombre. Los grandes pensadores religiosos han sido los primeros que han inculcado esta exigencia moral. En todas las formas superiores de la vida religiosa la máxima 'conócete a ti mismo' se considera como un imperativo categórico, como una ley moral y religiosa definitiva. Sentimos con este imperativo, por decirlo así, una inversión súbita del primer instinto natural de conocimiento, percibimos una trasmutación de todos los valores. Podemos observar la marcha concreta de este desenvolvimiento en la historia de todas las religiones universales, en el judaísmo, en el budismo, en el confucianismo y en el cristianismo.

El mismo principio se manifiesta en la evolución general del pensamiento filosófico. En sus etapas primitivas la filosofía griega parece interesarse exclusivamente por el universo físico; la cosmología predomina claramente sobre todas las otras ramas de la investigación filosófica, pero caracteriza la profundidad y la amplitud del espíritu griego el hecho de que casi todo nuevo

pensador representa al mismo tiempo un nuevo tipo general de pensamiento. Tras la filosofía física de la escuela de Mileto, los pitagóricos descubren una filosofía matemática, mientras que los eléatas son los primeros en concebir el ideal de una filosofía lógica. Heráclito se halla en la frontera entre el pensamiento cosmológico y el antropológico; aunque sigue hablando como un filósofo natural y pertenece al grupo de los antiguos fisiólogos, está convencido de que no se puede penetrar en el secreto de la naturaleza sin haber estudiado antes el secreto del hombre. Tenemos que cumplir con la exigencia de la autorreflexión si queremos aprehender la realidad y entender su sentido; por eso le fue posible a Heráclito caracterizar toda su filosofía con estas dos palabras: (...) (me he buscado a mí mismo). **Pero esta tendencia nueva del pensamiento aunque en cierto sentido inherente a la primitiva filosofía griega, no llegó a su plena madurez hasta la época de Sócrates; es, pues, el problema del hombre lo que separa el pensamiento socrático del presocrático.** Sócrates nunca ataca o critica las teorías de sus predecesores, no pretende introducir una nueva doctrina filosófica. Sin embargo, todos los problemas antiguos son vistos por él a una nueva luz, porque son referidos a un nuevo foco intelectual; los de la filosofía natural y de la metafísica se encuentran súbitamente eclipsados por una nueva cuestión que parece absorber, de aquí en adelante, todo el interés teórico del hombre. **Ya no encontramos en Sócrates una teoría nueva de la naturaleza o una nueva doctrina lógica, ni una teoría ética coherente y sistemática en el sentido en que fue desarrollada por los sistemas éticos posteriores; no hay más que una cuestión: ¿qué es el hombre? Sócrates sostiene y defiende siempre el ideal de una verdad objetiva, absoluta, universal, pero el único universo que conoce y al cual se refieren todas sus indagaciones es el universo del hombre. Su filosofía, si posee alguna, es estrictamente antropológica.** En uno de los diálogos platónicos se nos describe a Sócrates en conversación con su discípulo Fedro, Pasean y a poco llegan a un lugar extramuros de Atenas; Sócrates está admirado por la belleza del lugar. Le encanta el paisaje, que celebra con entusiasmo. Pero Fedro le interrumpe. Le sorprende que Sócrates se conduzca como un extranjero que es conducido por un cicerone. **‘¿Traspasais alguna vez los umbrales?’, le pregunta; Sócrates responde, con un sentido simbólico: ‘Cierto que no, mi buen amigo, y**

espero que sabrás excusarme cuando escuches la razón, a saber, que soy un amante del conocimiento y los hombres que habitan en la ciudad son mis maestros y no los árboles o la comarca'. (Platón, *Fedro*, 230.)

No obstante, si estudiamos los diálogos socráticos de Platón en ninguna parte encontraremos una solución directa del nuevo problema. Sócrates nos ofrece un análisis detallado y meticuloso de las diversas cualidades y virtudes humanas. Pretende determinar la naturaleza de estas cualidades y definir las: bondad, justicia, templanza, valor, y así sucesivamente, pero nunca aventura una definición del hombre. ¿Cómo explicarnos esta aparente deficiencia? ¿Es que Sócrates adoptó deliberadamente la vía del rodeo, un método que le permitía no más arañar la superficie de su problema sin penetrar jamás en el meollo? En este punto, sin embargo, más que en otro cualquiera tenemos que recelar de la ironía socrática. **Precisamente, la respuesta negativa de Sócrates aporta una luz inesperada a la cuestión y nos proporciona la clave positiva de su concepción del hombre, cuya naturaleza podemos descubrir del mismo modo que nos es posible develar la naturaleza de las cosas físicas. Si describimos las cosas físicas en los términos de sus propiedades objetivas, al hombre sólo se puede describir y definir en términos de su conciencia.** Este hecho plantea un problema enteramente nuevo e insoluble para nuestros modos habituales de investigación. **La observación empírica y el análisis lógico, en el sentido en que fueron empleados estos términos en la filosofía presocrática, se han mostrado ineficaces e inadecuados, porque sólo en el trato con los seres humanos podemos penetrar en el carácter del hombre. Para comprenderlo tenemos que afrontarlo, mirarle cara a cara. No es, pues, un nuevo contenido objetivo sino una nueva actitud y función del pensamiento lo que constituye el rasgo distintivo de la filosofía socrática. La filosofía que hasta ahora había sido concebida como un monólogo intelectual, se ha transformado en diálogo. Sólo por la vía del pensamiento dialogal o dialéctico podemos acercarnos al conocimiento de la naturaleza humana.** Antes pudo concebirse la verdad como una especie de cosa acabada aprehensible por un esfuerzo del pensador individual y presentable y comunicable así a los demás. Sócrates ya no suscribe este punto de vista. Es tan imposible, nos dice Platón en la *República*, implantar la verdad en el alma

de un hombre como implantar la facultad de ver en el ciego de nacimiento. **La verdad es, por su naturaleza, la criatura del pensamiento dialéctico;** no puede ser obtenida, por lo tanto, sino en la constante cooperación de los sujetos en una interrogación y réplica recíprocas. No es un objeto empírico; hay que entenderla como el producto de un acto social. **Aquí tenemos la respuesta, indirecta, a la pregunta: ¿qué es el hombre? Se dice que es una criatura constantemente en busca de sí misma, que en todo momento de su existencia tiene que examinar y hacer el escrutinio de las condiciones de la misma. En este escrutinio, en esta actitud crítica respecto a la vida humana radica el valor de esta vida. ‘Una vida no examinada, -dice Sócrates en la *Apología*- no vale la pena de vivirla’.** Cabe resumir el pensamiento de **Sócrates** diciendo que **define al hombre como aquel ser que, si se le hace una pregunta racional, puede dar una respuesta racional. Tanto su conocimiento como su moralidad están incluidos en este círculo. Mediante esta facultad fundamental de dar una ‘respuesta’ a sí mismo y a los demás el hombre resulta un ser ‘responsable’, un sujeto moral.**

2

La primera ha sido, en cierto sentido, una respuesta que se ha hecho clásica. El problema socrático y el método socrático jamás pueden ser olvidados o ignorados. A través del pensamiento platónico ha dejado su marca en todo el desenvolvimiento ulterior de la civilización. Acaso no hay camino más seguro o más corto para convencernos de la profunda unidad y de la continuidad perfecta del pensamiento filosófico antiguo que comparar estas primeras etapas de la filosofía griega con uno de los productos últimos y más nobles de la cultura grecorromana, el libro de los soliloquios del emperador Marco Aurelio. A primera vista puede parecer esta comparación un poco arbitraria, pues Marco Aurelio no fue un pensador original ni siguió un método estrictamente lógico. Él mismo da gracias a los dioses por el hecho de que al enamorarse de la filosofía no por eso se convirtió en un escritor de filosofía o en un descifrador de silogismos. Pero Sócrates y Marco Aurelio coinciden en que, para encontrar la verdadera naturaleza o esencia del hombre, exigen la remoción previa de todos los rasgos externos y accidentales de su ser.

No digas que es de hombre ninguna de esas cosas que no le pertenecen como tal. No pueden ser pretendidas por un hombre; su naturaleza no las garantiza; no son perfecciones de esa naturaleza. Por lo tanto, ni el fin por el cual vive el hombre se halla en esas cosas ni tampoco lo que es perfecto en el fin, a saber, el bien. Además, si alguna de estas cosas correspondiera al hombre, no ocurriría que la despreciara y le volviera la espalda... pero sucede que cuanto más se mantiene un hombre libre de estas y otras cosas semejantes, con ecuanimidad, más bueno es. (Marco Aurelio, op. cit., Lib. V. párr. 15).

Lo que al hombre le viene desde fuera es nulo y vano; su esencia no depende de las circunstancias externas; depende, exclusivamente, del valor que se presta a sí mismo. Riquezas, rango, distinción social, la salud misma o las dotes intelectuales, todo esto es indiferente, (...). Lo único que importa es la tendencia, la actitud interna del alma; y este principio interno no puede ser perturbado. 'Aquello que no puede hacer a un hombre peor tampoco puede hacer que su vida sea peor ni dañarla desde fuera o desde dentro'. (Idem, Lib. IV, párr. 8).

La exigencia de la autointerrogación se nos presenta, en consecuencia, en el estoicismo, lo mismo que en la concepción de Sócrates, como el privilegio del hombre y su deber fundamental. Pero este deber es entendido ahora en un sentido más amplio; no sólo tiene un trasfondo moral sino también universal y metafísico. 'Nunca dejes de preguntarte a ti mismo esta cuestión y de examinarte de este modo: ¿qué relación tengo yo con esta parte de mí mismo que llaman la razón gobernadora? (...) (idem, Lib. V, párr. 11). Quien vive en armonía consigo mismo, con su demonio, vive en armonía con el universo; pues ambos, el orden universal y el orden personal no son sino expresiones y manifestaciones diferentes de un principio común subyacente. El hombre demuestra su inherente poder de crítica, de juicio y discernimiento al concebir que en esa correlación corresponde la parte dirigente al yo y no al universo. Una vez que el yo ha conquistado su forma interior, ésta permanece inalterable e imperturbable. 'Una vez que se ha formado una esfera continua redonda y verdadera' (...) Es, por decirlo así, la última palabra de la filosofía griega, que contiene y despliega, ahora, el espíritu con que originalmente fue concebida. Este espíritu era un espíritu de juicio, de discernimiento crítico entre el ser y el no ser, entre la verdad y la ilusión, entre el bien y el mal. La vida es en sí

misma algo cambiante y fluyente pero su verdadero valor hay que buscarlo en un orden eterno que no admite cambios. No se halla en el mundo de nuestros sentidos, pues únicamente podemos captarlo con el poder de nuestro juicio, que es el poder central del hombre, la fuente común de la verdad y de la moral. Pues es la única cosa en la cual el hombre depende por entero de sí mismo; es libre, autónomo, autosuficiente.

No te disipes –dice Marco Aurelio-, no seas demasiado impaciente, sé tu propio dueño y mira a la vida como un hombre, como un ser humano, como un ciudadano, como una criatura mortal... Las cosas no afectan al alma pues son externas e inmovibles, nuestra alteración procede sólo del juicio que formamos en nosotros mismos. Todas estas cosas que tú ves cambian inmediatamente y ya no serán más; y ten presente constantemente en el ánimo de cuántos de estos cambios has sido ya testigo. El universo, mudanza; la vida, firmeza.

El mérito mayor de esta concepción estoica del hombre radica en el hecho de que le proporciona un profundo sentimiento de su armonía con la naturaleza y, al mismo tiempo, de su independencia moral de ella. En la mente del filósofo estoico estas aserciones no entran en conflicto; son correlativas. El hombre se encuentra a sí mismo en perfecto equilibrio con el universo y sabe que este equilibrio no debe ser perturbado por ninguna fuerza exterior. Es el carácter dual de la impassibilidad estoica, (...), (ataraxia), que se ha revelado como uno de los poderes formadores más fuertes de la cultura antigua; pero se encontró de pronto en presencia de una fuerza nueva, hasta entonces desconocida. El conflicto con esta nueva fuerza conmovió el ideal clásico del hombre en sus verdaderos cimientos. La teoría estoica y la cristiana del hombre no son necesariamente hostiles. En la historia de las ideas han trabajado a la par y a menudo las encontramos en estrecha conexión en un mismo pensador. Sin embargo, queda siempre un punto en el que el antagonismo entre el ideal cristiano y el estoico se muestra irreductible. La independencia absoluta del hombre, que en la teoría estoica es considerada como su virtud fundamental, se convierte en la teoría cristiana en su vicio fundamental y en su error máximo. Mientras el hombre persevere en este error no hay posibilidad de salvación para él. La lucha entre las dos concepciones antagónicas ha durado varios siglos y a comienzos de la época moderna, en los días del Renacimiento y en el siglo XVII, la seguimos sintiendo en toda su fuerza.

En este punto podemos captar uno de los rasgos más característicos de la filosofía antropológica, que no es, como otras ramas de la investigación filosófica, un desarrollo lento y continuo de ideas generales. En la historia de la lógica, de la metafísica y de la filosofía natural, encontramos las oposiciones más agudas. Ésta puede ser descrita en términos hegelianos como un proceso dialéctico en el que cada tesis es seguida por su antítesis. Sin embargo, existe una interna consistencia, un orden lógico que conecta las diferentes etapas de este proceso dialéctico. Pero la filosofía antropológica exhibe un carácter bien diferente. Si quisiéramos captar su significado y su importancia reales habríamos de escoger no la manera épica de descripción sino la dramática; porque no nos enfrentamos con un desarrollo pacífico de conceptos o teorías sino con una pugna entre poderes espirituales en conflicto. **La historia de la filosofía antropológica se halla cargada con las pasiones y emociones humanas más profundas. No se ocupa de un problema teórico singular, por muy general que sea su alcance, sino que se halla en cuestión el destino entero del hombre y reclama una decisión última.**

Este carácter del problema antropológico ha encontrado su expresión más clara en la obra de Agustín. Se hallaba Agustín en la frontera entre dos edades. Viviendo en el siglo IV de la era cristiana, se ha criado dentro de la tradición de la filosofía griega, y especialmente el sistema neoplatónico ha marcado su impronta en toda su filosofía. Pero, por otra parte, es el vanguardista del pensamiento medieval; es el fundador de la filosofía medieval y de la dogmática cristiana. En sus *Confesiones* seguimos paso a paso su marcha de la filosofía griega a la religión cristiana. **Según San Agustín toda la filosofía anterior a la aparición de Cristo padece un error fundamental y está infestada de una misma herejía. Se había exaltado el poder de la razón como el supremo poder del hombre; pero lo que el hombre no pudo conocer jamás hasta que fue esclarecido por una especial revelación divina es que la razón constituye una de las cosas más dudosas y equívocas del mundo. No puede mostrarnos el camino de la luz, la verdad y la sabiduría. Ella misma es oscura en su sentido y sus orígenes se hallan envueltos en el misterio, que se resuelve únicamente con la revelación cristiana.** Según Agustín, la razón no posee una naturaleza simple y única sino doble y escindida. El hombre fue creado a imagen y semejanza de

Dios; y en su estado original, tal como salió de las manos de Dios, era igual a su arquetipo: todo esto se ha perdido por el pecado de Adán. A partir de ese momento se enturbió todo el poder original de la razón y sola, abandonada a sus propias fuerzas, nunca encontrará el camino de retorno. No puede reconstruirse a sí misma. Volver con sus propias fuerzas a su pura esencia anterior. Para que sea posible semejante restauración es menester la ayuda sobrenatural de la gracia divina. **Es la nueva antropología, según la entiende San Agustín, y es ella la que se mantiene en todos los grandes sistemas del pensamiento medieval. Tampoco Tomás de Aquino, discípulo de Aristóteles, que vuelve a las fuentes de la filosofía griega, osa desviarse de este dogma fundamental. Concede a la razón humana un poder mucho más grande que Agustín; pero está convencido de que no hará uso justo de estos poderes si no está guiada e iluminada por la gracia de Dios. Hemos llegado así a una subversión completa de todos los valores mantenidos por la filosofía griega. Lo que en un tiempo pareció ser el privilegio sumo del hombre aparece ahora como su peligro y tentación; lo que constituía su orgullo resulta su humillación más profunda. El precepto estoico de que el hombre tiene que obedecer y reverenciar su principio interior, el demonio que lleva dentro, se considera ahora como peligrosa idolatría.**

No sería oportuno seguir describiendo el carácter de esta antropología nueva, analizando sus motivos fundamentales y persiguiendo su desarrollo. A los fines de comprender su alcance podemos escoger una guía diferente y más breve. En los comienzos de los tiempos modernos apareció un pensador que prestó a esta antropología un nuevo impulso y esplendor; en la obra de Pascal encuentra su expresión última, acaso la más impresionante. Pascal estaba preparado para esta faena como no lo ha estado ningún otro escritor; poseía dones incomparables para elucidar las cuestiones más oscuras y para condensar y concentrar sistemas complejos y dispersos de pensamiento. Nada parece impenetrable a la finura de su pensamiento y a la lucidez de su estilo; en él se juntan todas las ventajas de la literatura y de la filosofía modernas, pero las utiliza como armas contra el espíritu moderno, el espíritu de Descartes y su filosofía. A primera vista, Pascal parece aceptar todos los supuestos del cartesianismo y de la ciencia moderna. Nada hay en la naturaleza que resista

al esfuerzo de la razón científica; pues nada hay en ella que resista a la geometría. De los hechos más curiosos de la historia de las ideas es que uno de los geómetras más grandes y profundos resultó ser el campeón más esforzado de la antropología filosófica de la Edad Media. A los dieciséis años escribió Pascal el tratado de las secciones cónicas, que abrió al pensamiento geométrico un campo verdaderamente rico y fecundo; pero no era sólo un gran geómetra, era también un filósofo; y como filósofo, no sólo estaba absorbido por los problemas geométricos sino que pretendía comprender el uso verdadero, la extensión y los límites de la geometría. Así se vio conducido a hacer aquella distinción fundamental entre el 'espíritu geométrico' y el 'espíritu de fineza'. El espíritu geométrico sobresale en todos aquellos temas que son aptos de un análisis perfecto, que pueden ser divididos hasta sus primeros elementos. Parte de axiomas ciertos y saca de ellos inferencias cuya verdad puede ser demostrada por leyes lógicas universales. La ventaja de este espíritu consiste en la claridad de sus principios y en la necesidad de sus deducciones, pero no todos los objetos son aptos de semejante tratamiento; existen cosas que a causa de su sutileza y de su variedad infinita desafían todo intento de análisis lógico. **Si algo hay en el mundo que habrá que tratar de esta segunda manera es el espíritu del hombre, pues lo que le caracteriza es la riqueza y la sutileza, la variedad y la versatilidad de su naturaleza. En este terreno la matemática no se podrá convertir jamás en el instrumento de una doctrina verdadera del hombre, de una antropología filosófica. Es ridículo hablar del hombre como si se tratara de una proposición geométrica.** Una filosofía moral en los términos de un sistema de geometría – una Ethica more geometrico demonstrata- representa para Pascal un absurdo, un sueño filosófico. **La lógica tradicional y la metafísica tampoco se hallan en mejor posición para comprender y resolver el enigma del hombre; su ley primera y suprema es el principio de contradicción.** El pensamiento racional, el pensamiento lógico y metafísico, no puede comprender más que aquellos objetos que se hallan libres de contradicción y que poseen una verdad y naturaleza consistente; pero esta homogeneidad es precisamente la que no encontramos jamás en el hombre. **No le está permitido al filósofo construir un hombre artificial; tiene que describir un hombre verdadero. Todas las llamadas definiciones del hombre no pasan de ser especulaciones en el**

aire mientras no estén fundadas y confirmadas por nuestra experiencia acerca de él. No hay otro camino para conocerle que comprender su vida y su comportamiento. Pero tropezamos en esto con algo que desafía todo intento de inclusión dentro de una fórmula única y simple. El hombre no posee naturaleza, un ser simple u homogéneo; es una extraña mezcla de ser y no ser. Su lugar se halla entre estos dos polos opuestos.

Por lo tanto, no hay más que un modo de acercarse al secreto de la naturaleza humana: la religión. Ella nos muestra que existe un hombre doble, el hombre antes y después de la caída. Estaba destinado al fin más alto pero traicionó su posición; con la caída perdió su poder y su razón y su voluntad se pervirtieron. **La máxima clásica, conócete a ti mismo, entendida en su sentido filosófico, en el de Sócrates, Epicteto o Marco Aurelio, no sólo es inoperante sino falaz y errónea. El hombre no puede confiar en sí mismo y escucharse a sí mismo; tiene que enmudecer para poder oír una voz superior y más verdadera. 'Qué será de ti, ¡oh hombre!, que buscas cuál es tu condición verdadera valiéndote de la razón natural... Conoce, hombre soberbio, qué paradoja eres para ti mismo. Humíllate, razón impotente; calla, naturaleza imbécil; aprende que el hombre sobrepasa infinitamente al hombre y escucha de tu maestro tu condición verdadera, que tú ignoras. Escucha a Dios.'** (*Pensees*, cap. x, sec. 1).

Lo que se nos ofrece no es una solución teórica del problema. La religión no puede ofrecerla. Sus adversarios la han acusado siempre de ser oscura e incomprensible; pero este reproche se convierte en la más alta alabanza tan pronto como consideramos su verdadero propósito. La religión no puede ser clara y racional; nos cuenta una historia oscura y sombría: la historia del pecado y de la caída del hombre. Nos revela un hecho del que no es posible ninguna explicación racional. No podemos explicarnos el pecado del hombre, pues no está producido o erigido por ninguna causa natural, ni explicarnos la salvación del hombre, pues esta salvación depende de un acto inescrutable de la gracia divina. Es libremente otorgada y negada; no hay acción ni mérito humano que pueda merecerla. Por lo tanto, la religión no pretende jamás aclarar el misterio del hombre; corrobora y ahonda este misterio. El Dios de que nos habla es un *Deus absconditus*, un Dios oculto; por eso, tampoco su imagen, el hombre, puede ser otra cosa que misterio. El hombre es también un

homo absconditus. La religión no es teoría de Dios y del hombre y de su relación mutua; la única respuesta que recibimos de la religión es que es voluntad de Dios ocultarse a sí mismo. 'Así, pues, estando oculto Dios, ninguna religión que no nos diga que Dios está oculto es verdadera; y ninguna religión que no dé razón de esto es instructiva. He aquí para nosotros todo: *Vere tu es Deus absconditus...* (Op. cit. cap. XII, sec. 5.) Pues la naturaleza es tal que por todas partes nos indica a un Dios perdido, tanto en el hombre como fuera del hombre.' (Idem, cap. XIII, sec. 3.) **La religión, por lo tanto, si podemos explicarnos así, constituye una lógica del absurdo; pues sólo así puede captar el absurdo, la contradicción interna, el ser quimérico del hombre.**

Ciertamente nada nos choca con mayor rudeza que esta doctrina; y, no obstante, sin este misterio, el más incomprensible de todos, somos incomprensibles para nosotros mismos. El nudo de nuestra condición se retuerce y desemboca en este abismo: de suerte que el hombre es más inconcebible sin este misterio que este misterio es inconcebible para el hombre. (Idem, cap. x, sec. 1.)

3

El ejemplo de Pascal nos enseña que al comienzo de la época moderna el viejo problema se seguía sintiendo en toda su fuerza. Después de la aparición del *Discurso del método* el **espíritu moderno** seguía luchando con las mismas dificultades. **Se hallaba dividido entre dos soluciones enteramente incompatibles; pero al mismo tiempo comienza un lento desarrollo intelectual en cuya virtud la cuestión ¿qué es el hombre? se transforma y, por decirlo así, se eleva a un nivel superior. Lo decisivo en este punto no es tanto el descubrimiento de hechos nuevos como el de un nuevo instrumento del pensamiento. Es la primera vez en que el espíritu científico, en el sentido moderno de la palabra, entra en filas. Se busca ahora una teoría general del hombre basada en observaciones empíricas y en principios lógicos generales. El postulado primero de este espíritu nuevo y científico consistió en la remoción de las barreras artificiales que hasta entonces habían separado el mundo humano del resto de la naturaleza. Para entender el orden de las cosas humanas tenemos que comenzar con un estudio del orden cósmico y este orden cósmico aparece ahora a una luz completamente nueva. La cosmología, el sistema**

heliocéntrico introducido por la obra de Copérnico, representa la única base sana y científica para una nueva antropología.

Ni la metafísica clásica ni la religión ni la teología medievales estaban preparadas para esta tarea. Ambos cuerpos de doctrina, aunque muy diferentes en sus métodos y propósitos, se hallan basados en un principio común; ambos conciben el universo como un orden jerárquico en el que el hombre ocupa el lugar supremo. Tanto en la filosofía estoica como en la teología cristiana era descrito como el fin del universo. Ambas doctrinas están convencidas de que existe una providencia general que gobierna el mundo y el destino del hombre. Este concepto constituye una de las suposiciones básicas del pensamiento estoico y cristiano y es puesto súbitamente en cuestión por la nueva cosmología. La pretensión del hombre de constituir el centro del universo ha perdido todo su fundamento; se encuentra colocado en un espacio infinito en el cual su ser no parece otra cosa que un punto singular y evanescente; se halla rodeado por un universo mudo, por un mundo hermético para su sentimiento religioso y para sus más profundas exigencias morales.

Es comprensible, y hasta necesario, que la primera reacción ante esta nueva concepción del mundo no pudiera ser otra que negativa: una reacción de recelo y de temor. Ni siquiera los pensadores más grandes se pudieron librar de este sentimiento. 'Me espanta el silencio eterno de estos espacios infinitos', dice Pascal. (...) El sistema copernicano se convirtió en uno de los instrumentos más fuertes de ese agnosticismo y escepticismo filosófico que se desarrolló en el siglo XVI. En su crítica de la razón humana Montaigne emplea todos los tradicionales argumentos, bien conocidos por el sistema del escepticismo griego, pero añade una nueva arma que en sus manos resulta del mayor efecto y de una importancia enorme. Nada mejor para humillarnos y para quebrantar el orgullo de la razón humana que una mirada sin prejuicios al universo físico. En un famoso pasaje de su 'Apología de Raimundo Sabunde' pide al hombre que

le haga comprender con la fuerza de su razón en qué bases funda esas grandes ventajas que se figura poseer sobre las demás criaturas. ¿Quién le ha hecho creer que este admirable movimiento de la bóveda celeste, la luz eterna de esas luminarias que giran tan por encima de su cabeza, los movimientos admirables y terribles del océano infinito, han sido establecidos y se prosiguen a través de tantas edades para su servicio y conveniencia? ¿Se puede imaginar algo más ridículo que esta miserable y

frágil criatura, quien, lejos de ser dueña de sí misma, se halla sometida a la injuria de todas las cosas, se llame a sí misma dueña y emperatriz del mundo, cuando carece de poder para conocer la parte más ínfima, y no digamos para gobernar el conjunto? (Essais, II, cap. XII.)

El hombre propende siempre a considerar el estrecho horizonte en el que vive como el centro del universo y a convertir su vida particular y privada en pauta del universo; pero tiene que renunciar a esta vana pretensión, a esta mezquina y provinciana manera de pensar y juzgar.

Cuando los viñedos de nuestra aldea se pierden a causa de la helada el párroco concluye que la cólera de Dios se ha descargado contra todo el género humano... ¿Y quién, viendo estas guerras intestinas nuestras, no exclamará que se está trastornando toda la máquina del mundo y que se acerca el día del juicio?... Pero quien se presente en su imaginación, como un cuadro, la gran imagen de nuestra madre naturaleza, retratada con toda su majestad y esplendor; quien reconozca en su aspecto una variedad tan constante y general o quien se vea a sí mismo, y no sólo a sí mismo sino a un reino entero de no mayor tamaño, en comparación con el todo, que una pincelada, será capaz de apreciar las cosas según su justo valor y tamaño. (10)

Estas palabras de Montaigne nos dan la clave del desarrollo subsiguiente de la teoría del hombre. La filosofía y la ciencia modernas tienen que aceptar el desafío contenido en estas palabras; tienen que probar que la nueva cosmología, lejos de debilitar u obstruir el poder de la razón humana, establece y confirma ese poder. Fue la tarea de los esfuerzos combinados de los sistemas metafísicos de los siglos XVI y XVII, que marchan por vías diferentes pero todos se dirigen hacia una misma meta. Se esfuerzan, por decirlo así, por virar el curso aparente de la nueva cosmología en el sentido de una bendición. Giordano Bruno fue el primer pensador que se adentró por esta ruta que, en cierto sentido, se convirtió en la de toda la metafísica moderna. Lo que caracteriza a su filosofía es que en ella el término infinito cambia de sentido. En el pensamiento clásico griego lo infinito es un concepto negativo; es lo que no tiene límites o lo indeterminado. Sin límites ni forma es, por consiguiente, inaccesible a la razón humana, que vive en el reino de las formas y no puede entender más que formas. En este sentido, lo finito y lo infinito, (...), son declarados por Platón en el *Filebo* como los dos principios fundamentales que

se oponen necesariamente. **En la doctrina de Bruno lo infinito ya no significa una mera negación o limitación. Por el contrario, significa la inmensurable e inagotable abundancia de la realidad y el poder ilimitado del intelecto humano. En este sentido entiende e interpreta Bruno la doctrina de Copérnico. Según él, esta doctrina representa el primer paso decisivo hacia la autoliberación del hombre, que ya no vive en el mundo como un prisionero encerrado entre las estrechas murallas de un universo físico finito. Puede atravesar los aires y traspasar todas las fronteras imaginarias de las esferas celestes que han sido establecidas por una metafísica y una cosmología falsas. El universo infinito no pone límites a la razón humana; por el contrario, es el gran incentivo para ella. El intelecto humano se da cuenta de su propia infinitud midiendo sus poderes con el universo infinito.**

Todo esto se halla expresado en la obra de Bruno con un lenguaje poético pero no científico. No conocía el nuevo mundo de la ciencia moderna, la teoría matemática de la naturaleza, y por eso no pudo seguir el camino hacia su conclusión lógica. Para superar la crisis intelectual producida por el sistema copernicano fueron necesarios los esfuerzos combinados de todos los metafísicos y científicos del siglo XVII. Todo gran pensador –Galileo, Descartes, Leibniz, Spinoza- contribuye en forma especial a la solución de este problema. Sostiene Galileo que en el campo de las matemáticas alcanza el hombre la cúspide de todo posible conocimiento, que no es inferior al del intelecto divino. Ciertamente que la inteligencia divina conoce y concibe un número infinitamente mayor de verdades matemáticas que nosotros, pero en lo que concierne a la certeza objetiva las pocas verdades conocidas por la mente humana son conocidas tan perfectamente por el hombre como por Dios. Descartes comienza con su duda universal, que parece encerrar al hombre dentro de los límites de su propia conciencia. No parece haber salida de este círculo mágico ni posibilidad de aproximación a la realidad. Pero de este modo la idea de lo infinito resulta ser el único instrumento para superar la duda universal. Sólo valiéndonos de este concepto podemos demostrar la realidad de Dios y, por vía indirecta, la realidad del mundo material. Leibniz combina esta prueba metafísica con una nueva prueba científica. Descubre un instrumento nuevo del pensamiento matemático, el cálculo infinitesimal.

Gracias a sus reglas el universo físico se hace inteligible; las leyes de la naturaleza resultan ser no más que casos especiales de las leyes generales de la razón. **Spinoza** osa dar el último y decisivo paso en esta teoría matemática del mundo y del espíritu humano; construye una nueva ética, una teoría de las pasiones y de los afectos, una teoría matemática del mundo moral. **Está convencido de que sólo con esta teoría podemos alcanzar nuestro fin: el de una filosofía del hombre, una filosofía antropológica que se halla libre de los errores y prejuicios de un sistema meramente antropocéntrico. Éste es el tópico, el tema general que en sus varias formas impregna a todos los grandes sistemas metafísicos del siglo XVII. Es la solución del problema del hombre. La razón matemática representa el vínculo entre el hombre y el universo y nos permite pasar libremente del uno al otro. La razón matemática es la llave para una comprensión verdadera del orden cósmico y del orden moral.**

4

En 1754 Denis Diderot publicó una serie de aforismos bajo el título *Pensees sur l'interpretation de la nature*. En este ensayo declara que ya no se discute la superioridad de las matemáticas en el campo de la ciencia. La matemática ha alcanzado tan alto grado de perfección que ya no es posible un progreso ulterior; así pues, seguirán estacionarias. (...) Diderot es uno de los grandes representantes de la filosofía de la Ilustración. Como editor de la *Enciclopedia* se hallaba en el verdadero centro de todos los grandes movimientos intelectuales de su época. Nadie tenía una perspectiva más clara del desarrollo general del pensamiento científico; nadie una sensibilidad más fina para todas las tendencias del siglo XVIII. Por eso mismo es tanto más característico y destacable en Diderot que, no obstante representar todos los ideales de la Ilustración, comenzó a dudar del derecho absoluto de estos ideales. Espera el surgimiento de una nueva forma de ciencia, de un carácter más concreto, basada más bien en la observación de los hechos que no en la suposición de principios generales, pues considera que hemos sobreestimado demasiado nuestros métodos lógicos y racionales. Sabemos cómo comparar, organizar y sistematizar los hechos conocidos; pero no hemos cultivado aquellos métodos con los cuales únicamente será posible descubrir hechos nuevos. Somos víctimas de la ilusión de que el hombre que no sabe contar su fortuna no se

halla en mejor posición que el hombre que no tiene fortuna alguna, pero está cercano el día en que superaremos este prejuicio y entonces habremos alcanzado un puesto nuevo y cimero en la historia de la ciencia natural.

¿Se ha cumplido la profecía de Diderot? ¿Acaso el desarrollo de las ideas científicas en el siglo XIX confirmó sus presunciones? En un punto, por lo menos, su error es patente. Su esperanza de que el pensamiento matemático habría de estacionarse, su idea de que los grandes matemáticos del siglo XVIII habían llegado a las columnas de Hércules se ha revelado completamente falsa. A la constelación del siglo XVIII tenemos que añadir los nombres de Gauss, de Riemann, de Weierstrass y de Poincaré. Por todas partes en la ciencia del siglo XIX tropezamos con la marcha triunfal de nuevas ideas y conceptos matemáticos. Sin embargo, la predicción de Diderot contiene un elemento de verdad, pues la innovación de la estructura intelectual del siglo XIX radica en el lugar que el pensamiento matemático ocupa en la jerarquía científica. **Comienza a aparecer una nueva fuerza. El pensamiento biológico toma la delantera al matemático.** En la primera mitad del siglo XIX existen todavía algunos metafísicos como Herbart, o algunos psicólogos como G. Th. Fechner, que abrigan la esperanza de fundar una psicología matemática; pero estos proyectos se disipan rápidamente después de la publicación de la obra de **Darwin *El origen de las especies***. **Desde este momento parece que el verdadero carácter de la filosofía antropológica se ha fijado de una vez para siempre; después de innumerables intentos estériles se hallaba sobre suelo firme. Ya no necesitamos abandonarnos a especulaciones montados en el aire porque no buscamos una definición general de la naturaleza o esencia del hombre. Nuestro problema consiste, sencillamente, en compilar las pruebas empíricas que la teoría general de la evolución ha puesto a nuestra disposición en forma rica y abundante.**

Ésta era la convicción que compartían los científicos y los filósofos del siglo XIX, pero para la historia general de las ideas y para el desenvolvimiento del pensamiento filosófico, más importante que los hechos empíricos de la evolución fue la interpretación teórica de los mismos. No estaba determinada en un sentido unívoco por la prueba empírica misma, sino, más bien, por ciertos principios fundamentales que poseían un definido carácter metafísico.

Aunque raras veces fue reconocido, este meollo metafísico del pensamiento evolucionista constituyó una fuerza motriz latente. La teoría de la evolución, en un sentido filosófico general, no era en manera alguna una conquista reciente; había recibido su expresión clásica en la psicología de Aristóteles y en su visión general de la vida orgánica. La distinción característica y esencial entre la versión aristotélica de la evolución y la moderna consiste en el hecho de que Aristóteles ofrecía una interpretación formal mientras que los modernos intentaban una interpretación material. Estaba convencido Aristóteles que para entender el plan general de la naturaleza, los orígenes de la vida, había que interpretar las formas inferiores a la luz de las superiores. En su metafísica, en su definición del alma como la “primera actualización de un cuerpo natural que tiene vida en potencia” la vida orgánica es concebida e interpretada en términos de vida humana, su carácter teleológico se proyecta a todo el reino de los fenómenos naturales. En la teoría moderna este orden ha sido invertido; las causas finales de Aristóteles son caracterizadas como un mero *asylum ignorantie*. Uno de los principales propósitos de la obra de Darwin consistía en liberar al pensamiento moderno de la ilusión de las causas finales. Hemos de esforzarnos en comprender la estructura de la naturaleza orgánica apelando exclusivamente a causas materiales o, de lo contrario, no podremos comprenderla. Pero las causas materiales son, en la terminología aristotélica, causas accidentales. Aristóteles ha sostenido enérgicamente la imposibilidad de comprender los fenómenos de la vida por medio de tales causas accidentales. La teoría moderna acepta este desafío. Los pensadores modernos han sostenido que, luego de los innumerables intentos estériles de tiempos anteriores, han logrado explicar la vida orgánica como un mero producto del cambio. Los cambios accidentales que ocurren en la vida de todo organismo son suficientes para explicar la transformación gradual que nos lleva de la forma más sencilla de vida en un protozooario a las formas más elevadas y complicadas. Encontramos una de las expresiones más netas de este punto de vista en Darwin mismo, quien, por lo general, es tan reticente en lo que se refiere a sus concepciones filosóficas.

No solo las diversas especies domésticas –observa Darwin al final de su libro *La variación de animales y plantas bajo domesticación*-, sino los géneros y órdenes más diversos dentro de la misma gran clase –por ejemplo, mamíferos, aves, reptiles y peces- son todos descendientes de

un progenitor común, y tenemos que admitir que toda la inmensa cantidad de diferencias entre estas formas ha surgido primariamente de la simple variabilidad. Considerar el asunto desde este punto de vista basta para sumirnos en perplejidad. Pero podemos aminorar esta perplejidad si reflexionamos que seres en su mayoría infinitos en número, y durante un espacio de tiempo casi siempre infinito, ha gozado de una organización plástica en algún grado y que toda pequeña modificación de estructura que en algún modo era beneficiosa en condiciones excesivamente complejas de vida ha sido conservada mientras que toda modificación que era en algún modo perjudicial ha sido rigurosamente destruida. La acumulación largamente continuada de variaciones beneficiosas ha tenido que conducir indefectiblemente a estructuras tan diversas, tan bellamente adaptadas a diversos fines y tan excelentemente coordinadas como las vemos en las plantas y animales que nos rodean. Por eso he hablado yo de la selección como de una fuerza extraordinaria, ya sea aplicada por el hombre para la formación de las crías domésticas o por la naturaleza para la producción de las especies... Si un arquitecto fuera a construir un edificio noble y cómodo sin hacer uso de piedra de sillería, seleccionando de los fragmentos que se encuentran en la base de un precipicio piedras redondeadas para sus arcos, alargadas para sus dinteles y anchas para sus techos, admiraríamos su habilidad y la consideraríamos como la fuerza principal. Ahora bien, los fragmentos de piedra, aunque indispensables para el arquitecto, guardan con el edificio construido por él la misma relación que las variaciones fluctuantes de los seres orgánicos guardan con las variadas y admirables estructuras adquiridas definitivamente por sus descendientes modificados.

Pero hay que dar un paso más y acaso el más importante antes de que pueda desarrollarse una verdadera filosofía antropológica. La teoría de la evolución ha destruido los límites arbitrarios entre las diversas formas de la vida orgánica. No existen especies separadas; no hay más que una corriente continua e ininterrumpida de vida. ¿Pero podemos aplicar el mismo principio a la vida y a la *cultura* humanas? ¿Es que el mundo cultural, lo mismo que el orgánico, está hecho de cambios accidentales? ¿No posee una estructura teleológica definida e innegable? Con esto se presentaba un nuevo problema ante los filósofos y el punto de partida era la teoría general de la evolución. Tenían que demostrar que el mundo cultural, el de la civilización humana, era reducible a un pequeño número de causas generales, las mismas para los fenómenos físicos que para los llamados espirituales. Éste era el tenor del nuevo tipo de filosofía de la cultura introducido por Hipólito Taine en su *Filosofía del arte* y en su *Historia de la literatura inglesa*.

Aquí, como en todas partes –dice Taine-, nos hallamos frente a un problema mecánico: el efecto total es un resultado que depende enteramente de la magnitud y dirección de las causas que lo producen... Aunque los medios de notación no son los mismos en las ciencias morales y en las físicas, sin embargo, como en ambas la materia es la misma, constituida igualmente por fuerzas, magnitudes y direcciones, podemos decir que en ambas el resultado final se halla producido por el mismo método. (...)

El mismo cinturón de hierro de la necesidad ciñe a nuestra vida física y a nuestra vida cultural. En sus sentimientos, en sus inclinaciones, en sus ideas y en sus pensamientos y en su producción de obras de arte, jamás el hombre puede salir de este círculo mágico. Podemos considerarlo como un animal de especie superior que produce filosofía y poemas del mismo modo que el gusano de seda produce su capullo o las abejas construyen sus colmenas. En el prólogo a su gran obra *Los orígenes de la Francia contemporánea* nos dice Taine que pretende estudiar la transformación de Francia como un resultado de la Revolución francesa como lo haría con la metamorfosis de un insecto.

Pero en este punto asoma otra cuestión. ¿Podemos contentarnos con enumerar en una forma puramente empírica los diferentes impulsos que encontramos en la naturaleza humana? Para alcanzar una visión realmente científica de estos impulsos tienen que ser clasificados y sistematizados y es obvio que no todos ellos se hallan en el mismo nivel. Debemos suponer que poseen una estructura definida y una de las tareas primeras y más importantes de nuestra psicología y de nuestra teoría de la cultura consiste en descubrir esta estructura. **Tenemos que encontrar en la complicada madeja de la vida humana la oculta fuerza motriz que pone en movimiento todo el mecanismo de nuestro pensamiento y voluntad. El propósito principal de todas estas teorías consistía en probar la unidad y homogeneidad de la naturaleza del hombre. Si examinamos las aplicaciones que habían de proporcionarnos estas teorías, la unidad aparece como algo muy problemático. Cada filósofo cree haber encontrado la facultad maestra y principal, *l'idee maitresse*, como la designaba Taine; pero todas las explicaciones difieren enormemente en lo que concierne al carácter de esta facultad principal y se contradicen. Cada pensador nos proporciona su cuadro especial de la naturaleza humana. Todos estos filósofos son**

decididos empiristas, pues pretenden mostrarnos hechos y sólo hechos; pero su interpretación de las pruebas empíricas alberga desde un principio una suposición arbitraria que se hace más patente a medida que la teoría se desenvuelve y cobra un aspecto más elaborado y complicado. Nietzsche proclama la voluntad de poderío, Freud señala el instinto sexual. Marx entroniza el instinto económico. Cada teoría se convierte en un lecho de Procusto en el que los hechos empíricos son constreñidos para acomodarse a un patrón preconcebido.

Debido a este desarrollo nuestra teoría moderna del hombre pierde su centro intelectual; en su lugar nos encontramos con una completa anarquía de pensamiento. También en tiempos anteriores hubo una gran discrepancia de opiniones y teorías relativas a este problema; pero quedaba por lo menos una orientación general, un fondo de referencia en el que se acomodaban las diferencias individuales. La metafísica, la teología, la matemática y la biología asumieron sucesivamente la guía del pensamiento en cuanto al problema del hombre y determinaron la línea de investigación. **La crisis verdadera del problema se hizo patente cuando dejó de existir semejante poder central capaz de dirigir todos los esfuerzos individuales. Se seguía sintiendo la importancia extraordinaria del problema en todas las diferentes ramas del conocimiento y de la investigación, pero ya sin una autoridad establecida a la cual pudiera uno apelar.** Los teólogos, los científicos, los políticos, los sociólogos, los biólogos, los psicólogos y los gnoseólogos y los economistas abordaban cada uno el problema desde su particular punto de vista. Era imposible combinar o unificar todos estos aspectos y perspectivas particulares; ni aun dentro de los campos especiales había un principio científico generalmente aceptado. Fue prevaleciendo el factor personal y comenzó a jugar un papel decisivo el temperamento de cada autor. *Trahit sua quemque voluptas*: en fin de cuentas, cada autor parecía dirigido por su propia concepción y valoración de la vida humana.

Es innegable que este antagonismo de ideas no representa únicamente un grave problema teórico sino que supone, al mismo tiempo, una amenaza inminente a todo el campo de nuestra vida moral y humana. En el pensamiento filosófico reciente Max Scheler fue uno de los primeros en percatarse de este peligro y en dar el grito de alarma.

En ningún otro período del conocimiento humano -dice Scheler- el hombre se hizo tan problemático para sí mismo como en nuestros días. Disponemos de una antropología científica, otra filosófica y otra teológica que se ignoran entre sí. No poseemos, por consiguiente, una idea clara y consistente del hombre. La multiplicidad siempre creciente de ciencias particulares ocupadas en el estudio del hombre ha contribuido más a enturbiar y oscurecer nuestro concepto del hombre que a esclarecerlo. (...)

Ésta es la extraña situación en que se encuentra la filosofía moderna. Ninguna edad anterior se halló en una situación tan favorable en lo que respecta a las fuentes de nuestro conocimiento de la naturaleza humana. La psicología, la etnología, la antropología y la historia han establecido un asombroso bagaje de hechos extraordinariamente rico y en crecimiento constante. Se han mejorado inmensamente nuestros instrumentos técnicos para la observación y la experimentación, y nuestros análisis se han hecho más agudos y penetrantes. Sin embargo, no parece que hemos encontrado el método para dominar y organizar este material. Comparado con nuestra abundancia, el pasado puede parecer verdaderamente pobre, pero nuestra riqueza de hechos no es necesariamente una riqueza de pensamiento. **A menos que consigamos hallar el hilo de Ariadna que nos guíe por este laberinto, no poseeremos una visión real del carácter general de la cultura humana y quedaremos perdidos en una masa de datos inconexos y dispersos que parecen carecer de toda unidad conceptual.**

II. UNA CLAVE DE LA NATURALEZA DEL HOMBRE: EL SÍMBOLO

EL BIÓLOGO Johannes von Uexküll ha escrito un libro en el que emprende una revisión crítica de los principios de la biología. Según él es una ciencia natural que tiene que ser desarrollada con los métodos empíricos usuales, los de observación y experimentación; pero el pensamiento biológico no pertenece al mismo tipo que el pensamiento físico o químico. Uexküll es un resuelto campeón del vitalismo y defiende el principio de la autonomía de la vida. La vida es una realidad última y que depende de sí misma; no puede ser descrita o explicada en términos de física o de química. Partiendo de este punto de vista Uexküll desarrolla un nuevo esquema general de investigación biológica.

Como filósofo es un idealista o fenomenista, pero su fenomenismo no se basa en consideraciones metafísicas o epistemológicas sino que se funda, más bien, en principios empíricos. **Como él mismo señala, representaría una especie verdaderamente ingenua de dogmatismo suponer que existe una realidad absoluta de cosas que fuera la misma para todos los seres vivientes. La realidad no es una cosa única y homogénea; se halla inmensamente diversificada, poseyendo tantos esquemas y patrones diferentes cuantos diferentes organismos hay.** Cada organismo es, por decirlo así, un ser monádico. Posee un mundo propio, por lo mismo que posee una experiencia peculiar. Los fenómenos que encontramos en la vida de una determinada especie biológica no son transferibles a otras especies. Las experiencias, y por lo tanto, las realidades, de dos organismos diferentes son inconmensurables entre sí. En el mundo de una mosca, dice Uexküll, encontramos sólo 'cosas de mosca', en el mundo de un erizo de mar encontramos sólo 'cosas de erizo de mar'.

Partiendo de este supuesto general desarrolla Von Uexküll un esquema verdaderamente ingenioso y original del mundo biológico; procurando evitar toda interpretación psicológica sigue, por entero, un método objetivo o behaviorista. La única clave para la vida animal nos la proporcionan los hechos de la anatomía comparada; si conocemos la estructura anatómica de una especie animal estamos en posesión de todos los datos necesarios para reconstruir su modo especial de experiencias. Un estudio minucioso de la estructura del cuerpo animal, del número, cualidad y distribución de los diversos órganos de los sentidos y de las condiciones del sistema nervioso, nos proporciona una imagen perfecta del mundo interno y externo del organismo. Uexküll comenzó sus investigaciones con el estudio de los organismos inferiores y las fue extendiendo poco a poco a todas las formas de la vida orgánica. En cierto sentido se niega a hablar de formas inferiores o superiores de vida. La vida es perfecta por doquier, es la misma en los círculos más estrechos y en los más amplios. Cada organismo, hasta el más ínfimo, no sólo se halla adaptado en un sentido vago sino enteramente coordinado con su ambiente. A tenor de su estructura anatómica posee un determinado sistema 'receptor' y un determinado sistema 'efector'. El organismo no podría sobrevivir sin la cooperación y equilibrio de estos dos sistemas. El receptor por el cual

una especie biológica recibe los estímulos externos y el efector por el cual reacciona ante los mismos se hallan siempre estrechamente entrelazados. Son eslabones de una misma cadena, que es descrita por Uexküll como 'círculo funcional'.

No puedo entretenerme en una discusión de los principios biológicos de Uexküll; me he referido únicamente a sus conceptos y a su terminología con el propósito de plantear una cuestión general. **¿Es posible emplear el esquema propuesto por Uexküll para una descripción y caracterización del mundo humano?** Es obvio que este mundo no constituye una excepción de esas leyes biológicas que gobiernan la vida de todos los demás organismos. Sin embargo, **en el mundo humano encontramos una característica nueva que parece constituir la marca distintiva de la vida del hombre. Su círculo funcional no sólo se ha ampliado cuantitativamente sino que ha sufrido también un cambio cualitativo. El hombre, como si dijéramos, ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y el efector, que se encuentran en todas las especies animales, hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema "simbólico". Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana. Comparado con los demás animales el hombre no sólo vive en una realidad más amplia sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad.** Existe una diferencia innegable entre las reacciones orgánicas y las respuestas humanas. En el caso primero, una respuesta directa e inmediata sigue al estímulo externo, en el segundo la respuesta es demorada, es interrumpida y retardada por un proceso lento y complicado de pensamiento. A primera vista semejante demora podría parecer una ventaja bastante equívoca; algunos filósofos han puesto sobre aviso al hombre acerca de este pretendido progreso. El hombre que medita, dice Rousseau, 'es un animal depravado': sobrepasar los límites de la vida orgánica no representa una mejora de la naturaleza humana sino su deterioro.

Sin embargo, ya no hay salida de esta reversión del orden natural. El hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un *universo simbólico*. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los

diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red. El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. **En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial. Su situación es la misma en la esfera teórica que en la práctica.** Tampoco en ésta vive en un mundo de crudos hechos o a tenor de sus necesidades y deseos inmediatos. **Vive, más bien, en medio de emociones, esperanzas y temores, ilusiones y desilusiones imaginarias, en medio de sus fantasías y de sus sueños.** 'Lo que perturba y alarma al hombre –dice Epicteto-, no son las cosas sino sus opiniones y figuraciones sobre las cosas.'

Desde el punto de vista al que acabamos de llegar podemos corregir y ampliar la definición clásica del hombre. A pesar de todos los esfuerzos del irracionalismo moderno, la definición del hombre como animal racional no ha perdido su fuerza. La racionalidad es un rasgo inherente a todas las actividades humanas. La misma mitología no es una masa bruta de supersticiones o de grandes ilusiones, no es puramente caótica, pues posee una forma sistemática o conceptual; pero, por otra parte, sería imposible caracterizar la estructura del mito como racional. El lenguaje ha sido identificado a menudo con la razón o con la verdaderamente fuente de la razón, aunque se echar de ver que esta definición no alcanza a cubrir todo el campo. En ella, una parte se toma por el todo: *pars pro toto*. **Porque junto al lenguaje conceptual tenemos un lenguaje emotivo; junto al lenguaje lógico o científico el lenguaje de la imaginación poética.** Primariamente, el lenguaje no expresa pensamientos o ideas sino sentimientos y emociones. Y una religión dentro de los límites de la pura razón, tal como fue concebida y desarrollada por Kant, no es más que pura abstracción. No nos suministra sino la forma ideal, la sombra de lo que es una vida religiosa genuina y concreta. **Los grandes pensadores que definieron al hombre como animal racional**

no eran empiristas ni trataron nunca de proporcionar una noción empírica de la naturaleza humana. Con esta definición expresaban, más bien, un imperativo ético fundamental. La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un *animal racional* lo definiremos como un *animal simbólico*. De este modo podemos designar su diferencia específica y podemos comprender el nuevo camino abierto al hombre: el camino de la civilización.”¹

ACTIVIDADES DE CONSOLIDACIÓN

1. ¿Cuál es el propósito principal de la investigación filosófica según Cassirer y en qué consiste?
2. Elabora un cuadro sinóptico con las definiciones de hombre de San Agustín, Pascal, Montaigne, Bruno, Diderot, Taine y Cassirer.
3. ¿Qué piensa Cassirer sobre la Antropología filosófica?
4. ¿Cuál es la característica que encuentra Cassirer en el mundo humano?
5. ¿Qué constituye el universo simbólico del hombre?
6. ¿Cómo se relaciona el hombre con la realidad según Cassirer?
7. ¿Qué es el hombre para Cassirer?
8. Escribe un ensayo sobre lo que piensa Cassirer del hombre y lo que piensas tú acerca del ser humano.

Objetivo de operación 3.1.1. El estudiante comprenderá los principales problemas éticos y ontológicos planteados por el antropologismo y el personalismo, reflexionando sobre los conceptos de hombre, persona y derechos humanos; ello le permitirá comprender y formular posibles soluciones a los problemas que tiene el hombre sobre sus valores.

¹ Ernst Cassirer. *Antropología filosófica*. México, F.C.E., 2006, pp. 13-49.

Asignatura: FILOSOFÍA II Unidad o Tema: 3.1.1. Problemas éticos y ontológicos planteados por el personalismo	Lectura No. 21 PERSONALISMO
Objetivo de la lectura: Que el estudiante analice y comprenda los problemas éticos y ontológicos planteados por el personalismo, reflexionando sobre los conceptos de persona e individuo.	Referencia Bibliográfica: Copleston, Frederick. <i>Historia de la Filosofía, Vol. IX,</i> España, Ed. Ariel, 1980.
Instrucciones: 1. Responde las preguntas correspondientes a las actividades de problematización. 2. Lee el siguiente texto y presta especial atención en las palabras resaltadas con letras negritas. 3. Responde en tu cuaderno las preguntas que se hacen sobre el texto. 4. Consulta tus dudas con el profesor. 5. Realiza las actividades de consolidación.	

INTRODUCCIÓN

Continuando con el problema del hombre, F. Copleston, nos habla de las ideas filosóficas de Emmanuel Mounier. Describiendo lo que entiende Mounier por persona y por individuo. Dos conceptos fundamentales en el personalismo. Por eso, es que me atrevo a preguntarte, a ti, estudiante del Colegio de Bachilleres, si alguna vez has pensado ¿Qué significa ser persona? ¿Qué es ser individuo? ¿Y cómo se relacionan con la sociedad? Esto lo puedes responder después de haber leído lo siguiente:

PERSONALISMO.

“**Emmanuel Mounier** (1905-1950) nació en Grenoble y estudió filosofía primero en su ciudad natal y después en París. Fue influido por los escritos de Charles Péguy (1873-1914), y en 1931 publicó en colaboración un libro sobre el pensamiento de Péguy. Fue también influido por el famoso filósofo ruso Nicolás Berdiaeff (1874-1948), que se había establecido en París en 1924. Mounier enseñó filosofía en institutos durante algunos años, y en 1932 se encargó de editar la recién fundada revista *Esprit* que se siguió publicando hasta 1941, año en que fue eliminada por el gobierno de Vichy. Mounier mismo fue detenido en 1942 y pasó varios meses en la prisión antes de ser dejado en libertad. Fue miembro activo de la Resistencia. Después de la guerra, Mounier reavivó *Esprit* como órgano del personalismo.

En 1935 publicó Mounier *Revolución personalista y comunitaria*, en 1936 una obra intitulada *De la propiedad capitalista a la propiedad humana* y un *Manifiesto Personalista*. En algunos círculos católicos empezó a reputársele de bastante inclinado al marxismo. En 1946 publicó una introducción a las filosofías existencialistas y una obra sobre el carácter.

Al comienzo de su obra sobre las filosofías existencialistas, Mounier hace notar que, hablando en términos muy generales, podría describirse **el existencialismo como ‘una reacción de la filosofía del hombre contra las excesos de la filosofía de las ideas y de la filosofía de las cosas’**. Por **“filosofía de las ideas”** entiende él en este contexto el tipo de filosofar que se concentra sobre los conceptos universales abstractos y se dedica a la clasificación a base de categorías cada vez más comprensivas, hasta el punto de que a los seres particulares y concretos se los relega a un puesto subordinado y solamente se los considera objetos dignos de la reflexión filosófica en la medida en que se los pueda subsumir bajo ideas universales y privar de su singularidad y, en el caso del hombre, también de la libertad. Esta línea de pensamiento, que se inició en la antigua Grecia, alcanzaría su culminación en el idealismo absoluto de Hegel, al menos tal como lo interpretó Kierkegaard. Por **‘filosofía de las cosas’** entiende Mounier el tipo de pensamiento filosófico que, asemejándose a la ciencia natural, sólo considera al hombre ‘objetivamente’, como un objeto entre los demás objetos del universo físico. Mounier reconoce que el racionalismo por un lado y el positivismo por otro han cometido ‘excesos’. Pero, en su opinión, la reacción existencialista, especialmente en su forma atea, ha sido también culpable de exageración. En líneas generales, el personalismo es para él afín al existencialismo, puesto que expresa una reacción contra sistemas tales como los de Spinoza y Hegel por una parte y el positivismo, el materialismo y el conductismo por otra. Pero también ve en el existencialismo ‘una tendencia dual al solipsismo y al pesimismo, que lo separa radicalmente del personalismo según nosotros lo entendemos’.

El personalismo, insiste Mounier, ‘no es un sistema’. Pues su afirmación central es la existencia de personas libres y creativas y así introduce **‘un principio de impredecibilidad’** que impide la sistematización definitiva. Por ‘un sistema’ entiende evidentemente Mounier una filosofía que

trate de comprender todos los eventos, incluidas las acciones humanas, como implicaciones necesarias de ciertos primeros principios, o como efectos necesarios de unas causas últimas. El 'sistema' excluye en las personas humanas toda libertad creativa. Pero decir que **el personalismo** no es un sistema no es lo mismo que decir que no es una filosofía y que no pueda ser expresado en términos de ideas, o que es sencillamente una actitud del espíritu. **Hay tal cosa como un universo personalista, visto desde el punto de mira del hombre en cuanto persona libre y creadora; y hay tal cosa como una filosofía personalista.** Más exactamente, puede haber diferentes filosofías personalistas. Pues puede haber un personalismo agnóstico, mientras que el personalismo de Mounier es religioso y cristiano. **Pero no se las podría describir apropiadamente como filosofías personalistas si no tuvieran en común alguna idea básica. Y esta idea es también una llamada a la acción. Mounier mismo fue siempre un luchador que estuvo continuamente en campaña. Mounier consideraba que sus convicciones filosóficas, por su naturaleza misma, tenían que expresarse en la esfera de la acción.**

En su visión del hombre, el personalismo de Mounier es naturalmente opuesto al materialismo y a la reducción del ser humano a un mero objeto material más complicado. Pero se opone también tanto a cualquier forma de idealismo que reduzca la materia, incluido el cuerpo humano, a una mera reflexión del espíritu o a una apariencia, como al paralelismo psico-físico. El hombre no es simplemente un objeto material; pero de aquí no se sigue tampoco que sea espíritu puro ni que se le pueda dividir con nitidez en dos sustancias o en dos seres de experiencias.

El hombre es 'enteramente cuerpo y enteramente espíritu', y la existencia subjetiva y la existencia corporal pertenecen a la misma experiencia. La existencia del hombre es existencia corporeizada; el hombre pertenece a la naturaleza. Pero también puede trascender la naturaleza, en el sentido de que pueda ir la dominando o sometiendo progresivamente. Este dominio de la naturaleza cabe desde luego entenderlo sólo en términos de explotación.

En cambio, para el personalista, la naturaleza le brinda al hombre la oportunidad de realizar plenamente su propia vocación moral y espiritual

y de humanizar o personalizar el mundo. **‘La relación de la persona con la naturaleza no es puramente extrínseca, sino que es una dialéctica de intercambio y de ascensión’.**

El personalismo es, así, interpretable como una reafirmación que el hombre hace de sí mismo contra la tiranía de la naturaleza, representada ésta en el plano intelectual por el materialismo. Y se le puede también entender como una reafirmación que la persona hace de su propia libertad creativa contra cualquier totalitarismo que quiera reducir al ser humano a una mera célula en el organismo social o pretenda identificarle exclusivamente con su función económica.

Más de aquí no se sigue en modo alguno que el personalismo y el individualismo sean una misma cosa. **El individuo, en el sentido peyorativo en que los personalistas tienden a emplear este término, es el hombre egocéntrico, el hombre atomístico y aislado, aparte por completo de la sociedad. El término significa también el hombre carente de todo sentido de vocación moral.** Así, Denis de Rougemont describe al **individuo** como a ‘un hombre sin destino, un hombre sin vocación o razón para existir, un hombre del que el mundo nada pide’. El **individuo** es el hombre que se tiene a sí mismo por el centro absoluto. Para Mounier, este egocentrismo representa una degeneración o un desvío grave de la idea de persona.

‘La primera condición del personalismo es la descentralización del hombre’, que él pueda darse a los demás y estar a disposición de ellos, en comunicación o comunión con ellos. La persona existe sólo en una relación social, como un miembro del ‘nosotros’. Solamente como miembro de una comunidad de personas tiene el hombre vocación moral. De Rougemont interpreta la idea de la vocación de un modo francamente cristiano. No menos cristiano se muestra **Mounier** en sus líneas directrices. Sin embargo, él hace una declaración más general y ‘suficiente’ del punto de vista personalista cuando dice **‘que la importancia de toda persona es tal que es irremplazable en la posición que ocupa en el mundo de las personas’.** En otras palabras, **todo ser humano, hombre o mujer, tiene su vocación en la vida, en la respuesta a unos valores reconocidos; pero esta vocación presupone el mundo de las personas y de las relaciones interpersonales.** Si prescindimos del aspecto religioso de la vocación (respuesta a la llamada

divina), **la vocación del hombre, el ejercicio de su libertad creativa en la realización de los valores, es su única contribución, por así decirlo, a la construcción del mundo de las personas y a la humanización o personalización del mundo.**

En su Manifiesto, que apareció en Esprit en octubre de 1936, aun manteniendo Mounier que no podría darse ninguna definición estricta del concepto de persona, proponía como de pasada la siguiente definición o descripción: **‘Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una a modo de subsistencia y de independencia en el ser; que mantiene esta subsistencia mediante su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos, con una autoentrega responsable y una constante conversión; que unifica así toda su actividad en la libertad y, más aún, desarrolla mediante actos creadores su única vocación propia’.** En cuanto a la **autoentrega**, al **comprometerse responsable**, Mounier consideraba que **el personalismo tenía implicaciones en los planos social y político, y ya hemos hecho notar que lo veía no como un simple ejercicio de comprensión teórica, sino también como una llamada a la acción.**

Dejamos dicho más arriba que al personalismo se lo puede considerar como una reacción contra el colectivismo o el totalitarismo. Mas esta forma de representarlo es unilateral e inadecuada, como el mismo Mounier no tarda en indicarlo. Ciertamente el personalismo es opuesto a la reducción de la persona humana a mera célula del organismo social y a que se pretenda subordinar por completo el hombre al Estado. **‘El Estado ha de ser para el hombre, no el hombre para el Estado’.** En el totalitarismo no se tiene en cuenta el valor de la persona. De hecho, la ‘persona’ es reducida al ‘individuo’, aun cuando a éste se le considere análogo a lo que es la célula en un todo orgánico. Pero de aquí no se sigue ni mucho menos que Mounier esté dispuesto a defender la democracia burguesa y capitalista. No se trata simplemente de que los flagrantes abusos puedan ser y hasta cierto punto hayan sido superados dentro del sistema capitalista. **Según Mounier, en el desarrollo del capitalismo hay factores que señalan y exigen la transición al socialismo.** Es muy fácil y bonito proponer unos planes idealistas según los cuales la autoridad política y toda coerción se suprimirían a favor de las relaciones personales. El anarquismo quizá sea ideal, pero también es irreal. Pues no entiende que los

vínculos que unen entre sí a las personas en cuanto personas han de hallar expresión en unas estructuras y una autoridad políticas. **El personalismo aspira a lograr una reorganización social que cumpla los requisitos de la vida económica tal como ésta se ha desarrollado, pero que, al mismo tiempo, esté basada en el reconocimiento de la naturaleza y los derechos de la persona humana.** Hay aspectos importantes en los que el capitalismo es inhumano, pero también lo es el totalitarismo. Y el anarquismo no soluciona nada. **En suma, el personalismo pide que repensemos nuestras estructuras sociales y políticas para ver de conseguir el desarrollo de un socialismo personalizado.**

Baste con indicar que Mounier se da perfecta cuenta de los intentos que puede haber de explotar el personalismo (la defensa de la persona) en pro de los intereses de 'la más cerrada forma de conservación social' o en servicio de la democracia burguesa. Insiste él en que es inadecuado contentarse con emplear palabras como 'persona' y 'comunidad'. **Si no queremos que se embote el filo revolucionario del personalismo, debemos hablar también de 'el final de la sociedad burguesa de Occidente, la introducción de estructuras socialistas, el papel de iniciativa del proletariado'.** Al mismo tiempo, **Mounier es muy consciente de que todas las sociedades, políticas o religiosas, se da la tendencia a transformarse en sociedades o grupos cerrados, obstaculizando con ello el avance hacia la unificación de la humanidad exigida por la naturaleza que, pese a Sartre, los seres humanos tenemos en común.** Es más, aunque en su análisis del capitalismo **Mounier** tiende a pensar de un modo parecido al de Marx, **no considera, por supuesto, que la vocación o el destino del hombre sea simplemente realizable en una sociedad terrena, por muy ideal que se la conciba. Su fe cristiana está siempre presente. Pero él no quiere utilizarla como una excusa para la pasividad o para el descuido de las tareas que es menester realizar en la esfera sociopolítica.** Y si hubiera vivido más, probabilísimamente habría simpatizado con los intentos de entablar un diálogo entre cristianos y marxistas sobre los temas del hombre y el humanismo.”² Murió en Chatenay-Malabry el 22 de marzo de 1950.

² Frederick Copleston. *Historia de la filosofía*. Vol. IX, De Bergson a Sartre, España, Ariel, 1980, pp. 299-304.

ACTIVIDADES DE CONSOLIDACIÓN

1. ¿Qué entiende Mounier por Personalismo?
2. Explica el concepto de individuo y el de persona y escribe sus diferencias.
3. ¿En el fondo qué le preocupa a Mounier en ese momento histórico? ¿Su filosofía es una filosofía contemplativa? Escribe con tus propias palabras lo que Mounier nos dice sobre la acción humana y su vocación.

Objetivo 3.1.2. El estudiante comprenderá los principales problemas éticos planteados por el existencialismo, reflexionando sobre lo que es la existencia, la elección, la angustia y la libertad, con ello comprenderá algunos problemas fundamentales del siglo XX.

Asignatura: FILOSOFÍA II Unidad o Tema: 3.1.2 EL EXISTENCIALISMO	Lectura No. 22 EXISTENCIA LISMO
Objetivo de la lectura: Que los estudiantes identifiquen los conceptos básicos del existencialismo, y además que reflexionen sobre ellos para valorar su propia existencia y todo lo que ello implica para la toma de decisiones trascendentes en su vida.	Referencia Bibliográfica: Garzón Bates, Juan. "El existencialismo", en La Filosofía . Cord. Villegas, Abelardo. Vol. 5, México, UNAM, 1979, pp. 109-132. Abbagnano, Nicola. Diccionario de Filosofía. México, FCE. 3ª ed. 1998, pp. 490-495
Instrucciones: 1. Responde las preguntas correspondientes a las actividades de problematización. 2. Lee el siguiente texto y presta atención en las palabras resaltadas con letras negritas. 3. Responde en tu cuaderno las preguntas que aparecen al final del texto. 4. Consulta tus dudas con el profesor. 5. Realiza las actividades de consolidación.	

INTRODUCCIÓN

¿Qué es la existencia humana? ¿Qué sentido tiene la vida? ¿Qué es la angustia? ¿En qué consiste la libertad? ¿Qué significa ser en el mundo? Son preguntas que algunos filósofos y no filósofos se han planteado en algún momento de su vida. Los filósofos a los que llaman existencialistas se las han formulado y han dirigido esas preguntas y otras más a los seres humanos y a sus propias vidas. Estos textos que a continuación se te presentan, espero que te sirvan para entender qué es eso denominado Existencialismo. Y sobre todo, que te ayude a comprender al ser humano y por consiguiente a ti mismo.

EXISTENCIALISMO.

“Si el existencialismo sobrevive a otras filosofías de la época en que surgió, a pesar de considerársele muchas veces como el pensamiento de un tiempo de crisis ya superado, y si la enseñanza de sus tesis ha disminuido en las universidades, mientras que su influencia se acrecienta incluso en círculos

no académicos, esto se debe a diversas razones, surgidas, unas, de la profundidad de los autores 'existencialistas', y otras, de las raíces mismas de la condición humana que ellos estudian.

La 'gran moda' del pensamiento existencialista encontró sus mejores momentos en la posguerra y se prolongó en la década de los años cincuenta. Esta época fue, seguramente, la que recibió con más ansiedad las tesis de J. P. Sartre o de G. Marcel, pero fue –a causa de la fama de estos pensadores- la que menos comprendió el significado real de la filosofía que acostumbramos encajonar bajo la etiqueta de 'existencialismo'.

En rigor, resulta imposible circunscribir a una época y un cierto número de autores la filosofía existencialista, como resulta también vano pretender incluir bajo el rubro a un número determinado de pensadores con exclusión de otros. De hecho, sólo un grupo reducido de filósofos ha aceptado de buen grado el nombre de existencialista: Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Albert Camus, Maurice Merleau-Ponty y algunos otros. Todos ellos franceses, todos jóvenes durante la segunda guerra mundial, todos unidos por algunas tesis filosóficas y por una similar actitud ante la vida. Sin embargo, no resulta difícil extender la denominación a muchos otros contemporáneos suyos –que la rechazan- e incluso a multitud de pensadores de épocas anteriores, o a filósofos actuales que no aceptan, en modo alguno, ser calificados de existencialistas.

El hecho de la aparente indeterminación de este pensamiento y del contraste con el escaso número de pensadores que aceptan la denominación, junto con su querida localización histórica al lado del esparcimiento temporal de los filósofos que pueden ser considerados como existencialistas, es ya una característica esencial de dicho modo de pensar. Éste no es solamente una escuela filosófica, ni un vago sentimiento general; es ambas cosas y algo más. **Es la plasmación conceptual de una actitud humana general y el estudio profundizado de la condición humana.** En este sentido, el 'existencialismo' aparece como posición filosófica desde los comienzos de la filosofía en el mundo occidental y aun antes, como una actitud humana generalizada que se percibe en los poemas de Homero o en los Vedas, y su problemática seguirá apareciendo mientras subsista la condición humana. Asimismo, en ciertas épocas la problemática existencialista se destacará sobre otras como

primordial, sin que esto quiera decir que su validez se reduzca a su aparición especial en momentos históricos determinados y a modas pasajeras. Todo lo contrario. Podemos tomar como ángulo privilegiado para estudiar al existencialismo una de sus características específicas, que lo distingue de otros modos de filosofar y que lo sitúa frente al modo de filosofar en cuya relación se define. Este ángulo nos permite captar su especificidad y situar sus apariciones en la historia de la filosofía occidental. **La actitud existencialista y las filosofías que se llaman tales, o que nosotros tradicionalmente enmarcamos dentro del pensamiento 'existencial', se definen siempre por su irreductibilidad a todo sistema acabado del pensamiento, a todo saber absoluto y a toda explicación plena y sistemática de la realidad.**

Frente a la actitud racionalista y sistematizadora que pretende, al menos tendencialmente, darnos una explicación acabada y, por lo tanto, fija de la realidad, es decir, que busca lograr la adecuación entre el *ser* y el *pensar*, la que llamamos actitud existencialista objetará siempre dos cosas: 1) La 'realidad humana' se caracteriza por el hecho de estarse haciendo constantemente, a base de decisiones y con la estructura, que después definiremos, de la libertad. Por lo tanto, este *modo de ser* escapa a las posibilidades de explicación de un sistema racional, y 2) Las mismas explicaciones racionales y sistemáticas son, en última instancia, modos posibles –pero no necesarios– de la existencia humana. Como tales, se remiten a ésta como su fundamento y, por lo tanto, no pueden agotarlo; por el contrario, es la explicación 'fundamental' del modo de ser de la existencia la que implica, como una de sus formas, a la ciencia, a la razón, al sistema y a la metafísica.

Si definimos, pues, al **existencialismo** como la actitud filosófica general o el modo de filosofar que acabamos de describir, de hecho la historia de este pensamiento es tan larga como la del pensamiento occidental y es sumamente rica en temas y matices. **Temas y matices que se repiten y enriquecen cada vez que su problemática aparece como el otro modo de pensar o el 'pensamiento otro' de un sistema filosófico.** La actitud filosófica existencial será siempre ese mostrar lo infundado del sistema al investigar sus entretelas y lagunas existenciales.

I. ANTECEDENTES

Para remontarnos a los que se consideran los orígenes del pensamiento filosófico occidental, encontraríamos como primeros ejemplos claros de filosofías centradas en la problemática de la existencia a Gorgias y Protágoras (rechazando los sistemas ontológicos de Heráclito y Parménides), todo el pensamiento sofístico y Sócrates.

Posteriormente, en la filosofía helenística encontramos a los pensadores estoicos, escépticos y cínicos enfrentados a los sistemas racionalistas de Platón y Aristóteles. Muchos de los que serán los grandes temas del existencialismo contemporáneo se encuentran aquí prefigurados: la libertad, la finitud, la muerte, el suicidio. Epicteto y Marco Aurelio, Pirrón y Séneca, Carnéades y Diógenes, llenarán con sus reflexiones los últimos siglos paganos y los primeros de la era cristiana, discutiendo la metafísica, el racionalismo y su culminación en Plotino.

El pensamiento cristiano surge catecúmeno y libertario. La filosofía patristica no es, en modo alguno, extraña al pensamiento existencial. Pero su gran consumidor, San Agustín, es indudablemente uno de los grandes jalones en la historia de este pensamiento 'otro' y uno de los antecedentes a los que no pueden dejar de recurrir, por la profundidad de su penetración psicológica, los representantes posteriores del existencialismo. Así como en el estoicismo y el escepticismo paganos se prefigura el existencialismo ateo de Sartre y de Camus, en el de San Agustín –las *Confesiones*– se anuncia el existencialismo cristiano de Kierkegaard, Marcel y Tillich.

Si la escolástica parece cubrir la llamada Edad Media con un pensamiento teológico-racionalista representado por Santo Tomás de Aquino, el pensamiento 'otro' se refugiará en la herejía, en la alquimia y en la magia que preparan el Renacimiento. La actitud, que después se llamará 'humanista', el pensamiento rebelde y existencial que no pocas veces terminará en la hoguera o, por lo menos, en la exclusión de las órdenes religiosas, transcurre entre los meandros del escolasticismo y lo objeta. Los goliardos, grupo al que pertenecía Pedro Abelardo, no dudan en abandonar las universidades y dedicarse a la filosofía en las goteras ciudadanas, en el campo o en la taberna. La experiencia del amor sensual y mundano es la contraparte de la rigidez escolástica. Pero

es fundamentalmente entre los místicos que viven su religión en el desgarramiento y que no se conforman con los ritos externos del culto, donde resulta más viva la expresión existencial.

El Renacimiento, con toda la sucesión de cambios que lo caracterizan, su vuelta al hombre, su gusto por la vida y, en gran medida, la reforma religiosa, dará paso a buen número de temas que hoy no dudaríamos en llamar existencialistas. Y, tal vez más que en la teoría, en la actitud vital de muchos filósofos renacentistas se trasluce el modo de ser en el que se funda posteriormente el pensamiento existencial.

Sin embargo, será en el interior y durante el pleno desarrollo del racionalismo que encontraremos de nuevo un gran representante del modo de filosofar que nos ocupa. **Si Descartes logra dar las grandes líneas del racionalismo basándose en las ciencias modernas, un científico y racionalista consumado, Pascal, se entregará a pensar las paradojas llenas de angustia que asaltan al hombre frente a lo absoluto, el vacío, y la soledad en que se encuentra el individuo en el interior de las explicaciones racionales y metafísicas del universo.** Uno de sus temas, la famosa 'apuesta' de la existencia de Dios, marcará decisivamente a los pensadores existencialistas contemporáneos que seguirán apostando –los ateos que Dios no existe y los cristianos que sí- y manteniendo la relación del hombre ante la ausencia o la existencia de Dios como riesgosas y problemáticas en el nivel de la existencia.

Ciertamente no nos proponemos en esta primera parte de nuestra exposición agotar todas las expresiones del pensamiento existencial; tampoco pretendemos ser exhaustivos en la exposición de los principales momentos característicos de un modo de pensar que ha existido a todo lo largo del pensamiento occidental, mostrándose algunas veces con más fuerza sometiéndose otras. Tratamos de hacer un muestreo histórico, casi un mosaico, para presentar el hecho de que el existencialismo va a responder, en la actualidad, a una profunda necesidad y a una estructura esencial humana.

Pero dos hitos de la historia de la filosofía no pueden dejar de ser tratados con mayor detenimiento: aquellos que van a dar nacimiento a la problemática existencialista contemporánea y que le proporcionarán su configuración específica: Kant, quien, según sostiene Heidegger en tres textos fundamentales

–*Kant y el problema de la metafísica, La pregunta por la cosa y La tesis de Kant sobre el ser-*, elabora en un nivel ontológico las estructuras fundamentales del modo de ser del hombre, y Hegel, contra cuyo sistema se desarrollará el existencialismo contemporáneo ya como una corriente filosófica con planteamientos organizados y tesis definidas, y no solamente como una actitud generalizada y una temática más o menos dispersa.

La tesis kantiana, central en toda su filosofía crítica, de que resulta imposible para el hombre conocer las cosas tal como son ‘en sí’, ha sido una de las más combatidas por la filosofía sistemática posterior, fundamentalmente por Hegel, y es también la tesis que Kant opone a toda la metafísica anterior y a todo intento por revivir la metafísica. Esto es así porque justamente el sostener que hay ‘límites’ en la naturaleza humana –que forman la estructura misma de su conocimiento y, en el fondo, del modo de ser del hombre– conduce a fundamentar todo desarrollo filosófico en un previo análisis, que hoy llamaríamos ontológico, de la naturaleza humana como finitud.

Una ontología del hombre que desarrolle los problemas de su finitud, es el proyecto kantiano que lo convierte en antecedente directo y necesario del existencialismo contemporáneo, independientemente de los límites históricos que impidieron a Kant llevar hasta el fondo las cuestiones y lo obligaron a un lenguaje que, para nosotros, desfigura la problemática. Cuando Kant desarrolla sus temas en las tres Críticas, no hace sino remitir constantemente a la cuestión de la finitud humana. En la *Crítica de la razón pura* se investiga la finitud del conocimiento humano; en la *Crítica de la razón práctica*, las condiciones de la acción libre del hombre; en la *Crítica del Juicio*, lo que el hombre puede esperar. **Como Kant mismo lo dice en la introducción a su curso de lógica, las tres investigaciones se sintetizan en una sola cuestión: ¿qué es el hombre? Éste es, según Kant, el asunto fundamental de la filosofía.**

Vista la cuestión desde este ángulo, la lucha teórica contra la tesis de la ‘cosa en sí’ es un intento por restaurar la metafísica. Y tal es el sentido de la *superación* de Kant hecha por Hegel, quien supera –y por lo tanto, subsume– el problema de la finitud del hombre en la infinitud del *espíritu* y del **Sistema de la Ciencia. Aunque, hay que señalarlo, por su carácter de culminación de la metafísica occidental, la filosofía de Hegel es ambigua y, en**

muchos aspectos, contiene ya los elementos de su crítica y anuncia las tesis del existencialismo y del marxismo contemporáneos.

La filosofía de Hegel resulta clave también por otro motivo. Si bien es cierto que casi todos los sistemas filosóficos contienen un aspecto o una parte 'existencial' que después queda englobada en las tesis metafísicas más generales –y así sucede en Platón, en Aristóteles y, como lo ha mostrado E. Wilson, también en Santo Tomás-, en el sistema de Hegel este 'momento' o 'figura' del sistema no solamente es muy amplio y parece jugar el papel de fundamento del mismo, sino que recoge y analiza, para superarla, las tesis generales de las filosofías 'existenciales' anteriores a él. Partiendo de estos 'momentos' del sistema, filósofos como Jean Wahl, Jean Hyppolite y Alexandre Kojève, han logrado presentar una interpretación 'existencialista' de Hegel, mientras que los críticos existencialistas han enfilado sus baterías sobre el sistema en su conjunto y la *superación* que el momento existencial sufre en el Sistema de la Ciencia.

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel desarrolla el *fundamento* del Sistema de la Ciencia al analizar las estructuras de la realidad humana que permiten al hombre llegar al conocimiento filosófico y científico de la *totalidad del ser*, incluido en esta totalidad su 'auto-conocimiento' y el de la historia que debió recorrer para llegar a ser lo que es: el hombre contemporáneo capaz de *reconocerse* al conocer la totalidad como *espíritu*.

Las diferentes etapas recorridas en su historia por la humanidad, son partes de su *formación* y no se abandonan o suprimen al ser *superadas* en una nueva etapa. Éste es el sentido del término hegeliano *aufhebung* (superación); cada una es *conservada* como un *aspecto* o como un componente de la actualidad, pero ya no es el aspecto predominante sino que se encuentra subsumido por el nuevo momento, que es su resultado y que lo *sobredetermina*. De este modo, cada *momento* histórico es, también, una figura en el análisis del ser actual.

En el análisis-historia realizado por Hegel en esa *ontología fundamental* que es la *Fenomenología del espíritu*, se estudian y describen, como tres momentos del *espíritu*, las tesis existenciales que corresponden tanto al pensamiento histórico que hemos visto antes, como a muchos temas del existencialismo contemporáneo y a las actitudes humanas que dan base tanto

a aquél como a éstas. Esos *momentos, aspectos o figuras*, son los que Hegel llama: el *estoicismo*, el *escepticismo* y la *conciencia desventurada o subjetivismo piadoso*. Estas tres etapas se van superando unas a las otras, hasta ser ellas, a su vez, superadas por la *razón* y el *espíritu*.

Una vez surgido el hombre como 'auto-conciencia', éste se descubre como yo pensante y, de ese modo, independiente y libre de la naturaleza. Ésta es la etapa del *estoicismo*, en la que el ser humano no objetiva su libertad sino que, de modo pasivo y abstracto, se contrapone a la naturaleza al conocerla y pensarla, siendo así libre de las presiones de la realidad por el pensamiento subjetivo. Ahí, retirado de la acción, el hombre es 'libre tanto sobre el trono como bajo las cadenas', pero la situación de sujeción externa se mantiene. Esta etapa debe ser, pues, superada.

El *escepticismo* es la figura que lleva a sus últimas consecuencias la tesis anterior. Si el puro pensamiento descubre la libertad interna, ésta no puede ser *indiferente*, como en el estoicismo, a los contenidos de la vida; debe *actuar* para realizarse como libertad. El pensamiento no es sólo lo opuesto a la naturaleza: es lo *negativo* puro. La conciencia del hombre es 'la *inquietud dialéctica absoluta*' que se ejerce en la crítica negativa de todo contenido externo a ella misma. El pensamiento se descubre como la libertad absoluta e infinita, pero que conlleva la contradicción que supera esta figura.

Por un lado, el escéptico mantiene la crítica, la ironía y la duda frente a todo, ¿por qué no frente a sí mismo?; por otra parte, es autoconciencia universal, negativa de todo contenido particular, y, ¿no es el escéptico, como individuo, un ser totalmente contingente y singular? El escéptico real, del que en el fondo nada sabemos, es el suicida y es, dice Hegel, la especie de filósofo más extendida en el mundo. Este *momento* del *espíritu*, pues, tiene que dar lugar a uno nuevo que lo supere.

En la conciencia escéptica la autoconciencia humana se ha mostrado como *doble* de manera esencial. Por un lado, la universalidad de la conciencia; por otro, en tanto *empírica*, existente en tal o cual hombre, es singular y contingente. La figura que supera al escepticismo mantiene los polos de la duplicidad como unidad, estableciendo la finitud, la contingencia y la singularidad en la vida terrena del hombre, mientras que la universalidad y la permanencia se convierten en el otro mundo, Dios,

que permanece inalcanzable para el hombre en esta vida, objeto de veneración. El hombre se mantiene en la conciencia piadosa y en el trabajo, aspirando a lo absoluto que, frente a él, es 'lo otro', lo inalcanzable. *Conciencia desventurada*, desgarrada y angustiada que tendrá que buscar su reconciliación en las figuras de la *razón*, del *espíritu*.

Esta breve exposición de los aspectos *existenciales* de la *Fenomenología del espíritu* muestra rasgos fundamentales de las actitudes humanas que serán retomadas por la posterior filosofía existencialista, comenzando por el padre reconocido del existencialismo moderno y contemporáneo, Sören Kierkegaard. Sin hacer demasiada violencia sobre Hegel y sobre los existencialistas, podemos encontrar –con matices y diferencias- en las figuras *paganas* que hemos descrito (estoicismo y escepticismo) las actitudes básicas del existencialismo ateo, y en la conciencia desventurada, las del cristiano.

Antes de iniciar el análisis del existencialismo moderno, es necesario puntualizar algunas cuestiones respecto a la filosofía de Hegel. Las figuras que hemos descrito quedan conservadas, como decíamos antes, como aspectos de la realidad humana actual. El carácter de su superación consiste en mostrar cómo, junto a ellas, van surgiendo otras características humanas que las subsumen y sobredeterminan. La razón no solamente explicará la naturaleza –tanto la naturaleza en general como la naturaleza humana- sino que contribuirá a su dominación y a la creación del mundo cultural moderno. El espíritu es la figura en la cual el hombre se reconoce como parte de lo absoluto y como la parte que lo culmina y lo explica. En este nivel, la religión objetivada como arte y como institución eclesiástica daría la reconciliación al representar lo absoluto y la filosofía como ciencia explicaría racional y sistemáticamente lo que, en la religión, se da como representación, esto es, la totalidad o el espíritu.

Es en esta coyuntura donde se sitúa el existencialismo contemporáneo desde Kierkegaard hasta Sartre. ¿Se puede privilegiar, como lo hace Hegel, uno de los aspectos de la realidad humana sobre los otros? ¿Pueden subsumirse las verdades del corazón, como decía Pascal, en las de la razón? O, más bien, ¿no es la razón un producto

fundado en otros aspectos del ser humano?, ¿no será una máscara que oculta el verdadero sentido de la existencia?, ¿es la racional sólo una posible forma de existencia, o puede la existencia agotarse en su explicación lógica y racional?

II. EL EXISTENCIALISMO MODERNO Y CONTEMPORÁNEO

Sören Kierkegaard, vive y desarrolla su obra en el surgimiento del mundo contemporáneo que Hegel quiere explicar. **Esto significa dos cosas: como hombre cristiano, se encuentra con la explicación racional de la religión surgida de la filosofía hegeliana, y con la Iglesia, esto es, con reglas y cultos objetivos, institucionales y ‘nacionales’, también se encuentra en un mundo que comienza a ser dominado por la técnica, y con unas normas morales establecidas, con un mundo pleno de objetos y con un derecho institucionalizado. Es ahí donde se pregunta si esa religión no le comprime y aniquila su sentimiento religioso efectivo y real que no se satisface en los objetos del culto; es ahí donde se pregunta si el mundo que se llena con cosas confortables y diversiones no lo *enajena* como existente y no le limita sus responsabilidades de ser, y si su libertad interna se satisface con la libertad garantizada –y organizada- por las instituciones.**

Toda su amplísima obra será el intento por responder a estas cuestiones y mostrar la irreductibilidad de la existencia humana a su exteriorización racional. Es una obra literaria que escarbará en la psicología individual, en el comportamiento de los hombres y en la relación del individuo con su mundo material y social para buscar lo propio de la existencia humana. Es esta descripción de lo vivido, de los contenidos concretos de la existencia individual, lo que Kierkegaard opondrá a las sistematizaciones racionalistas y metafísicas que él encuentra en la filosofía hegeliana. Trataremos de presentar un bosquejo de las tesis principales del pensador danés, basándonos en algunos de sus libros –*El concepto de la angustia, Diario de un seductor, Temor y temblor y Etapas en el camino de la vida*-, con la reserva de que en Kierkegaard, como en

cualquier otro autor existencialista, la profundidad de los análisis y la riqueza en matices impiden toda reducción.

La obra Kierkegaardiana se desarrolla como una serie de descripciones –que hoy llamaríamos fenomenológicas- de los modos posibles de la existencia individual, para determinar cuáles son, fundamentalmente, las posibilidades generales de existencia, cuáles sus características y cuáles los límites que obligan a las modificaciones, en cada individuo, de los modos de ser. Para Kierkegaard estos modos generales de existencia son tres, que él considera como tres estadios o esferas: la existencia *estética*, la *ética* y la de la *fe*, sea que ella se encuentre guiada por la satisfacción de los sentidos, por la fidelidad y la obediencia a las leyes o por la decisión angustiosa de seguir mandatos sentidos internamente como divinos, que pueden ser contradictorios con la moral y la consideración de los demás hombres.

Todo hombre se siente atraído hacia las satisfacciones sensuales y mundanas. De tal manera, todos pueden elegir el modo de vida que podemos ejemplificar con *Don Juan*. Es el reino de la carne, que se opone a los mandatos sociales y religiosos establecidos y que fija sus propias normas para lograr su fin último que es la satisfacción inmediata de la sensualidad. Dicho modo de vida encuentra en él mismo su límite, pues este goce es siempre abstracto y repetitivo; a una satisfacción sucede de inmediato un nuevo deseo que debe buscar un nuevo objeto para satisfacerse. Esto implica la inquietud absoluta, la inestabilidad y, sobre todo, implica que el individuo no tiene dominio sobre sí mismo, que es esclavo de la búsqueda del placer que nunca termina y que lo buscado, la satisfacción, no se realiza de modo permanente. El modo de existencia que aparentemente es el más libre se muestra como el más dependiente; la *angustia* que produce esta comprobación conduce a buscar la realización de la existencia en otro nivel.

El modo de existencia *ética* intenta realizar la imposibilidad del estadio *estético*: la permanencia y estabilidad en el existir. Si la existencia entregada al mundo está determinada por esa exterioridad cuyo poder es desconocido y al cual se somete pasivamente, en el intento por aceptarla razonadamente, mediante actos de elección deliberada y esfuerzos

permanentes por sujetarse a normas objetivas, la liberación y la autodeterminación parecen resultar posibles. **La voluntad es, en este nivel, la que guía la existencia y el matrimonio, el caso que sirve para ejemplificar este modo de vida.** Aquí, la fidelidad a la promesa parece garantizar una permanencia y una estabilidad que une los diferentes actos contingentes; sin embargo, el tedio y la rutina mecánica amenazan la satisfacción y, sobre todo, la exterioridad social de la norma que vuelve a sujetar la libertad. **De nuevo la angustia y la desesperación se presentan en la existencia individual, pues ésta puede sentirse y saberse abocada a acciones que llevan a suspender las nociones éticas y las obligaciones morales.**

El Abraham de la Biblia ejemplifica para Kierkegaard esta situación. Él se siente llamado por Dios, sin intermediario alguno, a cometer un acto absolutamente reprensible para las leyes humanas y detestable a los ojos de los hombres: sacrificar personalmente a su hijo. Nada puede justificar su decisión, salvo la certeza interna de que ésta es una orden del Dios en el que él cree, al que ha dado su fe; pero esta misma creencia es subjetiva y la elección se hace ante un Dios que esporádica y excepcionalmente se le hace presente, mientras se oculta el resto del tiempo y al resto de los mortales. **Es la angustia permanente de su fe lo que hace del acto una decisión libre y auténtica de la existencia.**

Basta eliminar la fe en Dios para transformar el existencialismo cristiano en el ateísmo radical y sacar la consecuencia sartreana: todo existencialismo coherente plantea que es en la autenticidad de la decisión libre del individuo donde se crean los valores y donde se decide la existencia. Por otra parte, la descripción de los modos de la existencia y el acento puesto en la angustia como el motor de la autenticidad, serán temas centrales de todo el existencialismo contemporáneo, ateo o cristiano.

Martin Heidegger, con todo y su enfático –así como justificado- rechazo a que se le llame existencialista, es el gran expositor y sistematizador del modo de ser de la existencia y es él quien dará las bases teóricas –ontológicas- del existencialismo, o las tesis existenciales en el marxismo (K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto*) y en la teología negativa (P. Tillich, *Teología de la cultura*). La generalidad de especulaciones sobre diferentes campos del conocimiento,

tanto en las ciencias humanas como en las naturales y exactas, nos previenen ya de que su pensamiento pueda ser encajonado bajo el rubro de 'existencialismo'; el propósito mismo de su filosofía, de llegar a elaborar una "ontología general" es, de algún modo, la negación del existencialismo. **Sin embargo, el profundo análisis de la existencia que es el fundamento de toda su filosofía, la caracterización del modo de ser del hombre como una región del ser cualitativamente distinta de las otras, y la consideración de que es la ontología del hombre la que tiene que servir de base a toda ontología e incluso a toda ciencia, convierten a Heidegger en el padre indiscutido del existencialismo contemporáneo.**

La reflexión heideggeriana se endereza a responder a la pregunta *¿qué significa ser?*, o *¿cuál es el sentido del ser en general?* A esta cuestión debe responder, tradicionalmente, una ontología. Sin embargo, ontología se ha hecho desde los orígenes de la filosofía occidental. *¿Por qué las respuestas tradicionales no satisfacen?* Heidegger responderá: porque se ha respondido con conceptos propios para designar entes, cosas y, por lo tanto, se han dado respuestas *metafísicas*, que resuelven el problema del *ser* en un *ente supremo*. En ese sentido no se ha hecho ontología sino *onto-teología*. Esta situación de la filosofía occidental no es casual; obedece a razones profundas que es necesario examinar y que conducen, directamente, al problema de la existencia.

Si no se ha podido responder auténticamente a la cuestión del ser – pues el ser no es un ente- esto se debe a la situación de quien elabora y trata de responder la pregunta ontológica. Es el hombre quien se hace la pregunta; será, por tanto, en un análisis de su modo de ser, en el descubrimiento de sus estructuras ontológicas, donde se podrán encontrar las condiciones que han impedido, en la tradición occidental, elaborar una ontología y las que permitirán su desarrollo. Así, una ontología del modo de ser del hombre se convierte en la *fundamental* de toda posible ontología.

La estructura de ser del hombre se caracteriza por un constante estar –cada individuo- haciendo decisiones acerca de su modo de ser en cada situación. La conciencia de él mismo es, pues, de manera necesaria, un componente de la existencia, e implica una vaga comprensión del ser que

le resulta esencial y que es la posibilidad de que elabore una ontología; por otra parte, el desarrollo de la ontología resulta necesario para la aclaración de cada existencia individual. Ahora bien, si cada quien decide acerca de su modo concreto de existir esto significa que no es posible pensar en una 'esencia' del 'hombre' a la que cada uno se ajusta; por el contrario, en el ser humano *la única esencia es la existencia*.

El modo de ser de la existencia (el *Da-sein*, el 'ser-ahí'), es radicalmente distinto al de todo otro ente conocido y tiene como característica el de ser siempre *posibilidad* para determinarse, en cada situación concreta, de una manera u otra a partir de decisiones concretas. Pero toda existencia se mueve entre dos posibles casos límite de elección respecto a ella misma: o bien se decide por *ser lo que es* y se comprende como tal, lo que sería la existencia *propia*, o bien no se asume como existencia, con la responsabilidad que esta decisión conlleva, es decir, no se comprende como existencia y, entonces, lleva un modo de vida similar al de las cosas, esto es, una existencia *impropia*. Apropiándose de su modo de ser o dejándose despojar de él por las cosas del mundo, en el modo de ambas posibilidades extremas que es la *cotidianidad*, la vida de todos los días en la cual oscila entre ambos polos, pero más seducido por la impropiedad, pues para llegar a determinarse como existencia propia se requiere una condición especial, aunque universal como posibilidad, que después examinaremos.

El problema del *ser*, que es la cuestión central en Heidegger, fundamenta la posibilidad de su respuesta en los modos de existencia apuntados. Si la existencia es impropia, no se comprende a partir de sí misma sino a partir del modo de ser de las cosas, la ontología que se elabore estará desarrollada con conceptos adecuados a las cosas y no podrá dar una respuesta acerca del *ser*, que no es cosa. La posibilidad de la existencia propia permite pensar en el desarrollo de una nueva ontología, lo que implica la previa aclaración de esta posibilidad y el presentarse de hecho de este modo de existencia, obstaculizado por la tendencia en el hombre a la impropiedad.

Cada hombre se encuentra por haber nacido en un mundo de cosas y de normas ya establecido inclinado a dejarse conducir por dicho mundo y a olvidar que su modo de ser propio consiste en decidir por sí mismo

acerca de su existencia. Esta tendencia es reforzada por todo lo que en el mundo contribuye a distraerlo de volver la mirada sobre sí mismo y comprenderse como 'existente', pero la razón de fondo que impide esta comprensión y la autenticidad, radica en que aquello en lo que consiste la existencia es la *finitud*, la precariedad de este modo de ser y su 'ser para la muerte'. Por ser el hombre finito y mortal, es *responsable* de lo que es en cada situación, y es ante la comprensión de su *ser* y la responsabilidad que implica, que el individuo se evade en el modo impropio de la existencia.

Éste es, para Heidegger, el círculo en el que se mueve constantemente la existencia, pues el hombre nunca está exento de una comprensión de su modo de ser que, cuando se presenta, lo rebota hacia la impropiedad; ésta no surge de la incompreensión, sino al contrario, de un comprender y preferir olvidar. Ahora bien, es en un temple de ánimo particular, que se presenta a todo ser humano, donde a éste se le presenta con mayor evidencia la certeza de su modo de ser y la posibilidad de elegir entre asumirse como existente propio o perderse de nuevo en la impropiedad; este temple de ánimo privilegiado es la *angustia*.

El sentimiento de la angustia es, entre todos los otros sentimientos, privilegiado por diferentes razones. Todos los estados de ánimo se encuentran provocados por situaciones a las que nos enfrentamos o nos hemos enfrentado en el mundo y se refieren a ellas. Por el contrario, Heidegger muestra en la descripción fenomenológica de la angustia que ésta nunca surge del enfrentamiento del hombre con situaciones del mundo, sino de su enfrentamiento consigo mismo y con el sentido general de su existencia. En la angustia el hombre se comprende como el ser finito que es, y se encuentra avocado a asumir la responsabilidad de su modo de ser. Es en ese estado de ánimo y a partir de él donde cada individuo puede cambiar su manera de existir y dejar de ser *vivido* por el mundo para ser él quien determine frente a las diferentes situaciones de una manera conciente y activa.

Para Heidegger resultaba importante llegar a esta descripción de la posibilidad del modo de ser propio de la existencia, pues ella le permite aclarar los caminos para el desarrollo de su proyecto: una ontología general. Es

evidente que si quien elabora la ontología no es plenamente consciente de lo que él es, todo desarrollo filosófico general del problema del *ser* es imposible y, más aún, todos los sistemas filosóficos generales, especialmente los racionalistas, se convierten en velos ideológicos que oscurecen el problema de la existencia. **La ontología en su desarrollo se presenta, pues, como circular, ya que para plantearla adecuadamente se requiere un modo de existencia, pero para que este modo de existencia se dé con plenitud es necesaria una ontología fundamental, una ontología del hombre, que aclare la existencia y le permita desarrollar la posibilidad de la propiedad. De este modo, no sólo en Heidegger, sino en todo el existencialismo, la filosofía es práctica, provoca y motiva siempre hacia el modo de existencia auténtico del hombre, pues este modo de existencia se muestra necesario para la filosofía.**

La filosofía de Heidegger es sumamente compleja y ya el puro nivel de la existencia que se analiza en *El ser y el tiempo* no podría ser agotado en estas páginas que, por otra parte, no están dedicadas a él en exclusiva. Pero de todos modos, al exponer las tesis generales del existencialismo contemporáneo en las páginas siguientes, serán retomados muchos temas heideggerianos que son compartidos por la mayoría de los pensadores existencialistas.

III. TESIS PRINCIPALES DEL EXISTENCIALISMO

En las páginas anteriores de este trabajo hemos intentado mostrar que el existencialismo responde a una problemática general que se ha presentado a lo largo de toda la historia de Occidente y a la que muchos filósofos se encuentran particularmente orientados. Es con Kierkegaard y Heidegger que esta problemática se especifica y toma los contornos propios de lo que será hoy la filosofía existencialista, pero ésta, como corriente filosófica, es la expresión de un grupo de filósofos del siglo XX nacidos la mayoría en este siglo o a finales del XIX, muchos aún vivos o muertos recientemente y que han ejercido una gran influencia en el mundo contemporáneo, tanto en la teoría como en el terreno de las costumbres.

Generalmente se ha intentado clasificar a los filósofos de esta corriente en dos ramas: existencialistas cristianos (N. Berdiaev, G. Marcel, M. de Unamuno,

K. Jaspers) y ateos (J. P. Sartre, A. Camus, S. de Beauvoir), pero esta distinción resulta bastante superficial pues, por lo que respecta al análisis de la existencia, se distinguen poco y sus coincidencias son mayores que sus diferencias. **Puede resultar mucho más productivo distinguir entre filósofos existenciales y existenciaros, sea que se ocupen más, en el primer caso, de describir las actitudes concretas fundamentales de la existencia y sus situaciones básicas (Camus, Jaspers, Merleau-Ponty) o en describir las estructuras de ser del hombre, esto es, la ontología del hombre (Heidegger y Sartre en *El ser y la nada*).** Pero, independientemente de estas distinciones, podemos encontrar una serie de temas y desarrollos sobre la existencia humana que los unifica a todos a pesar de los muchos matices que los distinguen.

A) El Método

Si bien la gran mayoría de los filósofos existencialistas plantean como método para aprehender la realidad humana concreta el método fenomenológico elaborado por Husserl —J. P. Sartre subtitula su libro *El ser y la nada, Ensayo de ontología fenomenológica*, y *El ser y el tiempo* de Heidegger debe ser considerado como un desarrollo particular de la fenomenología de Husserl, a pesar de la encendida crítica enderezada por el maestro contra Heidegger-, **sin embargo, no debemos considerar este método en el sentido estrecho de una técnica y una serie de artificios metodológicos establecidos. Más bien tenemos que considerar en este caso al método como la vía adecuada para la aprehensión de la existencia y como la manera general de acercarnos a ella.** En este sentido, los filósofos existencialistas **coinciden** en considerar algunas cuestiones fundamentales.

En primer lugar, es imposible hacer en este caso la distinción epistemológica tradicional entre sujeto que estudia y objeto estudiado. **El pensador mismo es un existente y al estudiar la realidad humana se está comprendiendo a sí mismo.** La implicación es aquí directa y el primer caso de existencia, el más cercano, es el del filósofo. **Ahora bien, esto no indica que se trate de un autoanálisis o una inspección subjetivista; se trata, por el**

contrario, de descubrir las características generales de toda existencia, pero en este descubrimiento queda implicado el descubridor.

En segundo lugar, la única manera de llegar a las conclusiones generales que se buscan consiste en la *descripción* –lo más completa posible- de la existencia concreta, sin evadir en esta descripción ninguna de sus manifestaciones. La inclinación de muchos filósofos existencialistas por las obras literarias es, en tal virtud, una manera de desarrollar su filosofía, pues este medio permite la descripción matizada y vivida de los casos estudiados, y es un recurso privilegiado para ésta. **Ahora bien, la descripción no tiende a una ‘casuística’ de la existencia, sino a hacer aparecer, hacer que se muestren, las estructuras fundamentales de la existencia. Se trata de *mostrar* en las descripciones lo constante, la ‘ley de las apariciones’ que es la estructura fundamental de la existencia. De ahí que se busque llevar siempre la descripción a la ‘situación límite’ (Jaspers) donde lo accidental se pierde.**

Estas dos notas implican que la investigación es siempre *circular e inacabada*. Todo inicio conlleva las ideas previas que el investigador tiene acerca de sí mismo y de la existencia, pero esta concepción se verá modificada por la descripción dando lugar a una idea más clara y elaborada que, a su vez, sirve de nuevo punto de partida. Si, por otra parte, la existencia misma es movilidad –constante estarse haciendo- y si así es la existencia del filósofo, cada fundamentación que se logre será necesariamente provisional. No importa lo que un filósofo estoico, San Agustín o Pascal, hayan dicho sobre la condición humana; retomando el tema por Camus o por Simone de Beauvoir es distinto, presenta nuevos matices y disyuntivas y podrá de nuevo ser planteado más adelante sin que pueda considerársele agotado y la pregunta que le dio origen, definitivamente respondida.

B) Lo Concreto

Siempre se señala que lo característico de todo existencialismo es tener por objeto de reflexión la existencia del hombre en su realidad concreta. Sin embargo, el significado propio del término ‘concreta’, que parece

querer decir mucho, queda poco aclarado. En la filosofía existencialista el término tiene una significación muy precisa y es uno de sus conceptos claves. **Tomar las cosas en su concreción significa verlas unidas con todo aquello que, en la realidad, se encuentra unido a ellas esencialmente.** Separar mentalmente algo de eso que está unido en la realidad es hacer una abstracción y, de ese modo, falsear de alguna forma su sentido concreto. **Ahora bien, dos cuestiones dan su significado a toda la realidad y en cualquier análisis deben ser consideradas unidas: el hombre –la existencia- y el mundo. Mundo sólo hay en tanto es comprendido, trabajado, vivido por el hombre; el hombre sólo puede ser conocido en el mundo que comprende, trabaja y vive.**

El punto de partida de toda investigación debe ser, pues, lo concreto entendido como *ser en el mundo* (Heidegger) y esta proposición es una estructura universal y necesaria que tiene que mantenerse como el marco sintético de cualquier análisis y desarrollo, pues sólo remitidos a este marco resultan concretos. Es muy importante esta precisión, porque de esta idea general tomarán su arranque los análisis de los pensadores existencialistas de temas que, aparentemente, no se relacionan de manera directa con el de la existencia. **Por ejemplo, desde este ángulo se abre el campo para una consideración de la ciencia y de la técnica que no los concibe como regiones del conocimiento absolutamente autónomas y válidas en sí mismas, sino que las remite siempre al papel y la función que cumplen en la vida cotidiana de los hombres y busca descubrir el significado que puedan tener en la existencia humana general.** Por otro lado, el desconocimiento de este postulado general del existencialismo, ha llevado a las interpretaciones más descabelladas de esta filosofía, al considerarla un subjetivismo extremo. **De hecho, siempre hay en los análisis existencialistas, independientemente de los asuntos personales, dos términos que se interponen necesariamente: el ser humano y el mundo material y social, o parafraseándolo, la *existencia* y la *situación*.**

C) La Existencia

Este concepto tiene una significación precisa en la filosofía que analizamos y, dentro de ella, es un término técnico que se reserva para denotar la estructura ontológica del modo de ser del hombre. Los existencialistas sostienen, como su tesis fundamental, que la realidad humana es estructural, cualitativamente distinta a la de los otros seres de la naturaleza y del pensamiento, pues éstos tienen una esencia determinada y fija que se corresponde a un concepto que podemos hacernos de ellos, mientras que el hombre se caracteriza por un constante hacerse a partir de decisiones más o menos conscientes o, para decirlo con Sartre, el ser humano 'no es lo que es' en un momento dado en el que lo aprehendemos y tratamos de definir, y 'es lo que no es', es posibilidades libres siempre abiertas al futuro. Éste es el sentido de la famosa proposición de Sartre: 'la existencia precede a la esencia', que funciona como lema programático del existencialismo.

Ahora bien, si definimos de esta manera nuestro modo de ser, ello significa que, en consecuencia, somos siempre, ontológicamente, libres. *Libertad* quiere decir, en este caso, que por nuestro mismo modo de ser estamos siempre en la posibilidad de elegir, independientemente de los límites que nos sean impuestos desde el exterior y del éxito o el fracaso de la elección. Libertad no significa que puedo hacer lo que quiera, sino que, en cada caso, siempre puedo elegir entre diversas opciones y que soy *responsable* de mi elección, que no puedo evadirme de hacer elecciones, que estoy 'condenado a mi libertad' y que tengo que asumir la responsabilidad de mis actos.

En los análisis anteriores de Kierkegaard y de Heidegger habíamos encontrado ya las descripciones de la existencia humana como oscilando siempre entre los polos de aceptarse y asumirse, cada individuo, como lo que es, o evadirse de esta responsabilidad y vivir 'a la manera de las cosas', dejándose vivir por el mundo. Ahora podemos añadir algunas precisiones. La vida inauténtica o, para usar la terminología de los franceses, la existencia de 'mala fe', no significa una pérdida o un efectivo no ser en el mundo de la existencia; significa un *ocultamiento* de la verdad y un permanente auto-engaño, pues este modo de vida surge – aunque de manera oculta- de una opción real por esta existencia y en

contra de la autenticidad; en ese sentido, también somos *responsables* de dicha elección.

D) La Situación

Nunca será suficiente la insistencia en decir que toda presentación del existencialismo que exponga la estructura de la existencia sin remitirla al mundo es incompleta y falseadora, pues la misma definición del modo de ser del hombre incluye como uno de sus términos el de 'mundo'. No se trata de dos términos aislados que, después, se *sumen* el uno al otro; ambos son indispensables y forman una sola estructura.

Si un existente puede elegirse impropio y vivir de 'mala fe', esto es únicamente posible porque el modo de ser de las cosas es ya, desde un principio, parte de sí mismo, está ahí siempre como una opción posible que lo fascina constantemente para escapar a su libertad. Pero la autenticidad no implica, en modo alguno, un retirarse del mundo y dejar de actuar en él; implica una modificación de mi relación con el mundo, un actuar en él de manera consciente, comprometida y responsable, pues sólo en el mundo puede realizarse la existencia.

Cuando se vive 'de mala fe' o impropriamente, el mundo se presenta como un *destino*, como una articulación mecánica y determinista que se impone a mi actuar y donde *descargo* mi responsabilidad. Para una existencia auténtica el mundo se presentaría como la *situación* en la cual puedo actuar para modificar las relaciones sociales y materiales que enfrento, que debo analizar, para que mi acción se realice con éxito, pero que nunca me presenta una sola opción, sino que en ella encuentro dibujadas las líneas de las posibles acciones que puedo realizar, aun cuando una de éstas pueda ser la situación límite de la negación absoluta, del suicidio.

La importancia que darán los existencialistas al análisis concreto de las situaciones se muestra, por ejemplo, en la moral de Simone de Beauvoir (*para una moral de la ambigüedad*), donde a partir de la descripción de situaciones vividas se postula la imposibilidad de normas morales absolutas, pues las acciones sólo pueden juzgarse en los casos concretos, con las

determinaciones materiales que ahí se imponen. Por su parte, Maurice Merleau-Ponty (*humanismo y terror*) y sobre todo Jean Paul Sartre (*Crítica de la razón dialéctica*) adoptarán los métodos y prácticas del psicoanálisis y del marxismo para analizar las determinaciones del inconsciente y de la sociedad que se dan en la acción como condicionamientos exteriores a la conciencia, pero siempre en vistas a la acción libre y transformadora. En modo alguno podemos considerar estos desarrollos como ‘parches’ al existencialismo; la situación, el mundo material y social, es parte de la existencia, y la renovación y ampliación constante de los temas es, como decíamos antes, internamente necesaria al inacabamiento estructural de la existencia y, en consecuencia, del existencialismo.

E) Cualidad-cantidad (espacio y tiempo)

Lo peculiar de los análisis existencialistas, sean relativos al individuo, a los problemas políticos y sociales, a la religión o a los temas más generales de la filosofía, es el remitirlos siempre a lo vivido cotidianamente por los hombres. Al decir lo vivido cotidianamente, nos referimos a las cualidades y contenidos de las experiencias que se dan en la vida cotidiana. Por eso dice Heidegger que en la filosofía existencial siempre se debe hablar de manera personal: yo, tú, nosotros, para evitar la despersonalización y que se consideren los resultados de la reflexión como abstractos. El intento por recuperar para la filosofía lo cualitativo, es una tendencia diametralmente opuesta al sentido del movimiento de la vida contemporánea que busca en la exactitud de los cálculos matemáticos la única solución válida a los problemas científicos y filosóficos. Trataremos, para concluir nuestra exposición del existencialismo, de explicar el análisis cualitativo a partir de la consideración hecha por Heidegger y Sartre de las categorías de espacio y tiempo.

El **tiempo**, como categoría universal y abstracta, como la medida del movimiento que podemos dividir en unidades fijas –horas, minutos, segundos, etcétera- es el ejemplo más claro de consideración cuantitativa de la realidad. **Pero, en el nivel de *mi* existencia, el tiempo no puede pensarse como una serie puntual de fechas, la de mi nacimiento, tantos años, tantos meses: el**

tiempo de mi existencia se describe como una serie de *experiencias*: las cosas que he hecho, las que me han sucedido, las elecciones que he realizado o dejado de realizar, y que contribuyen a darme mi configuración actual. Yo soy lo que he sido; mi pasado es mi presente, en el que se dibujan las posibilidades reales de mi futuro, que será lo que yo haga hoy a partir de lo que he hecho. El tiempo se muestra como una totalidad de momentos cualitativos, siempre actuante en sus tres dimensiones; el tiempo es la realidad concreta de la existencia.

Pero el tiempo no es una dimensión puramente interna, la vivencia subjetiva de los acontecimientos; mi pasado individual y el pasado histórico en el que vivo hoy se presentan en los objetos que me rodean, en los resultados materiales de mis actos y de las acciones históricas que han configurado mi mundo. *El tiempo es el espacio real en el que me muevo, que define mis posibilidades, que circunscribe y limita mi libertad efectiva. Y éste no es el espacio del geómetra, sino los lugares de mis recuerdos, las huellas humanas de mi generación y de las generaciones que me han precedido, la realidad concreta de mi existencia. Yo he nacido en un espacio que contiene la historia real de mi pueblo y de mi clase, y al mismo tiempo yo voy llenando en mi existencia un espacio pleno de contenidos afectivos y determinados, que determinan mi existencia: tal casa en la que viví, el barrio de mis primeros amigos, la habitación que guarda los recuerdos de mis actos.*

A modo de conclusión, hemos presentado algunas de las tesis centrales del existencialismo, tratando más de mostrar sus caracteres generales que de precisar sus conceptos y definiciones en el fondo, el modo de pensar del filósofo existencialista, excluye, casi por principio, la posibilidad de una elaboración excesivamente sistemática por las razones que ya hemos apuntado. **El existencialismo es, sobre todo, un modo de plantear los problemas, una perspectiva sobre la realidad que interpreta los fenómenos relativizándolos al ponerlos en relación con la existencia humana concreta, siempre en constante proceso tanto a nivel individual como social. Un existencialista nunca deja de serlo, pues el título no se lo proporciona el apego a ciertas tesis o a determinados postulados**

dogmáticos, sino la actitud inquisitiva y crítica centrada en el estudio de la condición humana.

Quisiéramos concluir estas páginas citando algunas expresiones de Jean Paul Sartre en una entrevista concedida a Michel Contat, publicada en la *Revista Nouvel Observateur* del 7 de julio de 1975, que reflejan plenamente **el espíritu existencialista:**

P. ¿Mantiene usted todavía hoy la autonomía del existencialismo en el interior del marxismo como lo dijo en 1957?

R. Sí, completamente.

P. Etiqueta por etiqueta, ¿prefiere usted la de 'existencialista' o la de 'marxista'?

R. Si es absolutamente necesario ponerme una, prefiero la de existencialista.

Estas palabras son testimonio de que el existencialista podrá adoptar las tesis de algún sistema establecido, pero nunca será incondicional y mantendrá su 'existencialismo' para garantizar su autonomía de pensamiento.

Por lo que respecta a la actitud básica del existencialista respecto a la vida, su aceptación estoica pero gozosa de la realidad de la existencia tal cual es, sin ilusiones ni racionalizaciones, las palabras con que Sartre termina la citada entrevista son el mejor ejemplo:

P. **¿En suma, hasta aquí, la vida ha sido buena para usted?**

R. **En su conjunto, sí. No veo qué podría reprocharle. Me ha dado lo que yo quería y, al mismo tiempo, me ha hecho reconocer que ella no es gran cosa. Pero ¿qué podemos hacer? (La entrevista termina en una risotada provocada por el tono despreocupado de esta última declaración).**

J. P. S. **Hay que conservar la risa. Ponga al final: 'acompañamiento de risas'.**³

ACTIVIDADES DE CONSOLIDACIÓN

1. ¿Cómo define Juan Garzón a la filosofía y a la actitud existencialista?
2. ¿Qué piensa Kant y Hegel sobre la existencia humana según Garzón?

³Juan Garzón Bates. "El existencialismo", en *La Filosofía*. Coord., Abelardo Villegas. Volumen 5, México, UNAM, 1979, pp. 109-132.

3. ¿Qué es lo que se pregunta Kierkegaard ante la explicación racional de Hegel sobre la religión?
4. Describe los tres estadios de la vida existencial pensados por Kierkegaard.
5. ¿Qué plantea el existencialismo coherente?
6. ¿Por qué se considera a Heidegger el padre del existencialismo contemporáneo?
7. ¿Cuál es la característica de la estructura del ser del hombre, según Heidegger?
8. Explica qué entiende Heidegger por existencia propia e impropia.
9. ¿Qué es la angustia?
10. ¿Cómo se comprende el hombre en la angustia?
11. ¿Qué tipo de filosofía provoca el existencialismo?
12. ¿En qué consiste el método utilizado por los existencialistas?
13. ¿Qué significa lo concreto?
14. ¿Qué se entiende por existencia auténtica e inauténtica?
15. Explica lo que se entiende por situación.
16. ¿Qué es lo vivido cotidianamente?
17. ¿Qué es el tiempo para el ser humano?
18. ¿Qué significa existir?

“EXISTENCIALISMO

Se aplica a menudo este término, a partir más o menos de 1930, a un conjunto de filosofías o de direcciones filosóficas que tienen en común el instrumento de que se valen: el análisis de la existencia, aunque no tengan en común los supuestos y conclusiones que son diferentes. Estas direcciones toman la palabra **existencia** en su tercer significado, o sea, como el modo de ser propio del hombre en cuanto es un modo de ser en el mundo, o sea, siempre en una situación determinada, analizable en términos de **posibilidad**. Por lo tanto, el

análisis existencial es el análisis de las situaciones más comunes o fundamentales en que el hombre llega a encontrarse. En tales situaciones, obviamente, el hombre no es nunca la totalidad infinita, el mundo, el ser o la naturaleza. Por lo tanto el término de existencia tiene para el existencialismo un significado del todo diferente de los términos que, como 'conciencia', 'espíritu', 'pensamiento', etc., sirven para interiorizar o, según se dice, para hacer 'inmanente' en el hombre la realidad o el mundo en su totalidad. **Existir significa hallarse en relación con el mundo, o sea, con las cosas o con los otros hombres, y ya que se trata de una relación no necesaria en sus modos de actitud, las situaciones en que toma forma pueden ser analizadas solamente en términos de posibilidad.**

Este planteamiento del problema filosófico contrapone al **existencialismo con todas las formas, positivas o idealistas, del romanticismo del siglo XIX.** El romanticismo afirma que en el hombre obra una fuerza infinita (Humanidad, Razón, Absoluto, Espíritu, etc.) de la cual es solo manifestación. **El existencialismo afirma que el hombre es una realidad finita que existe y obra por su propia cuenta y riesgo.** El romanticismo afirma que el mundo en el que el hombre se encuentra, como manifestación de la misma fuerza infinita que obra en el hombre, tiene un orden que garantiza necesariamente el resultado final de las acciones humanas. **El existencialismo afirma que el hombre está 'yecto en el mundo', o sea, abandonado a su determinismo, que puede hacer vanas o imposibles sus iniciativas.** El romanticismo afirma que la libertad, como acción del principio infinito, es infinita, absoluta, creadora y capaz de producciones nuevas y originales en todo momento. **El existencialismo afirma que la libertad del hombre es condicionada, finita, embarazada por muchas limitaciones que pueden esterilizarla en cualquier momento o hacerla recaer en lo que ya ha estado o ya esta hecho.** El romanticismo afirma el progreso continuo e inexorable de la humanidad. **El existencialismo desconoce o ignora la noción misma de progreso, porque no puede discernir garantía alguna en ella.** El romanticismo tiene siempre cierta tendencia espiritualista, tiende a exaltar la importancia de la interioridad, de la espiritualidad, como asimismo de los valores denominados espirituales, con menoscabo de lo terrenal, material, mundano, etc. **El existencialismo reconoce sin pudores la importancia y el**

peso que para el hombre tienen la exterioridad, la materialidad, la 'mundanidad' en general y, por lo tanto, las condiciones de la realidad humana comprendidas en estos términos: las necesidades, el uso y la producción de las cosas, el sexo, etc. El romanticismo considera insignificantes ciertos aspectos negativos de la experiencia humana, como el dolor, el fracaso, la enfermedad, la muerte, porque no tocan los principios infinitos que se manifiestan en el hombre y, por lo tanto, 'no existen' para ellos. **El existencialismo considera que tales aspectos son particularmente significativos para la realidad humana y los toma como centro para su interpretación.**

La antítesis en que llegan a encontrarse los temas fundamentales del existencialismo frente a los del romanticismo es un índice de las diferentes **categorías** usadas por las dos direcciones para la interpretación de la realidad; entienden por categoría un instrumento de análisis, o sea, un instrumento para la descripción y la interpretación de la realidad misma. **Se ha dicho que el análisis existencial es análisis de relaciones; éstas se acentúan en torno al hombre, pero salen inmediatamente de él (por encima de él) en virtud de conectarlo (de modos diferentes que es necesario determinar), con la realidad o con el mundo de que forma parte o, en otras palabras, con los otros hombres o con las cosas. Ahora bien, estas relaciones no son de naturaleza estática; no son por ejemplo, solamente relaciones de identidad, de semejanza, etc. Las relaciones del hombre con las cosas están constituidas por las posibilidades que el hombre posee (en medida más o menos amplia, según las diferentes situaciones naturales e históricas) para adoptar las cosas y para manipularlas (con el trabajo) con vista a sus propias necesidades y las relaciones con los otros hombres consisten en posibilidades de colaboración, de solidaridad, de comunicación, de amistad, etc., posibilidades que también tienen grados y formas diferentes, según las diferentes condiciones naturales, sociales e históricas.** Ahora bien, el hecho de que algo sea posible, significa que yo **espero** esto o lo **proyecto** activamente. Las posibilidades humanas tienen, por lo tanto, y en general, el carácter **precursor** (por que están dirigidas hacia el futuro) de la espera o de la proyección, y las reglas que la disciplinan, desde las de la ciencia y la técnica a las de la costumbre, la moral, el derecho, la

religión, etc., sirven para dar a espera y proyecto cierto fundamento, cierta garantía de éxito. Así, por ejemplo, las reglas de la técnica sirven para garantizar que un determinado objeto (una casa, una máquina) pueda ser construido o producido de tal modo que satisfaga una determinada necesidad; las reglas de la moral sirven para garantizar que las relaciones humanas puedan desarrollarse en la forma más pacífica y ordenada posible, etc. La espera o el proyecto siguen siendo, sin embargo, lo que son, o sea, posibilidades cuya realización es más o menos segura, pero no infalible (una casa puede ser o resultar más o menos cómoda para sus habitantes, una máquina puede resultar equivocada o inservible, las relaciones humanas pueden desarrollarse del orden al desorden, de la paz a la hostilidad, etc.). **Por lo tanto, la categoría fundamental, descriptiva e interpretativa de que se vale el existencialismo es precisamente la de lo posible.**

Las diferentes direcciones del existencialismo pueden reconocerse y distinguirse por el significado que dan a la categoría de lo posible y al uso que de ella hacen. **Por lo tanto, se pueden distinguir tres direcciones principales, que toman respectivamente como fundamento: 1) La imposibilidad de lo posible; 2) La necesidad de lo posible; 3) La posibilidad de lo posible.**

1) Ya hacia mediados del siglo XIX, Kierkegaard insistió sobre la importancia de la categoría de lo posible, y es, por lo tanto, a Kierkegaard a quien vuelven los filósofos de la existencia con mayor agrado. Pero Kierkegaard insistió a sí mismo sobre el aspecto nulificador de lo posible lo que convierte en problemáticas y negativas, tanto las relaciones del hombre con el mundo como las relaciones del hombre consigo mismo y las relaciones del hombre con Dios. En efecto, **según Kierkegaard, las relaciones del hombre con el mundo están dominadas por la angustia**, que hace sentir al hombre que lo posible carcome y destruye toda expectativa o capacidad humana, desbarata todo cálculo y destreza mediante el juego del azar y las posibilidades insospechadas. **La relación del hombre consigo mismo, que constituye el yo está dominada por la desesperación**, en la cuál el hombre llega a encontrarse por que persigue una posibilidad luego de otra sin detenerse, o por que agota sus posibilidades limitadas y el porvenir se cierra ante él. La misma relación con Dios, que parece ofrecer al hombre un camino de salvación de la

angustia y de la desesperación (porque 'a Dios todo le es posible'), no puede ofrecer ni certeza ni reposo ya que, a su vez, está privada de absoluta garantía y dominada por la **paradoja**. De tal modo, si bien Kierkegaard plantea la totalidad del análisis de la existencia humana en la categoría de lo posible, entiende lo posible exclusivamente en su aspecto amenazador y negativo; ve en lo posible más que 'lo que puede no realizarse', 'lo que es imposible que se realice'.

La filosofía de Heidegger ahonda la misma interpretación. Si bien Heidegger ha puesto bien a luz, en análisis que hoy son clásicos, el hecho de que la existencia es trascendencia y proyección, ha hecho ver, asimismo, cómo la trascendencia y la proyección son al final imposibles, ya que la trascendencia está más acá de lo que debería trascender y la proyección está dominada y anulada por lo que ya es o ha sido. El carácter de la existencia que termina por prevalecer en la filosofía de Heidegger es la factividad o facticidad, por la cuál él 'ser ahí' es yecto en el mundo, en medio de los otros entes, al mismo nivel y con ello **abandonado** a ser lo que de hecho es. De tal modo, la existencia puede ser sólo lo que ya ha sido. Su posibilidad no es 'estado de abierto' hacia el futuro, recae en el pasado y no hace más que volver a dar perspectiva al pasado mismo como futuro. Por lo tanto, el trascender, el proyectar, es una imposibilidad radical, una nada nulificadora. Como alternativa auténtica queda solamente el proyectar o precursar esta misma nada. Esto es el 'ser relativamente a la muerte', o sea, 'encontrarse ante la nada de la posible imposibilidad de su existencia'. La 'posibilidad de la imposibilidad' sería una contradicción en los términos en caso de que aquí posibilidad no significara 'comprensión'. La existencia es esencial, radicalmente imposible; lo que es posible es la comprensión de esta imposibilidad. El 'ser relativamente a la muerte' es, justo, tal comprensión. La característica de la filosofía de Heidegger (por lo menos en su primera fase, que es la única que se puede designar como existencialista) es, según se ha visto, la transformación del concepto de posibilidad, como instrumento del análisis de la existencia, en el de imposibilidad.

La misma alternativa se presenta en la filosofía de Jaspers. Desde el principio hasta el final de su filosofía, Jaspers habla de la existencia posible y su análisis es, explícitamente, análisis de las posibilidades de la existencia.

Pero, lo mismo que para Heidegger tales posibilidades no son, en el fondo, más que otras tantas imposibilidades. Yo no puedo ser sino lo que soy, no puedo devenir sino lo que soy, y lo que soy es la situación en que me encuentro y sobre la cual nada puedo. Jaspers dice explícitamente que las expresiones 'yo elijo', 'yo quiero', significan en realidad 'yo debo', lo que quiere decir que la posibilidad de ser, de obrar, de querer, de elegir, es en realidad la imposibilidad de obrar, querer y elegir de manera diferente a como se es, por las condiciones de hecho implícitas en la situación que se constituye.

El mismo predominio del concepto de posibilidad y su misma transformación última en el de imposibilidad se vuelve a encontrar en el existencialismo de Sartre. Para tal existencialismo la **posibilidad última** de la realidad humana, su elección originaria, es el **proyecto fundamental** en el cuál vuelven a entrar todos los actos y las voliciones particulares de un ser humano. Tal proyecto es fruto de una libertad sin límite, o sea, absoluta e incondicionada, de una libertad que hace del hombre una especie de Dios creador de su mundo y lo hace responsable del mundo mismo. El hombre es, en efecto, definido por Sartre como 'el ser que proyecta ser Dios'. Pero se trata de un Dios ausente. Su proyección se resuelve en cada caso en un fracaso. Lo que en la doctrina de Heidegger y de Jaspers es elaborado por la necesidad factual que limita y por último destruye toda posibilidad de trascendencia del hecho mismo, está, en la doctrina de Sartre, realizado por la infinidad de posibilidades que se eliminan y se destruyen recíprocamente en un juego ocioso y vano que provoca la náusea, ya que ninguna de ellas posee mayor validez o fundamento que la otra y, por lo tanto, resulta verdaderamente imposible elegir entre una y otra, salvo que se haga ciegamente. Una elección absoluta o 'absolutamente libre' como a la que Sartre, atribuye al hombre es del todo idéntica a la 'no-elección' o a la 'elección de la elección' de Heidegger y Jaspers, en el sentido de que no es una elección precisa, sino más bien la imposibilidad misma de elegir.

De esta dirección resulta la noción del existencialismo como de una 'filosofía negativa', 'filosofía de la angustia' o 'del peligro o fracaso', noción no del todo exacta porque no puede referirse más que a una sola de las corrientes existencialistas e incluso solo a ciertos aspectos de ella. De esta noción corriente surgió más tarde el uso común del término que se aplica no sólo a

ciertas direcciones literarias y artísticas, sino también a costumbres, actitudes y hasta maneras de vestir. Este uso común, aún cuando no sea el propio de la noción corriente que lo ha hecho nacer, se puede explicar observando que, en la mayor parte de los casos, sirve para llamar la atención, con fines polémicos, sobre los aspectos más desfavorables, negativos y desconcertantes de la vida humana, o sea, sobre esos aspectos propios de ella en cuanto es un simple **poder ser** privado de hecho de toda garantía de estabilidad y de certeza. La alternativa del existencialismo tiende, en efecto, a subrayar los hechos humanos menos respetables y más tristes, pecaminosos y dolorosos, como también la incertidumbre de las empresas, buenas o malas, y la ambigüedad del bien mismo, que puede dar lugar a su contrario. De manera análoga, actitudes, costumbre, formas de vestir, son llamadas 'existencialistas' en la medida en que pretenden ser formas de protesta contra el optimismo superficial y la respetabilidad burguesa de la sociedad contemporánea. Como sea que se quiera juzgar estas manifestaciones, cuyo carácter superficial y grotesco es a veces evidente, pero cuya responsabilidad no puede recaer en la corriente filosófica de la que estamos hablando, **es claro que el existencialismo ha obrado como una poderosa fuerza destructora del dogmatismo absolutista del siglo XIX, de sus mitos optimistas, y de su sentido de seguridad ficticia que, por lo demás, ha sido duramente desmentido en el curso de las vicisitudes de los últimos decenios.** No hay duda, por lo tanto, acerca de la función resolutoria y liberadora que esta forma de existencialismo ha ejercido en los tres últimos decenios, pero tampoco hay duda sobre su incapacidad para suministrar instrumentos válidos que aporten una contribución a la solución positiva de los problemas que interesan al hombre.”⁴

ACTIVIDADES DE CONSOLIDACIÓN

1. ¿Qué se entiende por existencia?
2. Escribe en una hoja lo que afirma el romanticismo y el existencialismo acerca del hombre.
3. ¿Cómo concibe Kierkegaard a la angustia y a la desesperación?
4. Explica lo que entiende Sartre por existencia humana.

⁴ Nicola Abbagnano. *Diccionario de Filosofía*. México, FCE. 3ª. ed. 1998, pp. 490-495.

Objetivo de operación 3.1.3. El estudiante comprenderá algunos problemas gnoseológicos y éticos planteados por la Escuela de Frankfurt, reflexionando sobre las implicaciones socioeconómicas derivadas de la producción científica, con ello empezará a encontrar el sentido axiológico y epistemológico de la ciencia.

<p>Objetivo de la lectura: El objetivo de éste texto, es ayudar a facilitar tu comprensión sobre los planteamientos filosóficos legados por la escuela de Frankfurt, reflexionando sobre las implicaciones socioeconómicas derivadas de la producción científica, encontrando un sentido axiológico y epistemológico a la ciencia.</p> <p>Asignatura: FILOSOFIA II</p> <p>Unidad o Tema: 3.1.3 La Escuela de Frankfurt</p>	<p>Referencia Bibliográfica: Lectura No. 23 La escuela de Frankfurt Abad Pascual, Juan J., et al. <i>Introducción a la filosofía.</i> México, McGraw-Hill, 2001, pp.493-504.</p>
<p>Instrucciones: 1) Investiga sobre los conflictos políticos y sociales de Europa en tiempos de la 2ª Guerra Mundial; 2) Lee atentamente el siguiente texto, en el cual se proporciona información sobre la corriente filosófica conocida como</p>	

Escuela de Frankfurt; 3) Presta especial atención a las palabras resaltadas y utiliza la técnica de subrayado para identificar la información más relevante; 4) Responde en tu cuaderno a las preguntas planteadas al final del texto; 5) Consulta tus dudas con el profesor; 6) Realiza las actividades de consolidación.

INTRODUCCIÓN

Otra de las corrientes filosóficas que aparecieron en el siglo XX fue la Escuela de Frankfurt. También llamada pensamiento crítico o teoría crítica. Su objetivo principal es transformar la sociedad y establecer las condiciones que hagan posible el surgimiento de unas relaciones humanas, racionales, libres y pacíficas. Y por eso, su crítica se centrará en la sociedad industrial, tecnocrática y unidimensional. Con el propósito de emancipar a los seres humanos de la enajenación, la explotación, las falsas opiniones y otros elementos irracionales. Se trata también, que tú como estudiante del Colegio de Bachilleres, tomes conciencia de lo que es vivir en una sociedad industrializada y del lugar que ocupas en esta sociedad capitalista.

LA ESCUELA DE FRANKFURT.

“La Escuela de Frankfurt surgió en el año 1923 cuando un grupo de intelectuales y científicos alemanes de tendencia marxista se reunieron en torno al Instituto de Investigación Social dependiente de la Universidad de Frankfurt, con el fin de llevar a cabo una serie de investigaciones sociológicas destinadas a oponerse a las teorías positivistas, neopositivistas, científicistas y empiristas desarrolladas por Wittgenstein, el Círculo de Viena y otras diferentes escuelas británicas, americanas y continentales, y a promover, en sentido contrario, una auténtica actividad filosófica de carácter **reconstructivo** que permitiera el desarrollo de una **teoría crítica**; en este sentido, se trataba de poner en evidencia las insuficiencias de aquellas teorías y, al mismo tiempo, las de la sociedad actual, las de la sociedad tecnológica avanzada y sus grandes logros técnicos, que, en lugar de haberse encaminado hacia la liberación de los

seres humanos, ha originado toda una serie de elementos ideológicos y técnicos que favorecen su **alienación**. De este modo, se pone en evidencia que el ideal de la Ilustración: **la liberación de los seres humanos**, no se ha cumplido.

Desde el punto de vista filosófico, los personajes más importantes de dicha escuela fueron los siguientes: M. Horkheimer, T. W. Adorno, H. Marcuse, E. Fromm, W. Benjamín y más recientemente J. Habermas y A. Schmidt. **Sus temas principales se centran en torno a la crítica de la sociedad industrial, tecnocrática y 'unidimensional' así como al marxismo dogmático. Su objetivo, transformar la sociedad, estableciendo las condiciones adecuadas para el surgimiento de unas relaciones humanas y unas formas de vida más racionales, más libres y más pacíficas.**

La Escuela de Frankfurt desapareció bajo los rigores del nazismo y sus integrantes se vieron obligados a exiliarse en los EE.UU. y en Inglaterra; pero volvió a surgir tras la Segunda Guerra Mundial.

EL ANÁLISIS DE LA SOCIEDAD OPULENTE

El objetivo de la crítica llevada a cabo por los filósofos de la Escuela de Frankfurt consiste, principalmente, en intentar desentrañar las irracionalidades o falsas racionalidades y las tergiversaciones de la sociedad altamente industrializada, de la sociedad opulenta actual, tanto en su versión capitalista y liberal como en su versión marxista y comunista, con el fin de poner en evidencia sus insuficiencias y desviaciones respecto del ideal de una sociedad auténticamente humana.

A los ojos de los filósofos frankfurtianos, en las sociedades actuales, el desarrollo científico y tecnológico ha posibilitado el dominio de la naturaleza y la producción de medios y riquezas en cantidad suficiente para poder satisfacer las necesidades de todos los seres humanos y conseguir para todos ellos una vida digna, libre y en paz. Sin embargo, dicha situación no se ha conseguido, sino que, más bien al contrario, **las personas se encuentran alienadas**, sometidas a una explotación irracional y dominadas por las distintas fuerzas más o menos impersonales y anónimas del mundo tecnocrático, administrativo y político. De este modo, la liberación de los seres humanos, que cabía esperar

del progreso científico y técnico y de la abundancia de riquezas, no ha tenido lugar. El desarrollo de la crítica racional, que, tal y como fue propuesta por la Ilustración, surgió en pugna contra el mito y la ciega imposición de la autoridad, propias de la sociedad estamental, en la actualidad, debido a su desarrollo unilateral, ha creado nuevos mitos y tiende a hacer a los seres humanos víctimas de ellos: la técnica, el consumismo, la aspiración a una ciencia objetiva y neutral, el adoctrinamiento ideológico, la lucha por la vida, los sistemas de *mass media*, etc., erigidos en los nuevos mitos de la época actual, llevan a los seres humanos hacia el conformismo y hacia la despersonalización.

En consecuencia, la sociedad actual, surgida de los ideales, racionalistas y liberales del siglo XVIII y de los de las reivindicaciones obreras promovidas por los movimientos marxistas y anarquistas de los siglos XIX y XX que, insistentemente, pretendían superar la alienación de los seres humanos, tiende a olvidar aquellos ideales en aras de la eficacia, los resultados cuantitativos y las leyes del mercado. De este modo, los filósofos frankfurtianos nos vienen a decir que el *reino de las cosas* prima sobre el de *las personas*, el mito del tener, de la administración rentable y eficaz y el del control de las riquezas y de las propias personas en tanto en cuanto productores de riqueza, tiende a hacer una sociedad uniforme (*'unidimensional'*), a anular todo sentido crítico y a *alienar* (a *reificar*, a transformar en cosa) a las propias personas.

Frente a estas situaciones, los filósofos de la Escuela de Frankfurt se esfuerzan en reivindicar todas las potencialidades de la razón (crítica racional, consideraciones estéticas, recuperación de las capacidades autónomas de desear, promoción de los valores auténticamente humanos, etc.) sin olvidar ninguna de las dimensiones de la persona, con el fin de superar todas las 'cadenas' (coacciones de la sociedad competitiva, propaganda, control político, incitación al consumo...) que el mundo actual impone a los individuos. En este sentido, Marcuse insiste en:

la abrumadora racionalidad dentro de la irracionalidad de la sociedad industrial avanzada en la sofocación efectiva de aquellas necesidades que requieren ser liberadas mientras que sostiene y absuelve el poder destructivo y la función represiva de la sociedad opulenta. Aquí, los controles sociales exigen la abrumadora necesidad de producir y

consumir el despilfarro; la necesidad de un trabajo embrutecedor cuando ha dejado de ser una verdadera necesidad; la necesidad de modos de descanso que alivian y prolongan ese embrutecimiento; la necesidad de mantener libertades engañosas tales como la libre competencia a precios políticos, una elección libre entre marcas y gadgets.

MARCUSE, H.: *El hombre unidimensional*, Orbis, Barcelona, 1984, pág. 34.

TEORÍA TRADICIONAL Y TEORÍA CRÍTICA.

Los filósofos de la Escuela de Frankfurt distinguen entre **teoría tradicional** y **teoría crítica**. Entienden por **teoría tradicional** *aquel tipo de conocimiento que intenta aprender aspectos parciales de la realidad, separando unos de otros y evitando toda referencia a su visión de conjunto*. La teoría tradicional, por una parte tiende a la especialización, a separar el mundo humano y científico en parcelas autónomas e irreductibles entre sí y, por otra, procura llevar a cabo una comprensión superficial, neutral y objetivista de la realidad, tal y como ésta se aparece en sus aspectos actuales; en este sentido, la expresión máxima de la teoría tradicional, a los ojos de los filósofos frankfurtianos, tiene lugar con el desarrollo de las modernas teorías positivistas y empiristas (Popper, El primer Wittgenstein, Mach y Avenarius, los filósofos del Círculo de Viena, etc.), que procuraron atenerse con fidelidad 'a lo dado' y prescindir de una visión de conjunto de las actividades humanas y del mundo de los valores.

La **teoría crítica**, en cambio, *procura llevar a cabo una visión valorativa y completa de la realidad, en la que se muestren integradas tanto las dimensiones teóricas como las prácticas y pragmáticas (**teoría y praxis**) de los seres humanos*: ideas y creencias, valores, explicaciones científicas, sistemas de producción, códigos morales, gustos artísticos, etc., son inseparables entre sí tanto en su dimensión objetiva (ámbito cultural en que nos desenvolvemos) como en su dimensión subjetiva (actividad científica, cultural, laboral, etc., de cada persona). En este sentido, la *teoría crítica*, en lugar de limitarse a comprender y a explicar las distintas situaciones o aspectos de la cultura tal y como son, considera a las personas, insertas en la sociedad, como sujetos de su propia historia y tiende a poner de relieve la dimensión activa, la dimensión *ejecutiva* del ser humano y el carácter universal de la razón que orienta el

conjunto de las relaciones científicas y sociales hacia metas u objetivos razonables, más verdaderos, más justos, más liberadores.

La **razón tradicional** es una razón **positivista** y *conservadora*, que procura mantenerse dentro de los paradigmas objetivos vigentes en la sociedad en que surge sin esforzarse por superar sus aspectos parciales e irracionales; la **razón crítica**, por el contrario, es una razón **reconstructiva** y **progresista**, que persigue ideales racionales y aspira a lograr la **emancipación** de los seres humanos liberándolos de la dominación y de la opresión existente en las sociedades actuales.

En este sentido, Adorno nos habla de la *Dialéctica de la negación*, queriendo poner de relieve mediante dicho concepto el hecho de que frente a la teoría que pretende confirmar y proporcionar una explicación positiva y justificativa de las situaciones y del estado de la sociedad actual, la *dialéctica de la negación* insiste en que toda situación actual ha de ser racionalmente criticada y reconducida o sobrepasada. Para esta teoría, el pensamiento, la razón, no puede encontrarse satisfecho con la mera comprensión del estado actual de las realizaciones que encuentra en su medio social y ninguna explicación puede considerarse como aséptica, objetiva y definitiva; el *pensamiento nunca coincide con el ser* y, por tanto, la razón debe empujarnos a *negar* toda concepción actual en aras de una concepción más completa, más adecuada, más justa, que supere los aspectos irracionales del presente: la verdad siempre se encuentra en el futuro.

Marcuse, por su parte, en un sentido análogo, en su obra *El hombre unidimensional*, se esfuerza por hacer resaltar la profunda distorsión existente entre el funcionamiento unilateral de la *razón* en la industria, en la tecnología y en la administración, y la profunda *irracionalidad* con que esta misma sociedad olvida los otros aspectos de la vida humana; nos encontramos, pues, ante una razón controladora y manipuladora que dificulta el libre desarrollo de las personas. En este sentido, el principio del placer y el de la felicidad y las aspiraciones emancipatorias han sido sometidas al principio de la productividad. Tenemos, de este modo, que las sociedades actuales tienden a constituirse en estructuras monolíticas y uniformes, formadas por personas conformistas y perfectamente adaptadas a determinados roles laborales y

consumistas y en las que la crítica 'libre' así como el resto de las libertades 'democráticas' son conducidas de manera adecuada por la propaganda, los *mass media* y el férreo control administrativo. A este respecto, la propia clase obrera, disconforme con la situación social y motor del cambio durante el siglo XIX y primeros años del XX, casi en su totalidad, ha sido integrada en los hábitos consumistas y reducida al conformismo social; por tanto, el problema clave consiste en establecer quién llevará a cabo la crítica y la oposición en la actualidad.

La respuesta de Marcuse y de los frankfurtianos en general parece clara, **la crítica y la oposición ha de ser llevada a cabo por el filósofo**; por tanto, la filosofía ha de cobrar de nuevo su función de teoría general, de crítica universal de la sociedad y del estado de las cosas, en donde la teoría (todas las teorías, todas las ciencias) y la práctica (todas las ciencias prácticas: ética, derecho, filosofía social, economía, etcétera) así como el resto de las actividades laborales o lúdicas caigan bajo su consideración. De este modo, el sentido definitivo de la teoría crítica constituye una reflexión filosófica profunda de carácter universal de las realidades humanas en todas sus dimensiones.

M. Horkheimer (1895-1973). Fue el director del Instituto de Investigación Social de Frankfurt desde 1932 hasta su muerte. Bajo su impulso, el citado instituto, además de una gran actividad en los campos de la reflexión filosófica, se interesó también por la literatura, la sociología y el psicoanálisis. Casi todos los trabajos publicados poseen un denominador común, a saber, oponerse al estado de la ciencia tal y como era considerada por las tendencias positivistas y científicas contemporáneas. En este sentido, afirma que una misión imprescindible de la ciencia consiste en preguntarse por sí misma, por su significado en el seno de la sociedad; pues, en contra de lo que piensan numerosos científicos de la época, considera nuestro autor que ni la ciencia ni la técnica pueden ser neutrales. (Libros importantes: *Teoría tradicional y teoría crítica*, *Crítica de la razón instrumental* y *Dialéctica de la Ilustración* en colaboración con T. Adorno).

H. Marcuse (1898-1979). Miembro de la Escuela de Frankfurt y de su instituto de sociología, debido al auge del nazismo emigró a los EE.UU., en donde trabajó sucesivamente en las Universidades de Columbia, Harvard, Boston y

San Diego (California). Sus obras, tanto en EE.UU. como en Europa, adquirieron una considerable difusión entre los intelectuales progresistas. Marcuse criticó con intensidad la manipulación ejercida sobre los seres humanos desde los centros de poder y desde los sistemas económicos, que ha dado lugar al 'hombre unidimensional', al hombre dominado por la tecnología y el consumismo, que se ha convertido en un ser uniforme y conformista, plegado a las influencias del medio social, sin sentido crítico y sin capacidad para desarrollar una personalidad propia. Frente a dicha situación, Marcuse propone humanizar nuestras sociedades, evitando el despilfarro, llevando a cabo una distribución más racional tanto del trabajo como de los bienes y, en último término, sacando el adecuado provecho del desarrollo tecnológico y evitando todos sus rasgos de irracionalidad. Entre sus obras más importantes, destacan *Eros y civilización*, *El hombre unidimensional* y *Razón y revolución*.

Th. Adorno (1903-1969). Miembro de la Escuela de Frankfurt y colaborador directo de Horkheimer. Los trabajos personales de Adorno se orientaron en varias direcciones diferentes, a saber: literarias, musicales, filosóficas y sociológicas. Pretendiendo seguir el pensamiento social de K. Marx, criticó constantemente el marxismo 'ortodoxo' y las formas dogmáticas e intolerantes que adoptó en la URSS, sobre todo bajo el dominio de Stalin. Se opuso, igualmente, a cierta izquierda revolucionaria alemana que predicaba el activismo revolucionario, señalando, a este respecto, que una verdadera praxis revolucionaria debía llevarse a cabo sin violencia. Mantuvo una fuerte controversia con K. Popper, oponiéndose a sus concepciones positivistas y defendiendo, por el contrario, una actividad científica comprometida en la tarea de liberar a los seres humanos del mundo de las falsas necesidades a que le tiene sometido la 'industria cultural' actual, que a través de los medios de comunicación de masas (televisión, radio, cine, discos, publicidad, etc.) uniformiza al conjunto de la sociedad con valores y modelos consumistas y alienantes. Las obras más importantes de Adorno son las siguientes: *Metacrítica de la teoría del conocimiento*, *Dialéctica de la Ilustración*, *Teoría estética* y *Dialéctica negativa*.

Jürgen Habermas (nacido en 1929). Es el principal representante de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, su tarea científica se lleva a

cabo en los campos de la filosofía, la sociología, la psicología, la historia y la literatura alemana. Profesor de filosofía en la Universidad de Heidelberg al lado del filósofo de la hermenéutica H. G. Gadamer, pasa después a Frankfurt en donde permanece al lado de su maestro Adorno, y posteriormente es nombrado director del Instituto Max Planck, centro destinado a investigar las condiciones científicas del mundo científico y técnico. En la actualidad comparte sus actividades docentes en Alemania con viajes frecuentes a los centros universitarios americanos, así como a otros muchos del continente, publicando numerosos artículos en la prensa de casi todos los países de Europa Occidental y Norteamérica. Sus trabajos más destacados se refieren, principalmente, al 'diagnóstico político de una sociología crítica que intenta poner de relieve las fuerzas sociales e históricas que condicionan la interpretación científica y filosófica de las realidades humanas'. En sus trabajos, Habermas, mantiene un continuo diálogo con la tradición filosófica alemana (Kant, Hegel, Marx) y la filosofía analítica (Wittgenstein, Austin, Searle). Sus obras más importantes son las siguientes: *Teoría y praxis*, *La Lógica de las ciencias sociales*, *Ciencia y técnica como ideología*, *Conocimiento e interés*, *Conocimiento moral y acción comunicativa* y *Teoría de la acción comunicativa*.

Habermas es, sin duda alguna, el filósofo actual más importante de los continuadores de la Escuela de Frankfurt y siguiendo, aunque de un modo crítico, los pasos de sus antecesores ha elaborado una *antropología filosófica* de amplio alcance. En este sentido, a partir del análisis de las influencias entre los intereses y el conocimiento humanos, dicho filósofo ha repensado las relaciones entre las actividades teóricas y las prácticas, intentando proporcionar una nueva fundamentación crítica de la sociedad humana que ponga de relieve las situaciones irracionales o alienantes de las distintas formas de convivencia humana existentes en la actualidad en pos de conseguir una democrática racionalidad emancipadora.

Las teorías del **positivismo científico**, es decir, las teorías del conocimiento tal y como las conciben los positivistas, los empiristas lógicos, los filósofos de la ciencia, la tradición analítica, etc. (...) pretenden reducir los contenidos científicos exclusivamente a las *ciencias físicas* y a las *matemáticas*, y, en este sentido, por una parte, consideran a estas ciencias como *objetivas y neutrales*

(es decir, en ellas se prescinde de toda clase de valores e intereses) y, por otra, afirman que fuera de estas ciencias no existe ninguna clase de conocimientos.

De este modo, dichos movimientos reducen la *reflexión científica* a un *puro y simple examen de la metodología lógica y matemática*, que, en el caso de las ciencias físicas, es completada mediante la *observación sistemática*, que asegura el valor de intersubjetividad y de objetividad anteriormente señalada.

Habermas, por su parte, situándose en la línea de Horkheimer, Adorno y Marcuse, considera insuficiente la *reflexión epistemológica*, llevada a cabo por los positivistas y, en su lugar, exige una **reflexión crítica** que no olvide las diferentes realidades humanas o, dicho de otro modo, una *reflexión* que atienda a las necesidades vitales, a los intereses sociales y que considere las situaciones actuales (las situaciones histórico-sociales) en virtud de su propia racionalidad.

Según dicha postura, la razón y el conocimiento científicos no pueden ser neutrales ni limitarse a reflejar la realidad objetiva, sino que deben encontrarse comprometidos; se trata de fundamentar el conocimiento en una **razón 'reconstructiva'**, es decir, en una **racionalidad crítica**, que se esfuerza por poner de relieve, al mismo tiempo, las vigencias y las insuficiencias de las concepciones científicas actuales y a desentrañar los aspectos 'ideológicos' que subyacen en las diversas teorías.

Desde esta dimensión crítica, Habermas rechaza no sólo el positivismo de las ciencias de la naturaleza, sino también la teoría hermenéutica como método de las ciencias del espíritu, 'de las ciencias morales', tal y como Gadamer y otros filósofos las desarrollaron (...), pues ambas teorías se esfuerzan por 'afirmar' la realidad, pretenden mantener la situación y favorecen la 'ilusión' de las teorías puras, objetivas y neutrales.

Habermas mantiene que **no existen ciencias neutrales**, que ni la explicación (tal y como la llevaron a cabo las ciencias de la naturaleza) ni la comprensión (tal y como la ejercen las ciencias del espíritu) reflejan la realidad objetiva, sino que tanto las unas como las otras deben ser fundamentadas en las actividades, en los intereses y en los modos de comportamiento del sujeto

cognoscente. En este sentido, tanto el positivismo (el cientificismo) como la hermenéutica de Gadamer, aunque se pretenden objetivistas y asépticos, en el fondo se limitan a hacer la apología del estado de cosas del presente y, en último término, favorecen el inmovilismo, ocultan las relaciones de dominio y *dificultan la emancipación de los seres humanos*.

CONOCIMIENTO E INTERÉS

Habermas, intenta poner de relieve las condiciones *a priori* que hacen posible el conocimiento. Ahora bien, de modo distinto a Kant, a las diferentes corrientes positivistas e incluso a ciertos racionalismos e idealismos que buscaban la mera legalidad teórica atendiendo bien a las condiciones formales del sujeto cognoscente, bien a las condiciones del proceso de investigación, el autor germano, influido por la *praxis* marxista y por las teorías pragmatistas americanas, ***procura enraizar el problema en la propia dimensión antropológica de los seres humanos, en su propia constitución material y en el proceso de formación de la sociedad a lo largo de la historia***. Los procesos de investigación científica, lo mismo que el curso de formación de las sociedades y la constitución de los distintos sistemas y formas de interrelación humana, no se originan ni surgen desde determinadas estructuras formales y metódicas, sino que nacen de los **intereses vitales** y son dirigidos por éstos; es decir, las ciencias se derivan de una serie de situaciones de carácter *prerreflexivas* constituidas por diversos intereses de carácter pragmático. Estos intereses pueden ser de tres clases, a saber:

Intereses técnicos, que constituyen el motor y la orientación de las ciencias *empírico-analíticas*, es decir, se trata de los intereses orientados a la conquista y al dominio de la naturaleza, y encuentran su expresión, desde el punto de vista vital, en la actividad cotidiana del trabajo y, desde el punto de vista científico, en las realizaciones de las Matemáticas y de las Ciencias de la Naturaleza.

Intereses prácticos, que impulsan y orientan las realizaciones de los seres humanos entre sí, es decir, los diversos modos de concebir el mundo y las formas de relación y organización social que presiden las diferentes interrelaciones de las personas. Su expresión vital se encuentra en el lenguaje

y su dimensión científica viene constituida por las *Ciencias histórico hermenéuticas*.

Intereses emancipatorios, que orientan e impulsan las *ciencias críticas*, encuentran su fundamento en la *autorreflexión* y persiguen la intención de procurar la liberación de los seres humanos tanto a nivel de la naturaleza (satisfacción de sus necesidades materiales: alimentos, vestidos, vivienda...) como a nivel de la sociedad (eliminación de todo sistema de interrelaciones humanas compulsivas y de todo género de alienación).

A los ojos de Habermas, estas tres clases de intereses no son ni empíricos, ni personales (míos, tuyos o del otro...), ni propios de determinada clase social o de una concreta época, sino que constituyen constantes humanas (constantes antropológicas e históricas) que poseen 'un estatus **cuasi trascendental**', es decir, se deben a la propia organización corporal de la especie humana y se van realizando en distintas formas (en distintas organizaciones) a lo largo de la Historia y con independencia de que unos se hayan impuesto a otros en las relaciones cotidianas y en las apreciaciones científicas.

LA AUTORREFLEXIÓN

El concepto de **autorreflexión** ocupa un lugar fundamental en el pensamiento de Habermas, y constituye la idea central de su *antropología filosófica* en tanto en cuanto ésta es concebida como una reflexión sobre la Historia y sobre la Sociedad.

Como hemos visto más atrás, gracias a la actividad de la autorreflexión es posible descubrir los intereses que subyacen a los distintos conocimientos humanos (a las distintas ciencias) y establecer los criterios orientativos de los *intereses emancipatorios* y sólo a la luz de dicho concepto resultan justificables la *teoría de la comunicación* y la *ética dialógica*.

Ahora bien, ¿qué entiende Habermas por autorreflexión? Habermas entiende por autorreflexión **la reflexión de la razón sobre sí misma**, 'la reflexión sobre la reflexión', una reflexión continuada, mediante la cual la razón puede captar las condiciones universales y necesarias de la posibilidad de sí misma. Se trata, pues, de una reflexión que en lugar de limitarse a las formas

objetivadas, a las formas *hipostasiadas*, de la realidad cultural y social, intenta, por el contrario, ir más allá de ellas, esforzándose por descubrir las ideas y las creencias, más o menos deformados e irracionales, que las subyacen o, lo que es lo mismo, se esfuerza por descubrir la 'ideología', los 'presupuestos ideológicos' subyacentes en cada situación, tratando de aportar a la vez explicaciones y justificaciones de dichos presupuestos ideológicos y su significado con respecto a una racionalidad emancipadora.

En el ejercicio de la autorreflexión, a Habermas le sirve de modelo el *psicoanálisis* tal y como fue llevado a cabo por Freud; pues en el proceso psicoanalítico, la autorreflexión constituye, al mismo tiempo, el camino que lleva a la comprensión y a la explicación de la situación neurótica del enfermo y, como consecuencia del ejercicio correcto de estas dos actividades, a su autocuración (a la liberación de su neurosis), es decir, a la *superación* de su situación enfermiza y, por otra parte, dicha curación (dicha emancipación) la lleva a cabo el enfermo por sí mismo: realmente el paciente del psicoanálisis se cura a sí mismo, y el primer paso hacia su curación consiste en la asunción (en darse cuenta) de su responsabilidad, en reconocer su propia enfermedad neurótica y en querer salir de dicha situación.

En un sentido análogo, según el pensamiento de Habermas, se trata de recuperar el papel asignado a la filosofía por la Ilustración y olvidado frecuentemente a lo largo de la filosofía contemporánea. El autor alemán, como hemos visto en apartados anteriores, critica el hecho de que la ciencia de nuestro tiempo se haya convertido en una mera colección de especialidades separadas entre sí y que se haya reducido la actividad filosófica a mera reflexión sobre el método; renunciando, de este modo, a proporcionarnos una visión conjunta del mundo, de la historia y de la sociedad. Ante dicha situación, Habermas considera que el filósofo debe asumir de nuevo el papel de *guardián de la razón*, insistiendo en que la tarea principal de la actividad filosófica ha de consistir en una reflexión sobre la razón que procure comprender los distintos tipos de conocimiento y actividades en su contexto histórico social y, de esta manera, liberar al sujeto humano de todos los elementos irracionales, de

todos los restos de tiranía, de esclavitud, de alienación, de falsas opiniones...

CARACTERÍSTICAS DE LA RAZÓN CRÍTICA

La auténtica reflexión filosófica no puede sentirse satisfecha con el simple descubrimiento de regularidades **nomológicas**, es decir, de leyes científicas (bien sean naturales, bien sociales), sino que, de acuerdo con su propia tradición, ha de asumir la función de sobreponerse (de sobrepasarse) a sí misma (de ejercer la actividad de criticar sus propios hallazgos). A este respecto, como hemos señalado más atrás, Habermas, mediante la *autorreflexión*, pretende eliminar la falsa ilusión objetivista de toda teoría pura y, al mismo tiempo, poner en evidencia los episodios que a lo largo de los procesos históricos de formación de la especie humana han mantenido a la razón comunicativa en una situación de represión. Desde este punto de vista, las características de la *razón crítica* pueden sintetizarse en las siguientes:

a) **Es una razón dialéctica.** Más allá de la separación entre conocimiento y acción o entre ciencia y moralidad, nos encontramos ante una concepción de razón en la que se establece una *unidad entre la razón teórica y la razón práctica*, de tal modo, que en ella el conocimiento es, por una parte, el resultado de la acción (o sea, se encuentra dirigido por intereses prácticos-vitales) y, por otra, se encuentra dirigido a la acción (a la transformación moral de la sociedad). En este sentido, se pone de relieve la *historicidad de la razón*, en tanto en cuanto se la considera como un proceso de formación de la especie humana en su doble vertiente técnica y social; es decir se acepta una consideración dialéctica de la razón, cuyos componentes son la racionalidad instrumental y la racionalidad moral, en perpetua oposición y reconciliación entre sí, y, en tal sentido, la Historia constituye el marco o el lugar en el que tiene lugar la síntesis de ambos oponentes. De este modo la razón crítica es también una **razón dialéctica**.

b) **Es una razón comunitaria.** Nos encontramos ante una razón que persigue como meta principal la búsqueda de una verdad universal, necesaria y comunicable. Una comunicación recíproca y no distorsionada entre personas no puede existir a menos que nos movamos en el contexto de una sociedad de

la que haya desaparecido toda situación de compulsión y todas las formas de relación asimétricas.

c) **Es una razón emancipadora.** El interés emancipatorio es básico y, en este sentido, la razón se encuentra inclinada a favorecer las condiciones para su continuo desarrollo, que no consisten en otra cosa que en favorecer la progresiva liberación de los seres humanos de las cadenas tanto naturales como culturales que la oprimen. En esta tarea, la razón humana ha sido guiada por unos intereses *cuasi trascendentales* (universales y necesarios para todas las personas), a saber: los intereses teóricos y los intereses prácticos. Ambos llevan en su seno el germen de la emancipación. En esta perspectiva, *la razón crítica es una razón emancipadora*, cuyo cometido principal consiste en determinarse a sí misma de acuerdo con los intereses emancipatorios, o, dicho de otra forma, la razón crítica, mediante la *autorreflexión*, aspira a trascender los enunciados teóricos para encontrar, por debajo de éstos y de aquéllos, los aspectos ideológicos de que dichos enunciados dependen y que, en principio, pueden ser transformados mediante la marcha victoriosa de la razón.”⁵

ACTIVIDADES DE CONSOLIDACIÓN

1. ¿Cuál es el propósito de la escuela de Frankfurt?
2. ¿Cuál es el objetivo de su crítica?
3. Explica los nuevos mitos según la Escuela de Frankfurt.
4. ¿Qué dicen los filósofos de la Escuela de Frankfurt sobre el mito del tener y la sociedad unidimensional?
5. Escribe las características de la teoría crítica y la teoría tradicional.
6. En qué consiste el papel del filósofo en la sociedad actual según la Escuela de Frankfurt.

⁵ Juan J. Abad Pascual, *et al. Introducción a la filosofía*. México, McGraw-Hill, 2001, pp. 493-504.

7. ¿Qué es la razón reconstructiva?
8. ¿Qué entiende Habermas por interés?
9. Explica el concepto de autorreflexión de Habermas.
10. Escribe y explica las características de la razón crítica.
11. Haz un ensayo sobre las ideas filosóficas de la Escuela de Frankfurt y relaciónalo con tu vida en esta sociedad capitalista.

PROBLEMAS ÉTICOS Y ONTOLÓGICOS PLANTEADOS POR LOS FILÓSOFOS LATINOAMERICANISTAS

Objetivo de operación 3.1.4. El estudiante conocerá los problemas éticos y ontológicos más relevantes planteados por los latinoamericanistas, reflexionando sobre la realidad, la ideología y el cambio social, ello le permitirá comprender cómo esos conceptos son tratados desde América Latina.

<p>Objetivo de la lectura: El objetivo de este texto, es ayudar a una mejor comprensión de los principios y fundamentos de la Filosofía Latinoamericana; así como de su devenir histórico en el siglo XX, a partir de los planteamientos de algunos de sus principales representantes.</p> <p>Asignatura: FILOSOFÍA II</p> <p>Unidad o Tema: 3.1.4. Problemas éticos y ontológicos planteados por los latinoamericanistas</p>	<p>Referencias Bibliográficas:</p> <p>Zea, Leopoldo. <i>Filosofía Latinoamericana</i>. México, Trillas, 1988.</p> <p>Ramos, Samuel.</p>
--	--

<p>Instrucciones:</p> <p>1. Lee atentamente los planteamientos que se hacen en el texto y subraya las principales ideas; 2. Busca en el <i>Diccionario de Filosofía</i> de Nicola Abbagnano el significado de las palabras que no entiendas y las definiciones de las posturas filosóficas que se mencionan en el texto; 3. Consulta con tu profesor las dudas que tengas; 4. Elabora un breve ensayo crítico sobre los planteamientos del texto y su relación con algunos fenómenos sociales actuales.</p>	<p>“En torno a las ideas sobre el mexicano”, en <i>Cuadernos Americanos</i>. México, 1951. Uranga, Emilio. “Notas para un estudio del mexicano”, en <i>Cuadernos Americanos</i>. México, 1951. Malpica Aburto, Álvaro. “Emilio Uranga y su concepción ontológica del mexicano”, en <i>Historia de las ideas: repensar la América Latina</i>. México, CCyDEL-UNAM, 2006.</p>

INTRODUCCIÓN

Los textos que a continuación te presentamos, son una muestra representativa de los problemas que se plantean los filósofos mexicanos y por ende latinoamericanos. El primer problema es el de la filosofía latinoamericana. El cual se refiere ya no a si existe una filosofía latinoamericana, sino a los problemas a que esta filosofía se enfrenta y resuelve. Una filosofía que nace de una toma de conciencia de su situación de dependencia y de explotación. Conciencia que se va desarrollando desde la conquista hasta la actualidad. Esa experiencia dolorosa les va a servir a los latinoamericanos para poder crear una filosofía propia, original, auténtica, humanista y liberadora. Tarea, que en el caso de México, Samuel Ramos y Emilio Uranga continuarán y profundizarán en ella. Creando un tipo de filosofar muy peculiar al ser del mexicano y al ser humano en general.

“LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA Y SU PROBLEMÁTICA

CONCIENCIA DE LA DEPENDENCIA

No siendo ya objeto de discusión ni de puesta en duda la existencia de una reflexión filosófica latinoamericana, caben las preguntas: **¿cuál es la preocupación central de esta filosofía?, ¿cuáles son los problemas que se han enfrentado y deben enfrentar los autores de esta filosofía?** Esta filosofía parte, ya lo hemos anticipado, de la interrogación que ha sido objeto de atención en la primera parte de este trabajo. Esto es, estábamos dudando y nada menos que sobre nuestra capacidad para reflexionar de una cierta forma. Reflexionábamos de acuerdo con ciertos modelos que no tenían su origen entre nosotros. Ahora bien, la preocupación por la originalidad de esta posible filosofía y sobre la autenticidad de la misma son problemas que sólo a los latinoamericanos parecen preocuparnos. Pero, ¿son estas preocupaciones auténticamente filosóficas? Lo son, podemos afirmar, porque en ellas se está planteando nada más y nada menos, que la esencia del hombre. La esencia del hombre concreto de esta parte del planeta que llamamos Latinoamérica.

Preguntarnos sobre nuestra capacidad para pensar o reflexionar de una cierta forma, decíamos, es ya preguntarnos sobre nuestra propia humanidad. Una humanidad puesta en entredicho. Desde sus inicios, el reflexionar filosófico hizo de la razón la esencia del hombre. Por ello, si la filosofía es expresión de esta capacidad del hombre para razonar, estábamos, entonces, poniendo en duda nuestra propia humanidad. O, al menos, poniendo en duda la plenitud de la misma, ya que la medíamos con otras expresiones que por determinados motivos considerábamos plenas. Eran estas expresiones de lo humano ajenas a nuestra experiencia, las que se nos presentan como modelo, como algo por realizar. Lo plenamente humano se encontraba fuera de nosotros. Lo humano por excelencia había encarnado en otros hombres. Y sería de nuestra capacidad para asemejarnos a ellos que dependía la posibilidad de nuestra plena humanización. Dejar de ser nosotros mismos para ser como otros hombres, pareció ser la meta de nuestra existencia. Y en lo que se refiere al reflexionar, al razonar, o al filosofar, si se quería que fuese auténtico, tenía que asemejarse al reflexionar, razonar o filosofar de los

hombres a quienes considerábamos expresión de lo humano por excelencia. De esta forma, el interrogante sobre la existencia de una filosofía latinoamericana nos plantea un problema más grave, el interrogante sobre nuestro propio ser hombres.

Lo que ha estado en entredicho ha sido nuestro ser hombres. Lo que está aún en entredicho es la humanidad de los hombres de esta América. Y ha sido, precisamente, la conciencia de esta situación la que ha originado ese extraño reflexionar sobre el que discutimos si es o no filosófico. Entredicho que se plantea en el mismo momento del descubrimiento y conquista de América. Los descubridores y conquistadores se plantean tal problema, pero no, por supuesto, sobre ellos mismos, sino sobre los entes con los cuales se tropezaban y que parecían semejarse a los hombres. ¿Son, en realidad, hombres?, ¿tienen alguna semejanza con nosotros?, se preguntan descubridores y conquistadores. ¿Acaso no son parte de la flora y fauna de estas nuevas tierras? Nuevas tierras para que el hombre por excelencia, como se presentan a sí mismos descubridores y conquistadores, hiciese de ellas instrumento de su felicidad, para que las pusiesen a su servicio. Flora y fauna por explotar y, ¿por qué no?, dentro de ellas esos entes que sólo parecen tener parecido con los hombres, pero que de hecho son sólo parte de la flora y la fauna. En la agria polémica con que se inicia el descubrimiento y la conquista de América, la que sostienen Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas, se hace expresa la duda sobre la humanidad de esos entes, 'homúnculos', como les llama Ginés de Sepúlveda. ¿Hombres? ¿Bestias? Se aceptará la posibilidad de que estos homúnculos adquieran humanidad, pero sólo por obra y gracia de sus descubridores y conquistadores. Esto es, en cuanto adquieran las cualidades propias del hombre mediante la catequización, la enseñanza y la asimilación de costumbres, Esto es, en cuanto se asemejen, por esos medios, a sus descubridores y conquistadores; en cuanto sean plenamente colonizados.

Nuestro pensamiento, reflexión o filosofía será, precisamente, expresión de la toma de conciencia de esta situación. Será la conciencia de la dependencia la que origine ese extraño reflexionar sobre el que

inquirimos si puede o no llamarse filosofía. Interrogante que ya es, en sí, expresión de la situación de dependencia de la que han tomado conciencia los latinoamericanos. Interrogante que está animada por la preocupación que se impusiera a los hombres de esta América para que se asemejasen a sus colonizadores. Esto es, los hombres de esta América no serán considerados hombres, si no adquieren las supuestas cualidades de que hacen gala sus colonizadores. Sólo lo serán en cuanto se asemejen plenamente a ellos. En cuanto sean calca de sus señores. Señores modelo, arquetipo de lo humano por excelencia. ¿No es ésta acaso la preocupación de quien pregunta sobre si tenemos, o no, una filosofía propia, y lo pregunta en relación con un cierto modelo de reflexionar filosófico? **Se afirma que reflexionaremos filosóficamente sólo en la medida en que este nuestro reflexionar se asemeje al reflexionar de los filósofos que han dado origen a lo que se considera la filosofía por excelencia. Esto es, sólo en la medida en que estos siervos, o encomendados, del pensar repitan los gestos del padre o señor. Ser como el supuesto padre o señor será la preocupación central de los hombres de esta América; lo mismo da que sean indios, criollos o mestizos. Ser como el padre o señor, aunque nunca puedan serlo plenamente. Ya que este padre, o señor, no podrá permitir jamás una semejanza que limitaría su propio dominio. Afán inútil éste de parecerse al dominador es lo que forma la larga historia, que se inicia en el momento mismo del descubrimiento y se completa con la conquista y colonización de nuestra América.**

Es la conciencia de esta situación la que da origen a todo ese pensamiento que forma nuestra filosofía. Honda preocupación por la situación de dependencia en que se encuentra esta nuestra América y los hombres que la forman. **Preocupación, también, por cambiar tal situación, dando origen a un orden que los latinoamericanos puedan considerar como propio.** Un pensamiento especialmente político y cultural, preocupado por cambiar la situación de dependencia que ya es claramente consciente a los latinoamericanos. **Es un reflexionar, por este mismo motivo, político. Lo político caracteriza a este filosofar que se origina en nuestra América; pero también es cultural, ya que parte de la conciencia de la urgente necesidad de cambios estructurales que tengan su raíz en la misma**

mente de los latinoamericanos. Ahora bien, ¿puede ser esta reflexión política propia de una auténtica filosofía? Por supuesto que sí. Si seguimos la historia de la filosofía europea, u occidental, veremos que toda ella culmina siempre en una preocupación política. En la política como ineludible expresión del hombre y de sus no menos ineludibles problemas. Detrás de toda metafísica se haya oculta una preocupación política. La teoría de las ideas de Platón, culmina en la *República*; la metafísica de Aristóteles en la *Política*; la filosofía de la historia de San Agustín en el orden propio de la Iglesia, el *Discurso del Método* de Descartes culminará a su vez en la política que orientó la Revolución Francesa, y así hasta nuestros días.

Los latinoamericanos se enfrentarán, de inmediato, a la búsqueda de un orden libertario que sustituya el orden colonial. Cambiar a la sociedad y cambiar al hombre. Es menester un orden bajo el signo de la libertad y de hombres que cambien la herencia colonial que les fue impuesta en sus mentes, por una nueva concepción del hombre y la sociedad que haga posible el régimen de libertad. Los latinoamericanos, como sus equivalentes en la historia de la filosofía, propondrán no sólo nuevas formas de organización, sino además lucharán por su realización. Los latinoamericanos, en este sentido transitan más por el camino de la acción que sus iguales europeos. Pensarán sobre la forma de cambiar una realidad, que consideran les es ajena, pero luchando, al mismo tiempo, por hacer realidad tal pensamiento. Son al mismo tiempo, hombres de pensamiento y de acción. Filósofos y políticos.

Una de las primeras expresiones de este filosofar político latinoamericano es la *Carta de Jamaica*, escrita por Simón Bolívar (1783-1830). Un extraordinario documento de una filosofía que parte de la conciencia de la situación de dependencia que debe ser cambiada. 'Los americanos –dice la Carta- en el sistema español que está en vigor...no ocupan otro lugar en la sociedad que el de siervos para el trabajo, y cuando más, el de simples consumidores; y aun en esta parte coartada con restricciones chocantes... ¿quiere usted saber cuál era nuestro destino? Los campos para cultivar el añil, la grana, el café, la caña, el cacao, los desiertos para cazar bestias feroces, las entrañas de la tierra para excavar el oro que no puede sacar esa nación avarienta'. **Esto es, los trabajos serviles. Y fue en**

función de esta servidumbre que se educó a los latinoamericanos. Nada se enseñó a los hombres nacidos en esta América que no fuese en relación con tal servidumbre. Nada que pudiese, algún día, permitir a estos hombres autogobernarse. Estábamos fuera, ausentes, marginados del mundo propiamente dicho –agrega Bolívar. Nada sabían los americanos del mundo, que no fuese relacionado con su papel de siervos. Nada sabían de ‘la ciencia del gobierno y la administración del Estado. Jamás éramos virreyes, ni gobernadores...diplomáticos nunca; militares sólo en calidad de subalternos; nobles sin privilegios reales; no éramos, en fin, ni magistrados ni financistas y casi ni aun comerciantes’. **No se educó a los latinoamericanos para vivir en libertad. Por ello, al emanciparse tuvieron que improvisar un conocimiento del que carecían.** ‘Los americanos –añade Bolívar- han subido de repente y sin los conocimientos previos...aun sin la práctica de los negocios públicos, a representar en la escena del mundo las eminentes dignidades de legisladores, magistrado, administradores del erario, diplomáticos, generales y cuantas autoridades supremas y subalternas formaban la jerarquía de un Estado organizado con regularidad’.

En estas palabras se encierra todo el sentido de la filosofía que tanto preocupará, en futuro próximo, a los hombres de esta nuestra América. Esto es, la filosofía de pueblos educados para la servidumbre y sometidos a ella, y que al liberarse han tenido que improvisar experiencias de las cuales carecían. Tuvieron que negar su servidumbre, pero a partir de la servidumbre misma. Se educaron para adquirir la libertad, aun dentro de la esclavitud. ¿Cómo? Siguiendo los extraordinarios ejemplos que otras naciones estaban dando ya al mundo. Haciendo de lado el modelo servil, para adoptar el modelo propio de la libertad. Modelo que pudo ser encontrado en la historia y acción de otros pueblos. A Bolívar se le presentan ya como un buen, pero difícil modelo, los Estados Unidos. **Un modelo que era difícil de seguir para los latinoamericanos si éstos no adquirirían previamente las virtudes políticas de los hombres que habían originado instituciones como la Democracia Americana. Aquella institución de la que hablara elogiosamente Alexis de Tocqueville.**

La solución parecía estar en que los latinoamericanos hiciesen suya una institución política como la que habían creado los americanos del norte. Pero sólo sería una adopción vacía, una imitación igualmente servil, si los latinoamericanos no demostraban previamente su capacidad para vivir en tal sistema. **Tal será la interrogante que se plantee Bolívar respecto al futuro de esta su América. Para cambiar instituciones serviles como las impuestas por la colonización, se tendrá, previamente, que cambiar al hombre.** ‘En tanto nuestros compatriotas –dice Bolívar- no adquieran los talentos y las virtudes políticas que distinguen a nuestros hermanos del norte, los sistemas enteramente populares, lejos de sernos favorables, temo mucho que vengan a ser nuestra ruina. Desgraciadamente estas cualidades parecen estar muy distantes de nosotros...por el contrario, estamos dominados de los vicios que se contraen bajo la dirección de una nación como la española que sólo ha sobresalido en fiereza, ambición, venganza y codicia’. Es debido a esta herencia servil que será más útil para los hombres de nuestra América, dice Bolívar, el Corán que la Constitución Política de Estados Unidos. **La adopción de instituciones como la estadounidense, y de instituciones como las que han originado Inglaterra y Francia en sus respectivas revoluciones, será algo explosivo, si antes no se educa a los latinoamericanos en el uso de las mismas. Tal va a ser el sentido que animará a la filosofía de esta América.**

Una extraña filosofía que parte de la conciencia de un pasado servil, el cual ha de ser negado, y que al mismo tiempo tiene que improvisar el futuro a partir de una experiencia que jamás ha vivido. Una filosofía que tiene que negar el pasado servil de sus hombres, para hacer suyas instituciones liberales que le son extrañas. Esto es deshacerse del propio pasado, por servil, para rehacerse de acuerdo con algo que les ha sido extraño, pero que implica la libertad. Destruirse a sí mismos, en lo que han sido y son los latinoamericanos, para rehacerse de acuerdo con algo ideal, propio de experiencias que han sido ajenas a los hombres de esta nuestra América. Esto es, lucharán contra sí mismos para ser lo que nunca han sido. Y en tal caso, pasar paradójicamente de la servidumbre de la esclavitud a la servidumbre que implicará la adquisición de una libertad que no se tiene. De allí, ese pendular a lo largo de toda la amarga

historia de Latinoamérica; dictaduras para el orden, o dictaduras para la libertad. Despotismo o democracias dirigidas. Aceptación del orden heredado, o aceptación de un orden del que, algún día, ha de originarse la libertad. Las luchas que se desatan entre conservadores y liberales, entre federales y unitarios, pelucones y pipiolos. **Aceptando el modelo ya impuesto o buscando nuevos modelos y, con ellos, nuevas formas de dependencia; formas de las que tomará también conciencia esta filosofía.**

EMANCIPACIÓN MENTAL

Alcanzada la liberación frente al colonialismo ibero, los países de esta América se encontraron envueltos en largas guerras intestinas. **Se enfrentaban dos ideas, dos ideologías, dos filosofías, en nombre de las cuales se desangrarán los hombres de esta parte del continente. Liberados del dominio ibérico, no se liberaban de su herencia; el orden mental, social y económico que éste había impuesto a los latinoamericanos en tres largos siglos de dominación. Urgidos de soluciones para cambiar una situación que seguía siendo semejante a la creada por el colonialismo ibérico, los latinoamericanos buscarán tales soluciones entre los pueblos que ya habían también luchado y alcanzado su independencia, pero también habían logrado establecer un nuevo orden de cosas, un orden liberal y democrático, pueblos como Inglaterra, Francia, Estados Unidos.** Hacer suyas las soluciones de estos pueblos, repudiando las heredadas del colonialismo ibero, será la preocupación central de los latinoamericanos una vez rotas las relaciones de dominación con el Imperio.

De esta forma se enfrentarán dos filosofías: la filosofía heredada del orden creado por la colonización y la filosofía adoptada, por quienes habían hecho de la misma instrumento de libertad y motor de progreso. Dos filosofías igualmente extrañas a los propios latinoamericanos. Una filosofía impuesta para mantener la dominación y otra adoptada, autoimpuesta, para romper con la primera y crear un nuevo orden. Andrés Bello, reflexionando sobre esta contradictoria situación, escribió: 'arrancamos el cetro al monarca, pero no al espíritu español: nuestros congresos obedecieron

sin sentirlo a inspiraciones góticas...hasta nuestros guerreros adheridos a un fuero especial, que está en pugna con el principio de la igualdad ante la ley, revelan el dominio de las ideas de la misma España cuyas banderas hollaron'. **Esto es, el orden colonial siguió vivo aun sin España. Otros hombres, otros grupos tomaban el lugar de los antiguos dominadores. La mentalidad seguía siendo colonial, pese a que se enarbolaron banderas de libertad y justicia. Estas banderas, tomadas de filosofías ajenas a las experiencias de los hombres de esta América, resultaban simples proyectos, utopías por realizar. Pero, además, sin darse cuenta, los emancipadores latinoamericanos adoptaron nuevas formas de dominación.** Dice el mismo Bello: 'En nuestra revolución, la libertad era un aliado extranjero que combatía bajo el estandarte de la Independencia y que, aún después de la victoria, ha tenido que hacer no poco para consolidarse y arraigarse. Y –agregaba- la obra de los guerreros está consumada; la de los legisladores no lo estará mientras no se efectúe una penetración más íntima de la idea imitada, de la idea advenediza, en los duros y tenaces materiales ibéricos'.

Entonces, ¿cómo podrían estas nuevas ideas, estas nuevas filosofías penetrar en el duro y tenaz material que, tras largos siglos de colonización, era propio de los hombres que la habían sufrido? ¿Cómo hacer que hombres formados en la servidumbre, en la esclavitud de que hablaba Bolívar, pudiesen transformarse en hombres capaces de crear un orden liberal y democrático, semejante al establecido por los pueblos que marcaban las sendas del progreso? ¿Cómo ser como Francia, Inglaterra y Estados Unidos? ¿Cómo pasar del despotismo a la democracia, de la servidumbre a la libertad? La generación que siguió a la de Independencia, la generación de los pensadores que tomó el lugar de los guerreros, entre los cuales estaba Bello afirmaba: 'sólo queda un camino: completar la emancipación política con una emancipación mental'. Liberarse de la filosofía que dio sentido y justificación a la dominación ibérica en América, sustituyéndola por una filosofía que educase a los latinoamericanos en el uso de las libertades supuestamente alcanzadas. A esta generación pertenecerán mexicanos como José María Luís Mora (1794-1850); argentinos como Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) y Juan

Bautista Alberdi H. (1810-1886); ecuatorianos como Juan Montalvo (1832-1889); chilenos como Francisco Bilbao (1823-1865) y José Victorino Lastarria (1817-1888); cubanos como José de la Luz y Caballero (1800-1862) y otros muchos más.

La emancipación mental será la segunda etapa de liberación de nuestra América. A esta tarea se entregará toda una generación tratando de romper plenamente con la herencia cultural que había dejado el imperialismo ibérico. Herencia justificada por una filosofía que educaba a los latinoamericanos en la aceptación de su dependencia. La emancipación mental había de expresarse como reeducación de los latinoamericanos. *Educar para la libertad será la meta que se proponga esta generación de pensadores latinoamericanos.* Decía el chileno Francisco Bilbao: ‘Al pueblo no se le puede pedir que sepa aquello que nunca ha disfrutado en toda su vida. [Éste] no sabe sino lo que sus padres le enseñaron, y esto es para él el punto final de su trabajo intelectual. Lo demás lo rechaza. De aquí va a salir el espíritu y las tradiciones [de estos hombres. Sus creencias] son católicas y españolas. De ahí la reacción antiliberal’. **No se puede pedir a hombres, educados en la aceptación de la esclavitud y la servidumbre, que sepan actuar en un ámbito de libertad para el cual no están preparados. Tal debe ser la misión de los nuevos emancipadores; emancipar a los latinoamericanos de la herencia colonial que les ha sido impuesta. No se puede pedir a un pueblo que actúe racionalmente, de acuerdo con su criterio, si antes no se le ha preparado para el uso indiscriminado de su razón. Por ello hay que educarle para el buen uso de la razón. Esto es, la razón como instrumento crítico de una realidad que ha de ser modificada una y otra vez, si así se considera necesario hacerlo.** ‘El elemento más necesario para la prosperidad de un pueblo –dice Bilbao- es el buen uso y ejercicio de su razón, que no se logra, sino por la *educación* de las masas’.

¿Cuál sería, entonces, la filosofía encaminada a realizar la emancipación mental de los latinoamericanos? ¿Por qué filosofía debía ser sustituido el escolasticismo que privó en la Colonia y enseñó a los latinoamericanos a pensar servilmente, y aceptar, sin discusión, verdades que su crítica no había discernido? Los hombres que se hacían estas

preguntas estaban empeñados en una doble lucha, la política y la cultural. Lucha armada, por un lado, contra las fuerzas empeñadas en mantener el espíritu de retroceso, el conservadurismo; y lucha ideológica, por el otro, la de la cultura y la educación, encaminada a cambiar hábitos y costumbres impuestos por la Colonia. Tales hombres se verían obligados a utilizar el arsenal ideológico y filosófico que ya otros hombres, en otras circunstancias, habían probado con éxito en lucha semejante. Adopción de la ideología y filosofía que habían hecho posible naciones nuevas como Francia, Inglaterra, Estados Unidos. Naciones que habían hecho de la libertad y la democracia el punto de partida de un nuevo orden. Un orden ya al servicio de los hombres y los pueblos, y no al de este o aquel grupo de limitados intereses.

Pero una filosofía, y esto es muy importante, que sólo debería ser tomada como herramienta, como instrumento para reflexionar sobre la realidad y tratar de cambiarla, a partir de lo que ella era. ‘¿Cuál es la filosofía que conviene estudiar a la juventud americana? –se pregunta el argentino Alberdi-. Y contesta- la filosofía americana, la filosofía de nuestra realidad, la filosofía de nuestra nación. La filosofía de una nación –agregaba- es la serie de soluciones que se han dado a los problemas que interesan a sus destinos generales. Nuestra filosofía será, pues, una serie de soluciones dadas a los problemas que interesan a los destinos nacionales’. Tal era lo que enseñaba la misma filosofía europea. Europa había filosofado así, los latinoamericanos deberían reflexionar en la misma forma.

Esta misma filosofía europea y, con ella, la norteamericana, se había ya enfrentado a situaciones como las que estaban viviendo los pueblos latinoamericanos. Por ello, tal reflexionar podrá ser útil para nuestro propio reflexionar. No se trata de descubrir lo ya descubierto, sino partir de lo reflexionado para ir más allá de tal reflexión en relación con la realidad que ahora es objeto de la misma, la de esta América. ‘La regla de nuestro tiempo –agrega Alberdi- es no hacerse matar por sistema alguno’. Servirse, sí, de este o aquel sistema, si éste nos ayuda a enfrentar los problemas de nuestra realidad. De no ser así, dejarlo de lado y buscar, o inventar si es necesario, la forma de enfrentarse con éxito a los problemas propios de la realidad de esta América. De la filosofía europea, agrega,

tomaremos aquellas expresiones de la misma que sirvan mejor a nuestros intereses.

La revolución de independencia política se sirvió de la filosofía de los enciclopedistas, del iluminismo, del racionalismo de Rousseau, y de otras expresiones del mismo. **Nosotros debemos tomar sólo aquella filosofía que nos permita educar a los latinoamericanos en el uso de la libertad ya alcanzada formalmente, enfrentándose al mismo tiempo a una naturaleza que debía, también, ser puesta a su servicio. De las filosofías existentes, sigue Alberdi, tomaremos las de nuestro siglo XIX y, de éste, sólo aquellas filosofías que sean más ‘aplicables a las necesidades sociales de nuestros países, cuyos medios de satisfacción deben suministrarnos la materia de nuestra filosofía’.** No aceptación indiscriminada de todas las filosofías, sino sólo de aquellas que nos enseñan la forma de adquirir los hábitos que han permitido a los europeos vivir en la libertad y hacer de la naturaleza un instrumento a su servicio ‘...la filosofía aplicada a los objetos de un interés más inmediato para nosotros; en una palabra –dice Alberdi- la filosofía política, la filosofía de nuestra industria y riqueza, la filosofía de nuestra religión, y nuestra historia’. Fuera de este interés estaría toda filosofía que fuese contraria a la preocupación puesta al servicio de la realidad latinoamericana. Fuera de este mismo interés estarían filosofías metafísicas, abstractas, ajenas a la realidad que tenían que enfrentar los latinoamericanos.

Conocer, de ser posible, todas las filosofías, pero no usarlas indiscriminada, sino críticamente, siempre en función de la realidad a la que habían de ser aplicadas. La adopción de filosofías extrañas a las preocupaciones que deben animar a los latinoamericanos, debería ser rechazada. Por ello el cubano José de la Luz y Caballero, buen conocedor y admirador de la filosofía de Hegel, consideraba que si bien su conocimiento era bueno como información, no lo era como instrumento al servicio de los intereses y las preocupaciones de su pueblo. Su uso, por lo que se refiere a la preocupación de Luz y Caballero, la independencia de Cuba, sería negativo para estos fines. ‘Nadie mejor que yo –decía- podía haber recogido miel abundante en Alemania, y aun haberme dado importancia con introducir el *idealismo* de esa nación, a la cual idolatro, pero he considerado en conciencia...que podría más bien dañar que beneficiar a nuestro suelo’. Igual

pensaba del eclecticismo de Víctor Cousin que, al igual que el hegelianismo, justificaba todos los hechos históricos como producto de una voluntad que trascendía al hombre. Los cubanos, de aceptar estas filosofías, caerían en un determinismo que les impediría luchar por su libertad. 'Las consecuencias prácticas que semejante sistema filosófico habría de producir tendrían que ser necesariamente perniciosas para el progreso político del mundo y muy especialmente de la isla de Cuba- dice de la Luz y Caballero-, donde por la existencia de la esclavitud y sus instituciones políticas tan excesivamente ultraconservadoras y reaccionarias, la acción enervante del eclecticismo como sistema había de ser sentida con más fuerza'.

EMANCIPACIÓN Y NUEVA EXPRESIÓN DE DEPENDENCIA

Pese a estas precauciones, pese a la preocupación por no aceptar filosofía alguna que no sirviese para reflexionar sobre la propia realidad americana y darle soluciones, pese a todo esto, junto con el instrumental filosófico adoptado, se irían también adoptando experiencias extrañas a nuestra realidad y, con ellas, nuevas, aunque inconscientes, formas de subordinación hacia el mundo de que eran originarias tales filosofías. Se partía de una afirmación, que ante nuestro reflexionar resultaba incontrovertible: la superioridad de los pueblos y las naciones cuyas instituciones e ideas trataban de hacer suyas los pueblos de la América Latina. Superiores eran los pueblos que marchaban en la avanzada hacia el progreso. Los latinoamericanos no aspiraban a otra cosa que incorporarse a esta marcha; hacer suyas las instituciones liberales y democráticas que habían alcanzado estos mismos pueblos. Era menester ser como esos pueblos, los que, por la misma razón, resultaban ser superiores a los nuestros. Tal era la preocupación última de un pensamiento empeñado en descubrir su realidad para transformarla. Comparando su propia realidad con la de pueblos como el de los Estados Unidos, decía el argentino Domingo F. Sarmiento: 'Reconozcamos el árbol por sus frutos; son malos, amargos a veces, escasos siempre...La América del Sur se queda atrás y perderá su misión providencial de sucursal de la civilización moderna. No detengamos a Estados Unidos en su marcha...Alcancemos a

Estados Unidos. Seamos la América como el mar es el océano. Seamos Estados Unidos.’ –Y agregaba: ¡‘Llamaos Estados Unidos de la América del Sur, y el sentimiento de la dignidad humana y una noble emulación conspirarán en no hacer un baldón del nombre a que se asocian ideas grandes!’.

Será a partir de la conciencia de la inferioridad, de la propia realidad, de la propia historia, de la propia formación histórica y étnica, y de la conciencia de la superioridad de las naciones que forman el llamado mundo occidental, que se irá tejiendo la trama de una nueva subordinación, de una nueva dependencia y servilismo que no serán inferiores al descrito por Simón Bolívar. Sarmiento plantea la disyuntiva: ‘¿Civilización o barbarie? Civilización es ser como las grandes naciones adelantadas del progreso. Barbarie es el modo de ser propio de los latinoamericanos, originado en la herencia que la colonización ibérica había dejado en América’. Barbarie era el indio, el criollo, la mezcla con razas inferiores. Tal era el pasado; borrarlo había de ser la tarea de los civilizadores. La civilización tenía, para Sarmiento, su núcleo en las ciudades; mientras la barbarie tenía su asiento en el campo. ‘El hombre de la ciudad –dice Sarmiento- viste el traje europeo, vive en la ciudad civilizada tal como la conocemos en todas partes. Saliendo del recinto de la ciudad todo cambia de aspecto: el hombre de campo lleva otro traje, que llamaré **americano, por ser común a todos los pueblos...y el que osara mostrarse con levita, por ejemplo, y montado en silla *inglesa* atraería sobre sí las burlas y las agresiones brutales de los campesinos’. La ciudad debe imponerse al campo, someterlo, como se somete a la naturaleza, a la flora y la fauna. ¿Pero no son también parte de éstas los mismos naturales, los indígenas, los propios americanos educados en la servidumbre ibérica?**

Deducida y aceptada la inferioridad de esta América y su cultura, así como la superioridad de los pueblos europeos, en el viejo que en el nuevo continente, quedaba también deducido el papel que ha de tener la América Latina dentro del ámbito del progreso. Un progreso que sólo le habría de venir por la asimilación racial, cultural y social latinoamericana a la raza, cultura y sociedad de los pueblos que encarnaban el progreso. ‘Allá –dice Sarmiento hablando de Estados Unidos- un selecto núcleo de raza blanca lucha en defensa de su derecho; acá la raza mestiza se agita en un

levantamiento desordenado, sin concepto firme de sus aspiraciones. Allá la raza conquistadora introdujo la virtud del trabajo; aquí se limitó a vegetar en la burocracia y el parasitismo'. Hablando también de Estados Unidos, el chileno Bilbao dirá: 'Su vida libre, individual y política, y todas sus maravillas dependen [...] de la soberanía individual y de la razón de esa soberanía: la libertad de pensamiento. ¡Qué contraste de la América del Sur con lo que era la América Española!'. **Era el autogobierno frente a la servidumbre. No queda, entonces, otro camino que el incorporarse a pueblos que pudiesen hacer por esta América lo que ya habían hecho por la del Norte.** '...nosotros –dice Sarmiento- necesitamos mezclarnos a la población de los países más adelantados que el nuestro, para que nos comuniquen sus artes, sus industrias, su actividad y su actitud de trabajo.'. **Esto es, hacer en esta América lo que los estadounidenses han hecho en la suya: barrer y borrar hábitos, costumbres y razas; limpiar de indios, criollos y mestizos. Éstos eran sólo barbarie, el pasado, lo que debe ser sustituido por las razas, hábitos, costumbres y cultura que encarnan la civilización.**

El pensamiento de Sarmiento no es sino uno de los más violentos ejemplos de la filosofía de su generación, que buscó la emancipación mental de esta América para borrar el pasado servil que le ha sido impuesto. La filosofía de la generación que trató de incorporar a sus pueblos al carro del progreso. Pero los incorporó, como diría otro argentino, Ernesto Che Guevara, como 'furgón de cola'. Esto es, aceptando su supuesta inferioridad, con lo que se aceptó también una nueva forma de dependencia. Pensando que sus pueblos serían incapaces de hacer de sus riquezas naturales y de su mismo trabajo un instrumento para su propio servicio, entregaron estas riquezas y este trabajo a la dirección de los hombres y naciones que habían ya demostrado cómo se explota la riqueza natural y cómo se podía hacer que otros hombres rindieran más con su trabajo. Pensaron que, de esta forma, se incorporarían al progreso. Así fue como los herederos de la generación que se enfrentó a los ejércitos coloniales para dar libertad a esta América crearon nuevos ejércitos, pero no para mantener una liberación, que consideraron imposible de realizar, sino para obligar a los latinoamericanos a incorporarse por la fuerza al progreso, obedeciendo y sirviendo a quienes lo habían hecho posible en sus

tierras y naciones. **Tal fue también el ideal filosófico de la generación que siguió a la de los emancipadores mentales. La generación que hizo suya la filosofía positivista para hacer de los latinoamericanos los yanquis del Sur, o de esta América otro Estados Unidos u otra Inglaterra o Francia.** Así se crearon oligarquías, como la del Porfiriato en México, encargadas de mantener el orden que mejor sirviese a sus limitados propósitos, y a los intereses de las naciones líderes del anhelado progreso. **El nuevo colonialismo no necesitará de ejércitos propios para mantener el orden.** Libre, soberanamente, los mismos gobernantes de las naciones latinoamericanas se encargarán de establecerlo y sostenerlo. Orden y progreso. Primero el orden, que el progreso se daría como resultado del mismo.

Lo cierto es que la educación positivista no hizo de los latinoamericanos los yanquis del Sur, ni de los estados latinoamericanos los Estados Unidos de la América del Sur. En cambio, sí, un nuevo imperialismo se enseñoreó de esta América. Nuestros filósofos habían reflexionado equivocadamente. Queriendo hacer de sus pueblos naciones modernas, a la altura del progreso encarnado en otras naciones, tomaron, no la actitud de sus hombres para realizarlos, sino que hicieron de los frutos alcanzados con esta actitud, sus propias metas. Creyeron, simplemente, que bastaba utilizar esta o aquella filosofía para alcanzar metas que consideraban que podían serles propias; aunque en realidad hicieron de ese mismo instrumental filosófico ajeno, la meta por alcanzar por sus propios pueblos. Meta extraña a estos pueblos, ajena a sus experiencias. Tan ajena era que los latinoamericanos consideraron necesario borrarse a sí mismos, negarse como pueblos, como cultura, raza e historia, considerando que esta historia era sólo la historia de su servidumbre. Pero era de esta servidumbre de la que había que partir para poder negarla auténtica y definitivamente. Negarse a sí mismo para ser otro, extraño a sí mismo, fue la expresión de este filosofar auténtico.

LA REALIDAD COMO PUNTO DE PARTIDA

En 1898, la nación modelo por excelencia, Estados Unidos, iniciaba su expansión imperial. Expansión que empieza por el Caribe para extenderse luego a lo largo de esta nuestra América y ocupar 'vacíos de poder', que el viejo imperialismo ibero había dejado en el continente. Irónicamente, en nombre de los mismos principios libertarios que tanto admiraron los miembros de la generación de los emancipadores mentales latinoamericanos y los positivistas, queriendo hacer de esta América otro Estados Unidos; los verdaderos Estados Unidos se dispusieron a incorporar a la América Latina al progreso; pero al progreso propio de esta poderosa nación. Ahora quedará bien claro que nada iba a hacer esa nación por otros intereses que no fuesen los suyos. **Latinoamérica, como después otras partes del mundo, sería parte del progreso, pero como simple instrumento del mismo. Los hombres y pueblos de esta nuestra América no eran sino parte de la flora y fauna por explotar.** No se crearían los Estados Unidos de la América del Sur; simplemente la América del Sur pasaría a formar parte de la zona de explotación de los únicos Estados Unidos en América. Los latinoamericanos no serían tampoco los yanquis del Sur, como pensaba el mexicano Justo Sierra (1848-1912); simplemente eran parte de los grupos raciales que habían demostrado históricamente su incapacidad para el propio progreso, pero que sí podían ser obligados a mantener el de los hombres y pueblos que habían ya mostrado su capacidad para el mismo.

Como respuesta a esta expansión y toma de conciencia de la filosofía que podía justificarla en Latinoamérica, surge otro reflexionar filosófico, otra filosofía que hará consciente la aberración en que habían caído los emancipadores mentales y positivistas latinoamericanos. Esta nueva filosofía se inicia con el pensamiento de José Enrique Rodó (1871-1917) y se expresa, centralmente, en la obra que escribe, simbólicamente, al nacer el siglo XX: *Ariel*. Rodó se enfrenta aquí a la *nordomanía*, esto es, el afán por semejarse a la América del Norte, a 'la América deslatinizada'. 'No veo – escribe- la gloria ni el propósito de desnaturalizar el carácter de los pueblos, su genio personal, para imponerles la identificación con un modelo extraño al que ellos sacrifican la originalidad irremplazable de su espíritu, ni en la creencia ingenua de que ésa puede obtenerse alguna vez por los procedimientos artificiales e improvisados de imitación'. La

América Latina, tratando de semejarse a la poderosa nación del norte, lo que ha estado haciendo ha sido preparar la conquista moral de la misma por el nuevo imperio. Conquista moral que permitirá la pronta conquista material de la Latinoamérica. Allí están Cuba, Santo Domingo, Puerto Rico, primera etapa de esta conquista. José Enrique Rodó, al igual que otros muchos latinoamericanos, da la voz de alarma de lo que está por venir. ‘La poderosa federación –dice- va realizando entre nosotros una suerte de conquista moral’. Se acepta su superioridad y, con ella, se aceptaría, igualmente, su derecho a predominar sobre nuestros pueblos. ‘...Se imita aquel cuya superioridad y prestigio se cree’. **Se acepta, en una paradoja de libertad, libremente, una nueva forma de dependencia, una nueva forma de servidumbre.**

¿Quiere decir esto que la América Latina ha de renunciar a incorporarse al progreso? Por supuesto que no. A lo que debe renunciar es a formar parte de él como instrumento. Ariel, que es el espíritu propio de esta nuestra América, no tiene porque renunciar a la prosperidad material que representa el progreso, que Rodó hace encarnar en el símbolo de Calibán. Lo que no debe aceptarse es que Ariel sirva a Calibán, sino Calibán a Ariel. **Esto es, la América Latina puede hacer suyas la ciencia y la técnica para explotar sus riquezas; trabajar debidamente para lograr los mayores frutos de estas riquezas, pero puestas al servicio de sus pueblos. Para alcanzar el progreso material, que encarna Estados Unidos, la América Latina no tiene por qué renunciar a sí misma. No puede renunciar a lo que es, a lo que ha llegado a ser a través de la amarga experiencia del colonialismo.** Precisamente para que no vuelva a repetir esta experiencia y caiga en nueva dependencia. ‘Calibán –dice Rodó- puede servir a Ariel, si Ariel sabe orientar a Calibán. Sin la conquista de cierto bienestar material es imposible, en las sociedades humanas, el reino del espíritu. La obra del positivismo norteamericano servirá a la causa de Ariel, en último término. Lo que aquel pueblo de cíclopes ha conquistado directamente para el bienestar material, con su sentido de lo útil y su admirable aptitud de la invención mecánica, lo convertirán otros pueblos, o él mismo en lo futuro, en eficaces elementos de selección’. **¿Qué es, entonces, lo que ha de ser preservado de esta nuestra América, aquello a que no deben renunciar los**

latinoamericanos sólo para uncirse al carro de un progreso del que son únicamente instrumento? 'El principio fundamental de vuestro desenvolvimiento –dice Rodó a los jóvenes de la América Latina-, vuestro lema en la vida, debe ser mantener la *integridad* de vuestra condición humana. Debe velar en lo íntimo de vuestra alma la conciencia de la *unidad* fundamental de nuestra naturaleza que exige a cada individuo humano sea, ante todo y sobre todo, un ejemplo no mutilado de la humanidad en que ninguna noble facultad del espíritu quede olvidada y ningún alto interés de todos pierda su virtud comunicativa'. Esto es, el hombre integral, no mutilado; el hombre libre, sin dependencia alguna. Tal debe ser el hombre de esta América que viene pugnando, a lo largo de cuatro largos siglos, por emerger rompiendo servidumbre y diversas formas de esclavitud.

Expresando esta nueva filosofía surgirán, a lo largo de esta nuestra América, numerosos pensadores, formando la generación que se enfrentará a las nuevas expresiones del colonialismo, al neoimperialismo que ya asoma pujante al nacer nuestro siglo XX. **Una generación que reclamará, una vez más, la vuelta a la propia realidad; a sus problemas y a la búsqueda de sus soluciones. Pero tratando, en esta ocasión, de no caer en nuevas trampas filosóficas que puedan preparar y justificar nuevas formas de dependencia.** A esta generación pertenecerán los mexicanos José Vasconcelos (1882-1959), Antonio Caso (1883-1946) y Alfonso Reyes (1889-1959); el dominicano Pedro Enríquez Ureña (1884-1946); el argentino Manuel Ugarte (1875-1951); el venezolano César Zumeta (1860-1955); el peruano Manuel González Prada (1848-1918) y el cubano José Martí (1853-1895).

SALVACIÓN DE LAS CIRCUNSTANCIAS

¿De qué pasado o historia, de qué realidad habrá de partir nuestra filosofía para que no repita la experiencia de nuestro filosofar en el siglo XX? Del único pasado que tenemos, de la única historia y realidad que nos son propias, la historia y realidad de esta nuestra América. Debemos partir de nuestra única experiencia histórica, la de la colonización, la de la **dependencia**. Sólo partiendo de ella, conociéndola, podemos superarla y no

repetirla. Es una realidad que sólo puede ser negada dialécticamente. Mediante la asimilación de su experiencia. **Ahora bien, tomar conciencia de la servidumbre no quiere decir aceptar la servidumbre. Conocerla debe ser el primer e ineludible paso para su superación. Tal deberá ser el primer paso de una filosofía que se considere a sí misma como propia, original, en cuanto no repita un reflexionar que le es ajeno; y auténtica, en cuanto se preocupe por los problemas que angustian a los hombres de esta América.**

Partir de la conciencia de la dependencia, decíamos, no es aceptar la dependencia. De esto eran ya conscientes varios de los miembros de la generación que se empeñó en la emancipación mental de la América Latina. En forma muy especial, Andrés Bello y Francisco Bilbao. **La colonización impone servidumbre, pero no necesariamente origina siervos o esclavos. La conciencia de la servidumbre hace que los hombres luchen por anularla, dando origen a la libertad.** Si no, ¿cómo fue posible la gesta de la Independencia?, se pregunta Andrés Bello. ‘Jamás –decía- un pueblo profundamente envilecido, completamente anonadado, desnudo de todo sentimiento virtuoso, ha sido capaz de ejecutar los grandes hechos que ilustran las campañas de los patriotas, los actos heroicos de abnegación, los sacrificios de todo género con que...secciones americanas conquistaron su emancipación política’. **¿Qué había en estos hombres que los hizo luchar contra el dominio ibero? Algo que este mismo dominio injertó, a pesar suyo, a los pueblos por él subyugados. Algo que los mismos dominadores habían reclamado para sí y expresaban como propio: la libertad, el derecho a la autodeterminación.** Banderas con las que la misma España se había enfrentado a la dominación romana y francesa. En América, otros hombres también dominados reclamaron a España lo que ella había reclamado a sus dominadores. Las hazañas de Numancia y Zaragoza fueron reproducidas a lo largo de la América que arrancaba su libertad a España. ‘Los capitanes y legiones veteranas de la Iberia trasatlántica fueron vencidos y humillados –dice Bello- por los caudillos y ejércitos improvisados de otra Iberia joven, que adjurando el nombre, conservaba el aliento indomable de la antigua defensa de los hogares’.

Francisco Bilbao, admirador de Estados Unidos y de sus instituciones, encuentra que no todo es necesariamente grande en ese pueblo, como no todo tiene que ser negado en esta nuestra América. La América del Norte, pese a sus grandes cualidades, en su crecimiento había olvidado los ideales por los cuales luchó y no quería reconocer en otros pueblos. Por ello, 'despreciando tradiciones y sistemas, creando un espíritu devorador del tiempo y del espacio, han llegado a formar una nación, -dice Bilbao- un genio particular...y volviéndose sobre sí mismos y contemplándose tan grandes, han caído en la tentación de los titanes, creyéndose ser los árbitros de la tierra y aun los contenedores del Olimpo'. Pero, pese a ser tan grandes y poderosos, 'no abolieron la esclavitud de sus estados, no conservaron las razas heroicas de sus indios, ni se han constituido en campeones de la causa universal, sino del interés americano, y a causa del individualismo sajón [por ello] se precipitan al Sur', comenta Bilbao, recordando la guerra hecha a México y la amputación de su territorio, en 1847. **Hay mucho, sí, que aprender de esta nación, pero también esta nuestra América tiene mucho que aportar a la historia del hombre; a la historia de las luchas por la libertad y dignidad humana. No todo es negación, oscuridad, esclavitud y servidumbre.** A pesar del ineludible pasado que nos ha sido impuesto, agrega Bilbao, 'hubo palabra, hubo luz en las entrañas del dolor, y rompimos la piedra sepulcral, y hundimos esos siglos en el sepulcro de los siglos que nos habían destinado [después, en seguida] hemos tenido que organizarlo todo. Hemos tenido que consagrar la soberanía del pueblo en las entrañas de la educación teocrática. Y a pesar de los múltiples obstáculos, a pesar de nuestra educación, a pesar de los hábitos y costumbres que nos fueron impuestos –agrega comparando a esta nuestra América con la América sajona- hemos hecho desaparecer la esclavitud de todas las repúblicas del Sur, nosotros los pobres, y vosotros los felices y los ricos no lo habéis hecho; hemos incorporado e incorporamos a las razas primitivas... porque las creemos nuestra sangre y nuestra carne, y vosotros las extermináis jesuíticamente [nosotros] no vemos en la tierra ni en los goces de la tierra, el fin definitivo del hombre; el negro, el indio, el desheredado, el infeliz, el débil, encuentran en nosotros el respeto que se debe al título y a la dignidad del ser humano. He aquí –concluye- lo que los republicanos de la América del

Sur se atreven a colocar en la balanza, al lado del orgullo, de las riquezas y el poder de la América del Norte’.

José Martí, décadas más tarde, hará de ese pasado latinoamericano que se quiso negar indiscriminadamente, el punto de partida de un futuro auténtico, propio, al servicio de sus hombres. Es por ello que nuestra filosofía ha de partir de la realidad que en vano se ha querido negar. Ha de partir de sus indios, criollos y mestizos. Ha de partir de la conciencia que estos hombres han tenido de servidumbres inaceptadas y de los esfuerzos hechos por anularlas. Fue un error pensar de otra manera, dice Martí: ‘ni el libro europeo, ni el libro yankee, daban la clave del enigma hispanoamericano. **El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritus.** Por eso el libro importado ha sido vencido en los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico y –replicando a Sarmiento agrega- no hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza’.

El latinoamericano no se puede negar a sí mismo. No puede negar lo que ha sido, ni lo que es. Pretender tal cosa es caer en la trampa del colonialismo. ¿Por qué esta América ha de negar a sus indios? ¿Por qué ha de negar a sus mestizos? ¿Por qué ha de negar a sus criollos? ¿No es ella india, mestiza y criolla? La única posibilidad de negación es la asimilatoria. Esto es, el que algo deje de ser por el hecho de haber sido. Que lo que fue sea sólo una experiencia para lo que debe ser. Martí se lanza violento contra quienes niegan a sus indios, a la madre indígena, pretendiendo así igualarse al padre colonizador para el que sólo es un siervo: ‘¡Estos nacidos en América, que se avergüenzan, porque llevan delantal indio, de la madre que los crió, y reniegan, ¡bribones! de la madre enferma, y la dejan en el lecho de las enfermedades... maldiciendo del seno que los cargó. ¡Estos hijos de nuestra América, que han de salvarse con sus indios..., estos desertores que piden fusil en los ejércitos de la América del Norte, que ahoga en sangre a sus indios!’. **Sobre ese pasado que se quiere negar y borrar, por considerarse inferior al de los nuevos señores, hay que levantar el futuro propio de esta nuestra América. Los hombres de esta América, por haber tenido que luchar contra la servidumbre y la esclavitud, tienen un pasado difícil de igualar por su grandeza. La grandeza del hombre que**

lucha por su dignidad y no, simplemente, por alcanzar este o aquel efímero bienestar material. Pregunta Martí: ‘¿en qué patria puede tener un hombre más orgullo que en nuestras repúblicas dolorosas de América, levantadas entre las masas mudas de indios, al ruido de pelea, del libro con el cirial, sobre los brazos sangrientos de un centenar de apóstoles? De factores tan descompuestos, jamás, en menos tiempo histórico, se han creado naciones tan adelantadas y compactas’.

No es usando la levita, de que hablaba Sarmiento, que se salva a un pueblo. ¡Qué gran error! Martí describe la ridícula figura de los latinoamericanos empeñados en semejarse al dominador europeo o norteamericano. ‘Éramos una máscara –dice-, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España’. Mientras nuestros hombres, aquellos con los que convivimos, en las múltiples expresiones de nuestra raza, eran mirados de soslayo. ‘El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor... El negro, oteado, cantaba en la noche la música de su corazón, solo y desconocido... El campesino, el creador, se revolvía, ciego de indignación, contra la ciudad desdeñosa, contra su criatura. Éramos charreteras y togas, en países que venían al mundo con la alpargata en los pies y la vincha en la cabeza’. Nada tenía que ver ese ropaje extraño a nosotros. Por usar la levita tratamos de ignorar al indio, al negro, al campesino que no tenía por qué usarla y parecían desentonar en un cuadro extravagante. Lo inteligente habría sido, como proponía Rodó, asimilar lo extraño, haciendo de él parte del mundo y realidad latinoamericana, que no tenía por qué ser borrada en beneficio de algo que le era extraño. ‘El genio hubiera estado –agrega Martí- en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga; en desestancar al indio; en ir haciendo lugar al negro suficiente; en ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella’. Y en una afirmación optimista, agrega Martí; ‘las levitas son todavía de Francia, pero el pensamiento empieza a ser de América. Los jóvenes de América se ponen la camisa al codo, hunden las manos en la masa y las levantan con la levadura de su sudor. Entienden que se imita demasiado, y que la salvación está en crear. Crear es la palabra de pase de esta generación’. ‘Leer para aplicar, pero no para copiar’.

¿En dónde está, pues, el error? ¿El error cometido en el mismo momento en que alcanzamos nuestra independencia política? En nuestro modo de pensar, en la filosofía que adoptamos sin crear nuestra propia filosofía reflexionando sobre nuestra realidad, sin culparla por ser, precisamente, real. La realidad es lo que es y, si ha de ser transformada, tendrá que serlo a partir de su pleno conocimiento y no a partir de ideas que le son extrañas. ‘La incapacidad no está en el país naciente –dice Martí- que pide reformas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en Estados Unidos’, de diecinueve siglos de monarquía francesa o de otras muchas y largas experiencias ajenas a nuestra propia experiencia. ‘El Gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de avenirse a la construcción propia del país. El Gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país’.

Para hacer posible esto, agrega Martí, habrá que enseñar a los hombres de esta América a enfrentarse a su realidad. A conocerla para potenciarla. La Universidad europea, dice, ha de dejar su lugar a ‘la Universidad americana’. Toda la historia de América, de los incas a nuestros días, debe ser enseñada al dedillo, aunque no se enseñe en su detalle la de Grecia. ‘Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra’. ‘Los políticos nacionales han de remplazar a los políticos exóticos. Injértese en nuestra República el mundo; pero el tronco ha de ser nuestra República’. Los pedantes, los que ven con desprecio nuestra historia, nuestro modo de pensar y actuar, deberán callar, ‘que no hay patria en que pueda tener el hombre más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas americanas’.

CONCLUSIONES

La filosofía latinoamericana de nuestros días sigue la línea que le han marcado sus antecesores. Insiste en este conocimiento de la propia realidad, sin olvidar que la misma es parte de una realidad, más amplia, planetaria. Buscando en sí mismos, los representantes actuales de esta filosofía se han encontrado con otros muchos pueblos y hombres en

situación semejante a la nuestra. Nuestros problemas resultan ser problemas de otros hombres y pueblos. El problema central sigue siendo el de la conciencia de la dependencia y el de la necesidad de trascenderla, de ponerle fin. Armada con otras técnicas, con otros métodos, replantea los problemas que se han venido planteando nuestros pensadores. La reflexión sigue enfrentando problemas muy semejantes y tratando de darles soluciones más amplias. **Un filosofar, como se habrá podido apreciar, que no se queda en lo abstracto y trata, por el contrario, de originar acción. Las generaciones que antecieron a la que ahora las releva, usaron lo mismo la pluma que la espada. Pensaron, pero también actuaron. Fueron filósofos, pero también educadores y guerreros. La filosofía latinoamericana de nuestros días se sabe continuadora de la de los filósofos que le antecieron, lo mismo en el pensamiento que en la acción.** Por ello, y esto es sintomático, Fidel Castro, al preguntarse acerca de los culpables intelectuales del primer intento revolucionario en el Cuartel Moncada, contestó: 'La culpa es de Martí', Martí y sus iguales en Latinoamérica se prolongan en la Revolución Cubana. Así lo reconocen sus líderes. **Esto es, nuestra reflexión y nuestra acción, en la medida en que son auténticas, se encuentran estrechamente ligadas a ese pasado. A un pasado que no puede ya ser negado, ignorado.**

Sobre este pasado vienen hurgando los historiadores de las ideas de nuestra América. **Mostrando la ineludible originalidad de nuestro filosofar, expresa ya en la misma adopción de filosofías y sistemas que debían ser adaptados a la realidad que las instrumentalizaba. Pero muestra, también, cómo en la adopción de ciertas ideas pueden también adoptarse los intereses de sus creadores, dando así lugar a nuevas formas de dependencia, por lo cual toda adopción deberá hacerse, cuando se haga, con sumo cuidado para que su argumentación no sirva de conducto a la aceptación de nuevas formas de dependencia.** De allí, también, una honda preocupación en la filosofía latinoamericana de nuestros días, expresa en el calificativo de filosofía de liberación. Esto es, filosofía preocupada por mostrar los resortes y las posibilidades de esa liberación, al igual que la anulación de toda expresión de dependencia, mostrando al mismo tiempo los ocultos resortes de la dominación en que cualquier sistema, aun el que hable de

libertad, puede convertirse si no se usa en función con las metas propias de los hombres y pueblos de esta nuestra América.

Conocer, e incluso asimilar, cualquier nueva expresión de la filosofía de otros pueblos y hombres, pero siempre en función de las necesidades de nuestros pueblos y hombres. No ya el estar simplemente ‘a la moda’, sino la aceptación de métodos y doctrinas que puedan ser auxiliares de nuestro propio reflexionar filosófico, atendiendo nuestros problemas, buscando soluciones a los mismos. No estar a la moda, sino a la expectativa del reflexionar de otros hombres y pueblos, por lo que este filosofar pueda tener de común con el nuestro, filosofar de un grupo de hombres y de un pueblo concreto. Buscando, no la universalidad por la vía de la imitación, sino la universalidad por cuanto nuestros problemas y soluciones puedan ser los problemas y soluciones de otros hombres y pueblos. Y desde este punto de vista, aportar a la filosofía, sin más, nuestra propia experiencia. La experiencia de hombres, como todos los hombres, con situación e historia concretas.”⁶

ACTIVIDADES DE CONSOLIDACIÓN

1. ¿Cuál es el problema más grave que se plantea Leopoldo Zea?
2. Explica lo que dice Zea acerca del interrogante sobre nuestro propio ser hombres.
3. ¿Qué se entiende por conciencia de la dependencia?
4. ¿En dónde se origina la filosofía latinoamericana?
5. ¿Por qué afirma Zea que el filosofar latinoamericano es esencialmente político y cultural?

⁶ Leopoldo Zea. *Filosofía Latinoamericana*. México, Trillas, 1988, pp.25-48.

6. Elabora un cuadro sinóptico con las ideas de Simón Bolívar, Andrés Bello, Francisco Bilbao, Alberdi, José de la Luz y Caballero y Domingo F. Sarmiento.
7. Explica el ideal filosófico de los emancipadores mentales y de los positivistas.
8. Escribe las características de la nueva filosofía que comienza con José Enrique Rodó.
9. ¿Cuál es el punto de partida de esta nueva filosofía que se asume como propia, original y auténtica?
10. ¿Qué nos propone José Martí?
11. ¿Por qué considera Zea a la dignidad humana como lo más valioso de los seres humanos en nuestra América?
12. ¿En qué consistió el error de esa filosofía dependiente y cuál es la solución?

“EN TORNO A LAS IDEAS SOBRE EL MEXICANO

Por Samuel Ramos

El actual florecimiento de los estudios sobre el mexicano, no es el fruto de un capricho o veleidad del pensamiento, ni obra de una improvisación, sino el síntoma de una auténtica inquietud de nuestra conciencia provocada por motivos externos e internos. Los motivos externos pueden encontrarse en la crisis de la revolución de 1910 y en una situación histórica mundial favorable a la definición de regionalismos. En cuanto a los motivos internos, están constituidos por la maduración del espíritu mexicano que llega a la mayoría de edad y siente desarrollarse su individualidad propia. Los estudios sobre lo

mexicano no podían surgir del vacío, del mero deseo de encontrar algo que no existe. Si tal inquietud se ha generalizado es porque el núcleo de esa individualidad ya existe, aun cuando no como entidad acabada, sino como un proceso en marcha. Por otra parte he podido comprobar que ese interés por el conocimiento de nosotros mismos, está animado por la convicción de que es la labor de pensamiento más necesaria y más propia de nuestro momento histórico. Parodiando una conocida frase de Pope, diríamos que el estudio propio del mexicano es el mexicano. Hace dieciocho años que presenté yo por primera vez una doctrina sobre este tema, en un ensayo muy conocido, que encontró una gran resonancia, pero como resuena una voz solitaria. Desde el primer momento me di cuenta que el tema era de una magnitud que rebasaba las posibilidades de un solo hombre. Hoy veo realizada una esperanza que no me había abandonado: la de que el tema interesara a un grupo numeroso de hombres preparados, para abordar la cuestión desde diferentes ángulos y enriquecer el conocimiento del mexicano, mediante exámenes rigurosos de las diferentes manifestaciones de su vida. **Sólo una contribución colectiva es capaz de rendir resultados apreciables que influyan de modo decisivo en la orientación de nuestra vida y nuestra cultura.** Soy pues, el primero en encomiar y alentar a todos aquellos que, con seria decisión, han resuelto dedicar su actividad intelectual a este tema, cualquiera que sea el enfoque y el método empleado para su tratamiento. Creo que es el tema al que debe darse prioridad en las diversas disciplinas filosóficas, históricas y antropológicas de México, para beneficio de nuestra más genuina vida y cultura nacionales. Los trabajos que se han hecho recientemente, me han sugerido muchas reflexiones, algunas simplemente aclaratorias de mis propias ideas, que juzgo pueden ser útiles para precisar algunos puntos fundamentales sobre la cuestión. Muchas personas me han preguntado si yo no he proseguido mis reflexiones sobre el mexicano y su cultura y aun me han incitado para que las prosiga. Aquí quiero contestar esas preguntas diciendo que si hasta ahora no las había continuado, ello se debe tal vez a una condición particular del mecanismo de mi pensamiento que no se pone en marcha sino por reacción, cuando mis ideas provocan la aparición de otras ya sean opuestas o solamente distintas. Es decir que mi pensamiento sobre el mexicano ha permanecido estático durante los años en que nadie se había ocupado de la cuestión. Para

mí era necesario pues la aparición de esta imprevista y fecundísima cosecha de ideas sobre lo mexicano, a fin de reanudar mis propias reflexiones al respecto.

Una de las preguntas que se hacen a propósito de la caracterización del mexicano es la siguiente: ¿A qué tipo de mexicano corresponden los rasgos que se señalan? ¿Pueden aplicarse igualmente a los blancos y a los indios? A pesar de su diversidad racial me parece que las diferencias no son tan profundas como parece. Los mestizos y criollos tienen muchos caracteres comunes con el indio. Aun cuando los conquistadores españoles dominaron a los indios por la superioridad de su civilización, es un hecho que fueron también en buena parte conquistados por los nativos. Desde el siglo XVI, como lo señaló L. González y G., los españoles fueron influenciados por la lengua, las costumbres, el ambiente de la vida indígena, hasta el punto que puede hablarse de un mestizaje no únicamente de sangre, sino también de cultura. En nuestros días sigue el indio mezclado en la vida económica política y cultural del país. Participa en ella ya sea como agricultor o como obrero ya sea espiritualmente, por la penetración de su folklore en el arte; y cuando se separa de su comunidad para asimilarse a la vida de la ciudad, demuestra sus aptitudes compitiendo, en igualdad de circunstancias, en el comercio, la política y las profesiones intelectuales. Sus diferencias respecto a los blancos y mestizos son en general de condición social y económica que ocasiona una desigualdad en el nivel cultural, pero que no implica una inferioridad mental. Considerado en conjunto, el ambiente indígena constituye el trasfondo, el 'hinterland' de la vida mexicana.

Otra de las observaciones que se aducen como impedimento para tratar al mexicano como tipo general, es la existencia de grupos regionales, en relación con las variadas zonas geográficas y climáticas del país. Se podrían catalogar esos grupos del modo siguiente: los habitantes de la altiplanicie, que corresponden a la región central del país de clima frío. Los de tierra caliente y de las costas. Los norteños y los yucatecos. A este respecto, hay que decir que tales variedades no afectan la unidad nacional. Aunque estos grupos humanos están separados por grandes distancias, los sacudimientos revolucionarios han tenido el efecto de movilizarlos y hacerlos que se pongan en contacto. Especialmente la última Revolución, que los hizo desplazarse en todos

sentidos, ocasionó una verdadera mezcla de todos los hombres del país. De los del norte con los del sur; los del occidente con los del oriente; los de abajo con los de arriba. Todos fueron mezclados y sacudidos como si el país fuera una enorme coctelera. Más recientemente el progreso y la modernización de las comunicaciones, ha acortado las distancias y facilitado los viajes, que dan ocasión a que los mexicanos de distintos rumbos se conozcan mejor entre sí. Hay que observar que estas diferencias regionales se encuentran en todos los países, aun en las viejas naciones europeas, en donde es indiscutible la unidad nacional. Tomemos por ejemplo España. Allí conviven andaluces, castellanos, vascos, gallegos, catalanes, etc., y tienen todos el común tipo español, aun cuando existan profundas diferencias, por ejemplo, lingüísticas. Desde este punto de vista existe más distancia entre un andaluz y un catalán, que entre un yucateco y un norteño. Recordemos que Inglaterra es un reino unido que enlaza a los escoceses, irlandeses, ingleses, etc. Otro tanto podíamos decir de Italia y de Alemania. Volviendo a México, comprobamos que en todos los Estados de la República se habla el español, excepto en una minoría indígena que conserva su lengua nativa. En todas partes se venera a la Virgen de Guadalupe, se cantan las mismas canciones y no hay lugar donde no apasionen las corridas de toros. Nuestros matices regionales tal vez sean menos acentuados que en algunos países europeos, pero bastan para dar colorido al conjunto de nuestra población.

Yo me atreví hace tiempo, en un ensayo, a destacar ciertos rasgos del carácter como distintivos del mexicano, y en la misma dirección otros han seguido completando su bosquejo caracterológico. Pero en momentos parece haberse olvidado que tales investigaciones están en función de la nacionalidad como se sobreentiende al emplear la palabra 'mexicano'. Hasta se ha llegado a plantear la cuestión de si debe o no tomarse en cuenta la idea política de nación. Sobre este punto es preciso aclarar que lo que influye en el carácter individual no es la nacionalidad en el sentido de una abstracción política y jurídica. Nosotros entendemos, en este caso, la nacionalidad en un sentido más viviente y más concreto, como un conjunto de experiencias colectivas del presente y del pasado que registran los resultados de todas las empresas realizadas en común; con la memoria de los triunfos o los fracasos, de las desgracias o las alegrías

de los individuos cuando actúan socialmente. La suma de las experiencias vividas, con la memoria de tiempos pretéritos está presente en cada individuo, en un estrato de la conciencia, llamado 'conciencia colectiva', de cuyo fondo se desprende el yo individual, que nunca se independiza de aquella. Por eso el estrato gregario del hombre es una fuerza más o menos poderosa que repercute de modo persistente en el desarrollo de la conducta individual. Ahora bien, aquellas experiencias colectivas son motivo de una valoración de la nacionalidad, que no es siempre objetiva ni justa, por los factores emocionales que intervienen en ella. Por más que haya un apego nato a la tierra el sentimiento de la nacionalidad se acompaña siempre de una valoración que puede ser negativa hasta el caso extremo del descastamiento. Fundada o no, esta valoración de la nacionalidad pasa a formar parte de las creencias colectivas y se convierte en uno de tantos prejuicios en que se inspira la conducta de los individuos. Ya con este carácter, son sumamente peligrosas porque su acción es persistente aun cuando desaparezcan los motivos reales que las originaron. La valoración de la nacionalidad provoca fuertes reacciones emotivas, como es sabido por todos, de manera que constituye uno de los resortes vitales de la conducta particular o colectiva de los individuos.

La valoración de la nacionalidad mexicana se fué haciendo a lo largo del siglo XIX sobre la base de los acontecimientos más salientes de nuestra historia, que arrojan una suma de experiencias colectivas desfavorables. Como al sobrevenir la independencia, los mexicanos se encuentran impreparados para la vida política, comienza un desorden en que el país oscila entre la anarquía y la dictadura. Esta situación debilita a México que no puede hacer frente a los norteamericanos en la guerra del 47, y padece la derrota con la pérdida de una parte considerable de su territorio. Continúa el desequilibrio interno con la lucha de partidos, que mantiene la inestabilidad de las instituciones. Otro golpe a la autonomía nacional es el imperio de Maximiliano y la intervención francesa. Las frecuentes guerras civiles debilitan la economía y se agrava el empobrecimiento general. El orden porfiriano favorece solamente a la clase que está en el poder. La educación pública es precaria, la cultura superior insuficiente. **No es pues, extraño que todas estas desgracias conduzcan a una 'autodenigración', o sea a una valoración negativa de la**

nacionalidad. un factor que debe tenerse en cuenta, son las opiniones del extranjero que, generalmente abultadas o exageradas, representan a México como un país atrasado, sumido constantemente en el desorden y la barbarie. Desde la campaña de desprestigio atribuída a Poinssset, hasta las campañas de las agencias noticiosas norteamericanas que esparcían por todo el mundo las más absurdas informaciones sobre la revolución de 1910, hay una continua afluencia a México de opiniones desfavorables que contribuyen a deprimir el valor de la nacionalidad entre los mismos mexicanos. Como efecto de esta devaluación surge la desconfianza de los mexicanos unos respecto a otros, se debilita su espíritu de solidaridad y de cooperación social y los hombres se sienten atenidos a sus recursos individuales. **Por un instinto defensivo natural se tiende a expulsar de la conciencia toda impresión penosa y deprimente, así que el sentimiento de la inferioridad nacional es sumergido en la inconsciencia y los individuos se arreglan para formarse una idea favorable de sí mismos, que aunque ilusoria acaba por creerse verdadera, y servir de compensación a las ideas depresivas. Es desde los comienzos de la vida independiente cuando se inicia este proceso íntimo en el alma del mexicano, que se manifiesta exteriormente por un propósito de disimular, encubrir o falsificar la realidad, mediante el artificio de imitar modelos europeos.** En cierto modo esta actitud coincide con el utopismo que cree poder someter la realidad a teorías o fórmulas que se juzgan absolutas por haber sido eficaz su aplicación en otros lugares. El utopismo sustituyó al realismo y al empirismo, a la noción de que las ideas sólo operan con éxito cuando se obtienen de la experiencia inmediata y circunstancial.

Esta exposición ha pretendido aclarar por qué cuando se emprende una investigación sobre lo que es el mexicano debemos referirnos a un tipo de hombre en cuanto es determinado por el hecho de pertenecer a una nación. Todo el que trate de explorar aquel tema se verá obligado a revisar la historia de nuestra nacionalidad, puesto que el hombre como poseedor de un carácter nacional es un producto histórico. La nacionalidad no es solamente una categoría política sino un rasgo existencial de los hombres que la componen. Así que al preguntarnos sobre lo que es el mexicano, tratamos de averiguar sobre la conciencia de

su nacionalidad y el influjo que tal conciencia ejerce en su modo de ser y su conducta.

El hombre como ser social que es, no vive solamente atendido a sus recursos individuales, que serían insuficientes para sostenerlo en la existencia. El individuo puede vivir solamente gracias a la organización de su comodidad local y nacional que le proporciona el ambiente y los medios de subsistencia, desde el lenguaje hasta los instrumentos materiales con que satisfacer sus necesidades. La vida en común crea en cada individuo el sentimiento de la solidaridad, que da apoyo y estímulo a la acción individual. Podemos observar que el ciudadano de una nación poderosa, por insignificante que sea en lo individual, actúa fuera de su país, con seguridad y aplomo, porque se siente respaldado por una fuerte nacionalidad. **Cuando he afirmado que el mexicano padece un complejo de inferioridad, he querido decir que este complejo afecta su conciencia colectiva. Si la conciencia de la nacionalidad se encuentra debilitada por un sentimiento de inferioridad, es natural que por una reacción compensatoria se eleven o exageren los impulsos individuales. En una situación normal las tendencias individualistas son balanceadas por la acción moderadora de los sentimientos colectivos. Pero cuando falta este contrapeso es inexplicable que el individualismo se exalte desmesuradamente. Por esta misma descompensación se explican toda una gama de rasgos del carácter mexicano muy distintos entre sí y aun contradictorios, pero que tienen como denominador común el ser todos, expresiones de una actitud antisocial. Por ejemplo, la desconfianza, la agresividad, el resentimiento, la timidez, la altanería, el disimulo, etc.**

No desconozco el hecho de que estos rasgos de carácter tienen su antecedente en los mexicanos de la Época Colonial, que adquirieron, por otros motivos, un modo de ser semejante. La vida social se encontraba entonces llena de desigualdades e injusticias que colocaban al **criollo** en una situación de inferioridad respecto al peninsular recién llegado. El **mestizo** aún en una más baja condición, era inferior a todos los demás y en su impotencia para obtener lo que quería se hizo callado para disimular su pensamiento y su expresión propendía a la mentira o al eufemismo. **Por las noticias que tenemos de los mexicanos coloniales encontramos en ellos una**

fisonomía muy semejante a la nuestra. Es posible que haya tenido cambios favorables en la segunda mitad del XVIII, pero vuelve a recaer en sus antiguas actitudes dentro de la atmósfera agitada del siglo pasado, por las circunstancias que hemos descrito. Pero también la explicación propuesta sobre el origen de esa fisonomía, pone de manifiesto que tal modo de ser es anómalo y falso; es como un disfraz de que se ha revestido el mexicano para ocultar su verdadero ser. Otros investigadores han aceptado y confirmado este punto de vista como Octavio Paz que reduce la fisonomía del mexicano a una máscara. Tras de esta máscara, encuentra una tendencia a la soledad que destaca el título mismo del libro, *El Laberinto de la Soledad*. Pero una observación más ajustada a la realidad mostraría que, al contrario de lo que afirma Paz, la soledad no proviene de una decisión voluntaria, sino de esa perturbación del carácter que lo hace antisocial. La soledad es sólo un refugio que se busca involuntariamente. No es que el mexicano quiera y guste de la soledad, es que ésta se le impone como resultado de la timidez, la susceptibilidad, el recelo, la desconfianza, que se acompañan de reacciones inhibitorias. El amor o el gusto por la soledad es atributo de aquellos hombres poseedores de una intensa y rica vida interior que sólo puede ser gozada a solas. Es una aristocracia del espíritu que se encuentra excepcionalmente, en poetas, filósofos o místicos, pero no es un atributo del hombre común.

La Revolución mexicana fue, entre otras cosas, un movimiento nacionalista. Descubrió un México falso de imitación europea, representado por el régimen afrancesado del porfirismo. Reivindicó a los indígenas como parte integrante de la nacionalidad mexicana. Al perturbarse la tendencia sana de regresar a lo vernáculo, desembocó antes de concluir la era revolucionaria, en un falso nacionalismo, el nacionalismo del charro y la china poblana. De todos modos es el momento en que se ve con claridad que el origen de los fracasos de la vida nacional radican en la aplicación de procedimientos extraños, en vez de buscarse soluciones sugeridas por la naturaleza misma de los problemas, abandonando el sistema vicioso de la imitación. En ese momento los mexicanos se dan cuenta de la ignorancia acerca de la propia realidad y se les impone la urgencia de observarla y conocerla tal

como es. Por primera vez se piensa en ensayar nuevos sistemas económicos sociales o políticos, aun cuando no ostenten una marca de fábrica extranjera.

Los ejemplos de este **nacionalismo** aparecen pronto en el campo de la cultura y la educación, que habían padecido también la **imitación** de Europa. **La crisis de la Revolución apunta hacia un redescubrimiento de México, a través de las falsas apariencias que encubrían su realidad original. Así por primera vez el problema del *autoconocimiento* se plantea en términos precisos, para abrir la ruta que conduzca directamente a la auténtica realidad mexicana.** Esta es la situación en que se encuentran las investigaciones sobre el mexicano en la actualidad.

Me atrevo a suponer que **la fecha de los cursos de invierno**, que acaban de celebrarse en la Facultad de Filosofía **será un acontecimiento en la historia de nuestra cultura, que señala la rectificación de una equivocada actitud mental del mexicano, la de tender a fugarse de la propia realidad sin antes conocerla y valorarla. El hecho de que multitud de hombres de estudio, especialmente los jóvenes, apliquen su pensamiento a aquel objeto, significa que hay una nueva valoración de éste, el reconocimiento de su importancia como base para vivir nuestra existencia de acuerdo con su originalidad.** Como tuve la suerte de iniciar hace algunos años este género de trabajos, quienes ahora se han dedicado a ellos, aluden frecuentemente a mis ideas. **Entre esas alusiones, quiero referirme a una de las contenidas en el valioso trabajo de Emilio Uranga, quien al discutir mi idea sobre el complejo de inferioridad del mexicano, propone que sea sustituida por el concepto de 'insuficiencia'.** En el deslinde que hace entre los conceptos de inferioridad e insuficiencia, encuentra muy acertadamente, que esta última implica una escala inmanente de valoración, que insuficiencia es al mismo tiempo el reconocimiento de una jerarquía de valores, en tanto que la idea de inferioridad es determinada por la adopción de una escala extraña de valores y conduce a la tergiversación de éstos. Yo estoy enteramente de acuerdo con los análisis de Uranga pero pregunto si en la caracterización del mexicano podrá aceptarse la sustitución de la inferioridad por la insuficiencia. ¿Posee el mexicano medio una escala inmanente de valoración, reconoce

la jerarquía de valores? En un pasaje de mi libro he dicho estas palabras que cito textualmente 'tiene (**el mexicano**) una susceptibilidad extraordinaria a la crítica y la mantiene a raya anticipándose a esgrimir la maledicencia contra el prójimo. Por la misma razón la autocrítica queda paralizada. Necesita convencerse que los otros son inferiores a él. No admite, por tanto, superioridad ninguna y no conoce la veneración, el respeto y la disciplina. Es ingenioso para desvalorar al prójimo hasta el aniquilamiento' (p.96). **En varios pasajes del mismo libro me refiero a la tergiversación del sentido de los valores que padece el mexicano. Para probar esta afirmación, no puedo apelar a otro documento que al consenso común. Si cada uno revisa ligeramente su experiencia, sus observaciones personales, estoy seguro que aprobará antes lo dicho. Ya no digo entre gentes de mediana cultura, sino hasta entre los intelectuales observamos a diario la injusticia de sus valoraciones.** No creo que el mexicano tenga, sino por excepción, esa virtud que Goethe definía como las tres veneraciones que todo hombre debe tener: la veneración por lo que está arriba, por lo que está al lado y por lo que está debajo de uno mismo. **Si el rasgo que observamos en muchos mexicanos es la perturbación del sentido de los valores, de acuerdo con el razonamiento del mismo Uranga, lo que hay en los mexicanos es el sentimiento de inferioridad no de insuficiencia.** Por momentos he creído que tal vez Uranga, sin darse cuenta, hacía esas reflexiones para librarse él mismo del sentimiento de inferioridad. **Su ensayo es una elocuente prédica para que todos los mexicanos se curen del sentimiento de inferioridad haciéndoles comprender que se trata solamente de una insuficiencia.** En este sentido, me adhiero completamente a su idea tanto más que ya en mi libro señalaba ese camino, la necesidad de que el mexicano estime sus cosas con una escala propia de valoración, y deje de medirlas comparativamente respecto a otros valores o escala de valores. Pero si de lo que se trata es de saber cómo es el mexicano, y no por lo pronto, cómo debe ser, me parece que la observación mía es la justa. Por lo tanto hay en Uranga una cierta confusión entre el mexicano real y el mexicano ideal.

Uranga afirma que el estudio del mexicano debe ser ontología, que mi ensayo apunta hacia ella pero que aún no lo es. En efecto mi ensayo no es

ontología, por la sola razón, de que no me lo propuse. **Mi intención más modesta era llegar a lo que llamo 'conocimiento del mexicano' o a una 'autognosis' como la llama José Gaos.** La discusión sobre si una investigación sobre el mexicano debe ser ontología o no me parece un tanto ociosa, puesto que esto depende de lo que se quiera y se pueda hacer. Se trata simplemente de una cuestión de metas, que pueden ciertamente tocarse, pero que son distintas una de la otra. **Si alguien se propone hacer una ontología del mexicano nada se lo impide, pero asume una responsabilidad que está obligado a cumplir, siempre y cuando se entienda por esto, hacer una ontología a partir del mexicano y no subsumir a éste en una ontología ya hecha, con el fin de comprobar esta última.** Cuando se trata de la investigación del mexicano es no sólo legítimo, sino imprescindible utilizar un instrumental teórico, siempre que éste conserve en todo momento su carácter instrumental o sea de simple medio, para evitar que atraiga hacia él mismo, el interés que debe recaer en el fin de la investigación, que en éste es el conocimiento del mexicano. Con esto quiero señalar un peligro en el que el investigador puede caer involuntariamente. **En efecto, una cosa es utilizar una filosofía para explicar al mexicano y otra cosa es utilizar al mexicano para explicar una filosofía.** En el primer caso podemos, hasta cierto punto, confiar que el instrumento filosófico nos ayude a descubrir lo que hay realmente en el mexicano de carne y hueso. En el segundo, caemos en la ilusión de encontrar en el mexicano lo que estaba de antemano en la filosofía.

Tengo la impresión de que se ha insistido demasiado en los rasgos anómalos del carácter mexicano, que justamente por su anomalía son los más impresionantes a primera vista. Es cierto que la interpretación de tales anomalías era una etapa indispensable para descubrir lo que hay de ficción en nuestro carácter nacional. Pero me parece que ha llegado el momento de considerar las manifestaciones, por decirlo así, normales de la vida mexicana. Es en éstas donde puede descubrirse el fondo auténtico de nuestro ser, completando así el bosquejo hasta ahora trazado que de otro modo sería unilateral y en consecuencia también falso. El punto de partida para tal investigación, como para cualquiera otra semejante, tiene que ser siempre el hecho concreto con el cual no hay que perder el

contacto, ya sea acontecimientos históricos, formas de conducta, personalidades determinadas, obras de cultura, etc. Precisamente en mi tantas veces citado ensayo **he dicho que las mejores realizaciones humanas de México se encuentran en el campo de la cultura, en lo que llamo ‘cultura criolla’.** Digo textualmente: ‘sobre este *humus* de la cultura, ha crecido una forma de selección, criolla también, que se ha realizado en una minoría de individualidades. . . **Por su calidad de hombres se han encumbrado** al nivel más alto que **el ser hispanoamericano** puede alcanzar’. **Ahora agrego que en tales figuras es posible encontrar al verdadero mexicano porque poseyendo una legítima superioridad, están menos expuestos a simulaciones u ocultamientos que en otros mexicanos han desvirtuado su naturaleza original. En ellos no cabe un complejo de inferioridad porque son efectivamente superiores.”⁷**

ACTIVIDADES DE CONSOLIDACIÓN

1. ¿Cuáles fueron los motivos que hicieron posible el florecimiento de los estudios sobre el mexicano según Samuel Ramos?
2. Explica lo que entiende Ramos por nacionalidad mexicana, conciencia colectiva y su relación con el yo individual.
3. ¿Qué significa la autodenigración?
4. ¿Por qué somos desconfiados, no solidarios y no cooperativos los mexicanos?
5. ¿Qué entiende Ramos por el sentimiento de inferioridad nacional y cómo se manifiesta?
6. ¿Qué quiere decir Ramos cuando afirma que el mexicano posee un carácter nacional y que éste es un producto histórico?

⁷ Samuel Ramos. “En torno a las ideas sobre el mexicano”. *Cuadernos Americanos*. México. Año X Vol. LVII, núm. 3 (mayo-junio, 1951), pp. 103-114.

7. Explica la relación que existe entre la conciencia nacional y lo que es el mexicano.
8. ¿Cómo afecta el sentimiento de inferioridad a la conciencia de la nacionalidad?
9. ¿Por qué somos antisociales según Ramos?
10. ¿Qué piensa Samuel Ramos de Octavio Paz sobre la soledad de los mexicanos?
11. Explica la crítica que hace Ramos a Uranga sobre el mexicano.
12. Haz un ensayo sobre las ideas de Samuel Ramos y el mexicano actual.

“NOTAS PARA UN ESTUDIO DEL MEXICANO

Por Emilio URANGA

Después de dos meses de conferencias diarias sobre ‘El Mexicano y su Cultura’ en la Facultad de Filosofía y Letras, conviene a quien se propone utilizar sus resultados poner un poco de orden en las comunicaciones. Pero valga lo primero hacer la declaración de que la serie de estudios hasta el día de hoy transmitida es la más importante que se ha hecho en esta nueva y reciente fase de **meditaciones sobre el mexicano**. El orden que pretendemos poner quiere decir método, y el método, conciencia de los problemas y del lugar sistemático en que colocar lo que se ha dicho. Sin método todo corre el peligro de perderse.

Dijimos, desde nuestra primera conferencia, que el propósito, a nuestro parecer, de un estudio como al que hasta hoy nos hemos aplicado, es analizar el ser del mexicano, llevar a formulación conceptual lo que intuitiva y cotidianamente se vive como mexicano. Todas las conductas que pre-ontológicamente son interpretadas como característicamente mexicanas nos ofrecen el campo de aparición del ser del mexicano que la reflexión se esfuerza por asir adecuadamente. **Es cierto que en su condición de vivencia cotidiana lo mexicano no está necesitado de una definición para ejercerse pero cuando se pretende interpretarlo reflexivamente, precisar su sentido, es indispensable la intervención de los conceptos.** Si se tratara sólo de *expresar* y no de *apresar conceptualmente lo mexicano*, hubiera bastado con aducir testimonios literarios, populares, pictóricos y musicales de característico 'color' mexicano. Pero los que suplantán la reflexión con la exhibición, a menudo en sus formas más grotescas, de su 'mexicanismo', no entienden, dicho francamente, de qué se trata, pues las expresiones por inmediatas que sean de lo mexicano no interesan sino en cuanto se las esclarece o por lo menos se señala la vía de su esclarecimiento reflexivo, o se saca, dicho vulgarmente, su moraleja; dejarlas caer sin interpretación crea en estos asuntos una incómoda y torpe atmósfera sibilina y provocadora.

Bueno es también llamar la atención desde el principio sobre el invulnerable **racionalismo** que ha presidido como supuesto la totalidad de las comunicaciones. **A nadie se le ha ocurrido subirse en esta cátedra para declarar que lo mexicano es inefable, que se escapará siempre de nuestras formulaciones y que nuestros conceptos no morderán jamás sobre el ser del mexicano. Por el contrario, hay una sana tendencia o tentación de creerse capaz de definir y conceptuar nuestro propio modo de ser.** Si nuestros análisis hubieran declarado a priori que hay un reducto de nuestro ser que la razón no penetra hubiéramos visto proliferar más que una ontología del mexicano, una mística del mexicano de la clase más baja. Por fortuna nos hemos librado de las acechanzas del inefabilismo.

Al **racionalismo**, que funciona como supuesto de estos análisis, le es siempre sospechoso el subjetivismo y el regionalismo. Lo racional se violenta cuando se siente acompañado por individualistas y provincianos. De ahí dos

críticas típicas a los procedimientos de indagación sobre el ser del mexicano. La primera insiste en que estas conferencias más que testimonios sobre el mexicano, han sido testimonios sobre los mexicanos, o sea, los 'mexicanos pintados por sí mismos'. No se requiere, es cierto, mucha sagacidad para darse cuenta de que las cosas de México son vistas siempre a través del temperamento del observador, o como decían los naturalistas 'pedazos del mundo mirados a partir de un carácter'. **Pero si bien es cierto que la subjetividad se interpone inevitablemente, es también cierto que echar mano de ella para a su través hablar del mundo es lo más honesto y probo. Nada nos es tan familiar, si somos de índole reflexiva, como nuestro propio carácter y nada se opone a que tomemos como instrumento de exploración de la realidad nuestra subjetividad pues basta luego con restar si se quiere lo que el instrumento aporta de deformación para obtener el resultado objetivo**, como se realiza en las más triviales y cotidianas operaciones de física en el trabajo de laboratorio. Si pretendemos en cambio emplazarnos en lo 'objetivo' lo que sucede es que hacemos uso de nuestro carácter, como en el primer caso, pero de modo turbio, y entonces se impone al lector la ingrata tarea de definir primero cuál es el carácter de nuestro supuesto observador objetivo para después estimar lo que está diciendo sobre el mexicano. **Más vale realizar una investigación sobre la vulgaridad del mexicano a partir de una reconocida vulgaridad en el carácter que no dejarnos sacar la conclusión de que lo vulgar sólo se encuentra en el alma del crítico. En estadios de meditación reflexiva un auto-análisis lúcidamente dirigido ha de preceder el análisis de los demás. Los que al hablar del mexicano no quieren confesar lo que previamente han vivido de lo mexicano restan a su comunicación el interés de lo concreto.**

Se insiste, en segundo lugar, en que las aportaciones hállese limitadas a determinados círculos, épocas, clases y regiones de mexicanos, por lo cual su generalización es ilegítima. El mexicano no parece ser un concepto unívoco sino equívoco, en tal forma que englobar bajo una misma rúbrica clases distantes de mexicanos de una y otra época parece utópico. Empero se ha mostrado que las diferencias, primero geográficas, entre los mexicanos, y luego históricas, no son tan abismáticas como para invalidar su subsunción en un

modelo unificante. Lo mexicano empero no debe ser estimado como unívocamente predicable del hombre del altiplano, de la costa del Golfo, de la costa del Pacífico, del Norte o de las penínsulas. En rigor funciona como punto de referencia el mexicano del altiplano, todos los demás se miden en razón de su cercanía o lejanía de este tipo. El erigir como patrón de medida el mexicano del altiplano obedece a la vez a la experiencia y a cierta convención. La posición privilegiada del altiplano hay que buscarla en su condición de mediador, de punto de enlace o término medio de extremos. Tal situación es producto de la historia y de la geografía. Mañana quizá no sea así. Pero en lo que llevamos andado de aventura histórica el hecho es incontrovertible. En cuanto a la época que ha de funcionar como normal casi todos se unifican en pensar que se trata del mexicano del siglo XX, de nuestro presente, pasado y futuro inmediatos. Los que fijan la atención en otros siglos son víctimas de la ingenuidad de su propio momento. Por astucia o por tontería no se quieren hacer claro cuál es el interés presente que los lleva al pasado.

Muchos intentan responder a la cuestión de cuál es la finalidad de esta autognosis del mexicano. Se oye gritar por ahí con fingido espanto que se trata de un nacionalismo. Lo más prudente quizás es contestar con el sentido común que conocerse mejor es una premisa para actuar mejor. La acción reflexiva es frente a la irreflexiva más segura y más lúcida, precisa los objetivos de su obrar, y puede elegir adecuadamente los medios para conseguirlos. La reflexión es además una empresa de responsabilidad mientras que lo espontáneo rehuye frecuentemente toda cuestión referente a responsabilidades y deberes. Si la autognosis del mexicano expresa un afán de dominar lúcidamente la acción, no hay por qué descarriarse y pensar que se trate de un movimiento nacionalista. Lo nacional viene aquí a embrollar las cosas. Personalmente nos inclinamos a pensar que lo mexicano no da expresión a una nación sino a un modo humano de ser. Por debajo de todo nacionalismo mexicano se desliza el verdadero término de la acción, que es el humanismo, como adelante explicaremos.

Los problemas más espinosos se plantean en torno del **método** con que abordar el estudio del mexicano. **Casi todos proceden subsumiendo lo mexicano en un orden de ideas previamente definido. Así, para citar el**

ejemplo eminente del Dr. Samuel Ramos, la explicación de nuestro carácter es operada colocándolo bajo la noción de complejo de inferioridad, definida de acuerdo con las doctrinas de Adler. La doctrina funciona como premisa mayor en que se funda un proceso deductivo que saca como conclusión la aplicación del principio al caso particular.

Lo que se consigue con este procedimiento metódico es ganar una nueva región de aplicación de la doctrina previamente tenida como verdadera, pero no peculiarizar a la realidad a que se aplica. Pues para conseguir esto, que es lo que importa, habría que investigar cómo está matizado el complejo de inferioridad en el mexicano, qué elemento o factor se acentúa o qué modalidades asume históricamente. Esta segunda dirección es la que preferentemente se toma. Para hacer aceptable la aplicación del esquema universal se buscan en la historia los ejemplos concretos, que den circunstancialidad a lo que de otra manera se quedaría en la más universal y vacía de las generalizaciones. Los que no son afectos a sacar de la historia los casos ya peculiarizados, buscan en la vida inmediata, en las conductas típicas, la manifestación del esquema general. Así, por ejemplo, se dice que el complejo de inferioridad se produce en el momento de la Conquista o que se da en el 'pelado' de la gran ciudad. Lo que tiene de concreto la Conquista, que es la de México y no de ninguna otra, y nuestro 'pelado' que es el de la ciudad de México y no de otra cualquiera, le presta a la aplicación su carácter de peculiar. En otras palabras, se empalman lo concreto del ejemplo y la generalidad del esquema. El primero recibe del segundo inteligibilidad y el segundo del primero circunstancialidad.

De más importancia metódica me parece otro procedimiento. Consiste en acentuar dentro de la estructura de un sentimiento o vivencia lo que tiene de peculiarmente mexicano en su generalidad indeterminada. Juan José Arreola lo ha mostrado a propósito de la **rivalidad**. Este proceso existencial exhibe muchos caracteres: primitividad, afán de asegurar el ser, habilidad, apertura al azar. Pues bien, esta última dimensión lo peculiariza en el mexicano. De los factores de que se compone o que lo explican, uno de ellos, el abrirse al azar, al accidente, le presta su concreción mexicana. **Una descripción fenomenológica nos pone ante la consideración reflexiva, una multiplicidad de aspectos en la vivencia, pero lo peculiarmente**

mexicano es construir a partir de alguno de ellos la totalidad. La rivalidad no es vivida de la misma manera por el mexicano y por otro tipo humano del que podemos en generalidad no matizada decir que es 'rijoso'. Lo mismo hemos mostrado respecto de la 'inactividad' del carácter del mexicano. Esta inactividad no es indiferenciada sino precisamente acuñada en la 'desgana'. Y más en general, cuando afirmamos que el ser del mexicano es 'accidental' diferenciamos con ello lo que dentro del género 'insustancial' pertenece en peculiaridad al mexicano.

De la subsunción peculiarizada con ayuda de la historia o de algún tipo hemos pasado a la singularización fenomenológica por acentuación de un elemento de la vivencia. Un repertorio de estados de ánimo como la esperanza, el temor, el mal humor, no se puede conformar con mostrarnos que efectivamente se colocan bajo sus rúbricas muchas conductas del mexicano sino cómo es que se escorzan o disponen los planos de estas vivencias en el mexicano. Si tenemos de común con todos los demás hombres el mal humor, la esperanza y el temor, nos diferencia en cambio la acentuación peculiar con que dentro de nosotros mismos se edifican estas complejas estructuras.

Todo esto empero conduce a una atomización del carácter difícilmente justificable. Aun precisado ya lo que tienen los sentimientos de peculiar en el mexicano falta todavía el plan que los engarce en totalidad. Los estados de ánimo particulares figuran en una actitud o proyecto global que mientras no se atine a definir son piezas con que no sabemos qué hacer. En todas las investigaciones se siente que la unidad está presupuesta, pero en ningún momento se manifiesta con claridad cuál es. Somos muy dados al análisis porque la síntesis previa la hemos hecho prerreflexivamente, 'pasivamente'. No peligró la síntesis porque nadie la pone en crisis sino que cuando 'disecciona' supone siempre que es a partir del cuerpo mismo cuyas partes son.

Pero, ¿cuál es ese cuerpo, ese plan que enlaza en unidad la mirada de las vivencias peculiarizadas como mexicanas? ¿Cuál es el proyecto fundamental que presta sentido unitario a esa dispersa multiplicidad de datos? Pocos llegan a percibir siquiera el problema. No se diga su respuesta. Muchos sucumben a la ilusión de haber dado con ese proyecto cuando muestran cómo un factor elegido por ellos se realiza en todas las

conductas del mexicano que se toman como típicas. Construyen entonces al mexicano como el centro de convergencia de los núcleos acentuados. **Pero el problema no reside en ir de la periferia al centro, sino al contrario, del centro a la periferia. Las conductas se expanden desde el núcleo, se generan en el centro y como ondas que se difunden van abarcando las masas psíquicas que se interponen.** En el centro, el proyecto se manifiesta por decirlo así en pureza, pero conforme se alejan de él, las conductas se van difuminando, contagiando de otros sentidos, hasta llegar a la periferia en que todo se adultera y hace neutro. En el extremo son totalmente indiferentes y no muestran nada del plan específico. Los que no comprenden esta disposición jerárquica de los comportamientos toman cualquier conducta y le buscan el factor que les interesa, indiferentemente, como si le pegáramos a cada una de ellas siempre la misma etiqueta de fábrica. **De ahí que multipliquen hasta el cansancio y la monotonía la exhibición de conductas mexicanas, porque han sido víctimas de la ilusión, o de su propia imaginación, que les hace ver en el mayor número de hechos la confirmación de su 'hipótesis'.** La febrilidad de amontonar no les deja respiro. Pero lo que hay que perseguir no es su perfil externo sino su estilo íntimo que anuncia el centro a que convergen los comportamientos del mexicano. Valga en este caso el símil geográfico: la cultura de México se expande desde el altiplano hacia las costas, hacia el Norte y hacia el Sur, pero sólo en el Centro hemos de ver realizado en pureza su esquema. Si pretendemos buscar lo que unívocamente unifica sin distinciones, lo de denominador común pasa a ser de metáfora inadmisibles hipóstasis.

La tesis del Dr. Samuel Ramos sobre el complejo de inferioridad es la única, a nuestro parecer, que se ha puesto, antes de las nuevas teorías, sobre el camino de satisfacer de modo adecuado a las exigencias metódicas que acabamos de enunciar. En el complejo de inferioridad se expresa una modalidad del proyecto fundamental de existencia. Permite unificar desde adentro las conductas del mexicano, explicarlas. Lo que no creemos empero es que sea una explicación última sino en todo caso penúltima. Requiere a su vez de explicación. En efecto, el complejo de inferioridad es una de las modalidades que asume la insuficiencia del ser del mexicano y no la auténtica como tuvimos ocasión de observar en otra

oportunidad. El complejo de inferioridad es una conducta que retrocede frente a las exigencias de una autonomía existencial, que se echa en brazos de los demás para que le den la solución que de por sí no puede procurarse. Ha sido para nosotros el punto de partida, esta tesis de Ramos, de nuestra ontología del mexicano. El problema se nos planteaba como la exigencia de fundamentar ontológicamente lo que en términos de psicología se describe como complejo de inferioridad. El mexicano en que se da la inferioridad acentúa en su ser lo que implica de 'arrimo'. Pone en el primer plano lo que su propio ser entraña de 'vínculo de dependencia'. No puede dar por sí mismo sentido a su vida sino que lo busca en los ajenos. Es claro que el que sufre de este complejo no se da cuenta de ello y por eso se presenta como 'suficiente' y no como 'insuficiente'. Alardea de superioridad, de autonomía, pero realmente no las tiene, no las sostiene, pues todo su mecanismo psíquico le traiciona y en el momento de patentizar efectivamente su suficiencia exhibe lamentablemente su inferioridad. Hemos dicho que es dialéctico o sea que demuestra justamente lo contrario de lo que se propone.

El sentimiento de inferioridad implica una perturbación de las jerarquías valorativas. La insuficiencia en cambio se ha librado de esa perturbación, por ello dice Ramos que en el mexicano 'real' lo que se da es la inferioridad, mientras que el mexicano 'ideal' y sólo en él estaría ocupado el lugar de la inferioridad por la insuficiencia. 'Su ensayo (el de Uranga) es una elocuente prédica para que todos los mexicanos se curen del sentimiento de inferioridad haciéndoles comprender que se trata solamente de una insuficiencia. En este sentido, me adhiero completamente a su idea tanto más que ya en mi libro señalaba ese camino, la necesidad de que el mexicano estime sus cosas con una escala propia de valoración, y deje de medirlas comparativamente respecto a otros valores o escala de valores. Pero si de lo que se trata es de saber cómo es el mexicano, y no por lo pronto, cómo debe ser, me parece que la observación mía es la justa. Por lo tanto hay en Uranga una cierta confusión entre el mexicano real y el ideal'.

Efectivamente se trata de saber 'cómo es el mexicano', pero no de encerrarlo como en cárcel en su complejo de inferioridad. Que lo real del mexicano sea su inferioridad y que lo ideal sea su insuficiencia no me

parece una fórmula acertada, ya que tan real es la insuficiencia como la inferioridad, y tan ideal ésta como aquélla según se mire. Ser inferior es un ideal para muchos mexicanos. Se lo han propuesto y lo han conseguido, se sostienen en esa su inferioridad aunque se les revele como tal. El sentimiento de inferioridad les resuelve muchos problemas. Es su norma de vida. No sé por qué hemos de decir que no se trata de un ideal pues tiene todas las características de un deber ser. La insuficiencia en cambio no aparece como un ideal sino como lo real. A partir de la insuficiencia de nuestro ser se ha elegido nuestra inferioridad. Lo ideal es aquí la inferioridad. Ramos cree que el mexicano 'realmente' es inferior, mientras que sólo 'idealmente' es insuficiente, mientras que yo creo que 'realmente' es insuficiente mientras que sólo idealmente es inferior. En efecto ¿en dónde comprueba Ramos la 'realidad' de la inferioridad del mexicano? Pues en la trastocación de la jerarquía de los valores, es decir, en el orden de lo ideal, en el campo de lo que debe ser. Aquí, es donde está la falla del mexicano, aquí es donde se encuentra su perversión, aquí, en lo ideal, es en donde no atina y en donde confunde lamentablemente los valores. Por un error fácilmente explicable hemos considerado a estas aberraciones morales como constitutivamente mexicanas y en vez de atacarlas en su verdadero terreno o sea el campo del deber ser las queremos cosificar como reales, como si formaran la trama real del mexicano cuando que forman la maraña ideal de las valoraciones extraviadas. La confusión entre el mexicano real y el ideal me parece que no se despeja estimando que lo real es la inferioridad y lo ideal la insuficiencia sino a la inversa, diciendo como hemos dicho, que lo real es la insuficiencia y lo ideal la inferioridad, al grado de que quien justamente padece de este complejo ya no ve ni siquiera que es una conducta elegida sino que le aparece como real, como su constitución misma.

'Uranga afirma que el estudio del mexicano debe ser ontología, que mi ensayo apunta hacia ello pero que no lo es todavía. En efecto mi ensayo no es ontología, por una sola razón, porque no me propuse que lo fuera. . . La discusión sobre si una investigación sobre el mexicano debe ser ontología o no me parece un tanto ociosa, puesto que esto depende de lo que se quiera y se

pueda hacer'. Creo que si Ramos no se ha propuesto hacer ontología pudiendo hacerla nada hay que decir al respecto. Muchos en cambio que ni siquiera entienden de qué se trata niegan en principio la ontología. Me parece que sólo O'Gorman entre nuestros investigadores ha comprendido con claridad el sentido del análisis ontológico y sus alcances. 'En este libro nos dice desde el principio, de su nuevo ensayo, nos proponemos abrir una indagación acerca del ser de esa entidad conocida tradicional y habitualmente con el nombre de América' (*Idea del Descubrimiento de América*, pág. 9) y más adelante: 'La preocupación ontológica del americano aflora en el sentimiento de dependencia respecto a lo europeo, el cual, a su vez, se exhibe implícito en manifestaciones culturales y de otra especie; pero eso no quiere decir que, por eso, haya cobro de conciencia de aquella preocupación que permita elevarla a asunto expreso de una meditación filosófica y científica' (pág. 13). '¿Qué es América? He aquí el objeto de nuestra preocupación constitutiva. Hagamos de él el objeto de nuestra ocupación consciente' (pág. 13).

Hemos dicho en otro lugar que el análisis ontológico es un método peculiar de investigación que no puede ser comprendido de primer intento. En verdad lo que pasa es que las tradiciones académicas encubren lo que en la vida cotidiana es corriente y moliente. En esta vida nos expresamos siempre en términos de ser, pero una larga obnubilación producida por la filosofía idealista ha ocasionado que el filósofo no entienda de qué se trata cuando se habla en términos ontológicos. Empero todo el sentido de la filosofía de nuestro siglo se encierra en ese afán de hacer nuevamente su lugar al análisis ontológico.

'Si alguien se propone hacer una ontología del mexicano, dice Ramos, nada se lo impide con tal de cumplir su propósito. Siempre y cuando se entienda hacer una ontología a partir del mexicano y no subsumir a éste en una ontología ya hecha'. **En estas líneas Ramos nos deja ver su idea de la ontología del mexicano. En efecto ¿qué puede significar eso de 'hacer una ontología a partir del mexicano'? ¿Qué diría el maestro si le planteáramos la cuestión de si en su libro ha hecho un complejo de inferioridad a partir del mexicano o no más bien ha subsumido a éste en una doctrina del complejo de inferioridad, la de Adler, ya hecha?**

Véase pues lo que se exige a la ontología del mexicano. Se exige nada menos que hacer, a partir del mexicano, una ontología y no meter al mexicano en una de las ontologías ya existentes. En cambio el teórico del complejo de inferioridad no se pone las cosas tan difíciles porque aquí modestamente se subsume al mexicano en una idea ya hecha de lo que es el sentimiento de inferioridad. **Empero, aceptamos llenar estas exigencias; efectivamente, nuestra ontología del mexicano se hace desde el mexicano y no acepta subsumirlo en una ontología previamente tenida como correcta.**

‘Una cosa es utilizar una filosofía para explicar al mexicano y otra cosa es utilizar al mexicano para explicar una filosofía. En el primer caso podemos hasta cierto punto confiar en que el instrumento filosófico nos ayude a descubrir lo que hay realmente en el mexicano de carne y hueso. En el segundo, caemos en la ilusión de encontrar en el mexicano lo que estaba de antemano en la filosofía’

Nuevamente Ramos se manifiesta aquí extremadamente exigente. Que cuando aplicamos al mexicano el esquema del complejo de inferioridad ‘caemos en la ilusión de encontrar en el mexicano lo que de antemano estaba en la filosofía’, en la filosofía de Adler, no tiene mayor importancia, pero que quiera hacer lo mismo la ontología y entonces se le va a la mano. Para decidir si nuestra ontología ha sido hecha desde el mexicano o simplemente hemos aplicado al mexicano una ontología ya hecha es indispensable que nuestro críticos conocieran esa ontología y que conocieran también esa otra ontología de que tanto se teme estemos sólo aplicando, es decir, la ontología existencialista. Pero si todo es ignorar lo que nosotros entendemos por ontología y lo que el existencialismo llama ontología ¿qué validez puede tener un juicio sobre nuestra obra de una ontología del mexicano?

Frente al análisis ontológico se ha querido levantar, por un extraño grupo de epígonos de la historia y de la filosofía, la idea de que al mexicano hay que buscarlo en su ‘cultura’. A partir de las grandes obras de ‘cultura’ aspiran a ‘construir’ al mexicano, alegando que sólo en lo grande de sus creadores hállase la grandeza del mexicano, mientras que el vivir cotidiano y minúsculo les parece desdeñable. Sus gestos me recuerdan aquello que dice el Dr. Jonson de uno de sus maestros, que ‘publicó un silabario y lo dedicó al Universo; pero me temo que no pueda hallarse ahora

ningún ejemplar'. **Estos megalómanos no se conforman con menos que con trazar la figura del mexicano 'superior' y no se reconocen en otras pinturas del mexicano porque lo ven con 'huaraches' y no montado en un 'coturno'. No cabe duda de que son gente de formación 'clásica'. Su mexicano tipo lo localizan en el siglo XVIII al que incensan a la manera que aprendieron en el seminario.** Como no tiene relieve su persona, enjuiciemos su método.

La filosofía se concibió allá por la segunda mitad del XIX, y por los profesores, como filosofía de la cultura. No se conformaban, como tampoco los nuestros ahora, con la filosofía a secas sino que la querían culta o estaban dispuestos a echarla en el cesto de los papeles inútiles. Pero la historia posterior ha venido a demostrar de modo inequívoco que la filosofía de la cultura fue la adjetivación más transitoria en que se ha engolfado la filosofía. La idea de cultura es de aquellas de que se puede prescindir sin riesgo y con provecho precisamente cuando se trata de filosofía, no así en otras ciencias, como la antropología, que ha recogido el desecho y le ha sacado al parecer buen partido para sus particulares fines.

Pero los que no quieren hablar del mexicano como de una especie peculiar de primate nos remiten al otro extremo y nos lo convierten en un género de espíritus, que disputan nuestros doctores si será 'arcángel, ángel o serafín', en definitiva, que llaman a lo sub y a lo suprahumano para encuadrar al mexicano pero nunca se les ocurre definirlo como humano y sólo humano.

La cultura pretende significar lo que entendemos por experiencia, campo histórico y mundo. **El mexicano no es una realidad flotante, sino arraigada en su mundo, en su historia y en su experiencia, estas agencias bastan y sobran para conferirle concreción y asidero.** Arraigarlo en la cultura y sólo en la cultura sería meterlo en una biblioteca, en un archivo, en un legajo, infoliarlo. Kant, que pasa por ser el inspirador de los culturalismos en filosofía, no conoció ni siquiera la idea, habló de 'experiencia', y a ésta, no a la cultura, la describió como tierra profunda en que la filosofía ha de encajar sus raíces.

De alcances todavía no sospechados fue la disputa que puso frente a frente a los 'cultivadores' del XVIII y a los experimentados investigadores del XIX. Resumiendo, Ramos ha dicho: 'Tal vez en los hombres del XVIII hay una

fideliad a sí mismos, que por el cambio del panorama histórico no pudo mantener el hombre del siglo XIX que es un fugitivo de su propia realidad'. Disentimos nuevamente de su opinión. **Como lo mostró muy bien Arnaiz y Freg la verdadera autognosis del mexicano sólo pudo iniciarse en el siglo XIX y luego recogerse en el XX. Lejos de haber una evasión hay por vez primera el intento de definirse con peculiaridad. Es claro que si se entiende que su afán fue imitar a la cultura europea, sobre todo francesa, se les minimiza y desconoce, porque en efecto su actitud no tuvo nada de imitativa.**

La incapacidad de diferenciar fenómenos morales es un alarmante síntoma de tontería. **Se ha dicho y repetido que nuestros hombres del XIX imitaban a Francia, cuando en verdad lo que hacían era ni más ni menos que asimilarla. Pues ¿qué distingue a la imitación de la asimilación? En esencia, el volumen de vida con que nos comprometemos en uno y otro casos frente a un ideal de egregia existencia. El imitador colabora con la superficie de su existir, con sus gestos, sus ademanes y sus palabras, se ajusta al paradigma de labios para afuera, pero por dentro conserva intocada su realidad empecinadamente resistente y opaca al ideal. Quien, por el contrario asimila, se juega la vida en el empeño, no se reserva, sino que en generoso impulso hace arder su existencia entera para que la docilidad al ideal dé su pauta constitutiva de conducta. No ahorra nada de su personal comportamiento para que advenga el ideal, mientras que el imitador cree que bastan unos cuantos pasamanos para que por arte mágico todo se convierta en lo deseado. Sólo cuando volvemos, a partir de conductas de gesticulación, hacia el pasado, nos topamos con la gesticulación de otros siglos y creemos que es lo único que allí se encuentra. La interpretación corriente hoy, del mexicano como hombre de máscaras y de disfraces, debe ser manejada con suma precaución pues a nombre de generalizarla corremos el peligro de ver en todo enmascaramiento. No negamos que haya en el XIX gestos puramente imitativos, pero se trata de la corteza y quedarse en ella sería cometer el acto de injusticia más desorbitado.**

Todos están hoy de acuerdo en relación con el ideal fundamentalmente humanista que regula la vida cotidiana e histórica del

mexicano. Pero no hay que recortar el humanismo hasta equipararlo sólo con las 'humanidades', es algo más amplio que desborda toda fijación escolar de lo humano. El mexicano interpreta su vida, cuando se olvida de su nacionalismo, como un peculiar estilo de humana existencia que sirve de pauta, de piedra de toque, para 'probar' otros estilos que se hacen pasar como humanos. Hemos llamado la atención en otro lugar sobre la suspicacia con que el mexicano mira todo modelo de humanismo. No se le da fácilmente gato por liebre en esta delicada tarea. Con su actitud reticente parece decirnos que se tiene bien sabidos cuáles son los títulos legítimos para llamar a una conducta humana. **A semejanza de su propio ser concibe el de los demás, y les despoja de prerrogativa humana cuando está borrada toda señal de semejanza con lo que es lo mexicano.** Leopoldo Zea insistió en su conferencia en estas dimensiones del ser del mexicano. Pero la agobiante conciencia de su peculiaridad puede hacerle perder al mexicano de vista que lo verdaderamente valioso en su ser es la posibilidad de subrayar lo humano sin más, en ajenos y propios. Un llamado al ser del mexicano no quiere decir otra cosa sino recordarle al mexicano que en su estilo de vivir tiene una pauta de lo humano, que si enmascara corre el peligro de 'deshumanizarse'. **No vayamos a ahogar la voz de lo humano con la vocinglería de lo mexicano.**

Pero **lo humano** de que aquí hablamos no significa en modo alguno el 'hombre en general', 'la naturaleza humana', ficha intercambiable sin distinguos en toda la latitud de la historia. **Lo humano mexicano es precisamente lo opuesto a ese mar sin confines de lo humano general, y el problema verdaderamente cordial que se ha planteado en estas conferencias es justamente éste, de si debemos seguir hablando sin diferenciación de lo humano y no más bien determinar previamente cuál es ese modo de ser de un hombre de que predicamos una historia particular.** Lo particular del mexicano muchos quieren verlo en la historia, pero no entienden que ésta, si bien explica cómo se ha formado lo mexicano, supone otro tipo de investigación que defina la estructura, la conexión de sentido que nos permite unificar a los mexicanos del siglo XVI con los XX. Más que la idea de historia lo que importa determinar en nuestros historiadores es su

ideal del mexicano, pues no es por aquélla por lo que han regulado sus producciones sino por ésta, como expuso muy bien Hugo Díaz Thomé.

Idea corriente sobre lo mexicano es caracterizarlo como lo mestizo, noción que si no incorrecta, abre la puerta a inexactitudes. Lo mexicano viene a ser un 'tercer hombre' frente al español y al indígena. Estos quedan como antecesores de un tipo diferenciado y propio. Me parece empero que no se atina en lo justo con estas fórmulas. **Es claro que el mexicano no es el punto medio equidistante de los dos extremos, pues la cercanía a lo indio es mucho mayor que al español. El mestizo es siempre más indio que español. Lo indio no influye sobre el mexicano sino que es uno de los elementos presentes en su constitución. Pretendemos ver en la negación de Cortés y en la exaltación de Cuauhtémoc un síntoma de conciencia histórica deficiente en el mexicano, y celebramos al mexicano que por igual reconoce o niega a uno y al otro. Pero repito que la distancia no es igual. El indio es un trasfondo de nuestro carácter, una matriz; lo español en cambio es una variación, un motivo que se va punteando y contrapunteando. No hemos nacido negando lo indio, pero si la manera española de ver el mundo, no somos como el español, pero no podemos decir que hemos 'superado' la cosmovisión indígena, ésta siempre está presente en nuestras situaciones límites, dolor, sufrimiento, sensibilidad, muerte, mientras que lo hispánico es entonces adventicio.**

En la conferencia más brillante del ciclo, la del Dr. José Gaos, el maestro llamó la atención sobre una dimensión de las actuales investigaciones en que poco se repara. **No se trata de analizar por decirlo así, estáticamente, el ser del mexicano, sino dinámica, activamente; lo que significa que el ser del mexicano en verdad se hace y se forma, se construye. Hay una voluntad de configurar al mexicano, de 'confeccionarlo'. Muchos interpretan esto como si se fabricara, o inventara a un mexicano que no tiene su correspondencia con el mexicano real, pero no es esto lo que se pretende insinuar, sino otra cosa. *Lo mexicano es un proyecto incitante de vida en común que un grupo de mexicanos proponen a los demás mexicanos para que lo realicen juntos.* Las conferencias que acaban de terminar fueron, literalmente, un plebiscito cotidiano en torno al proyecto de hacer al mexicano. *Lo mexicano es la idea histórica que en nuestro momento***

confiere sentido a nuestras actividades y obras, pero, por encima de todo, que exige a los que escuchan y colaboran un rendimiento llevado al máximo, un esfuerzo de propia creación sin desmayo, una disciplina en esa ejecución y un aprovechamiento mutuos. De ahí la forma en que se ha propuesto abordar este asunto del mexicano. No limitándolo a elucubraciones de selectos, sino exponiéndolo, explicándolo y lanzándolo, en medio de las gentes no especialistas, urgiendo a la contribución, poniendo en comunidad el proyecto y abriéndolo a todos. No creemos ser infieles con ello, sino supremamente consecuentes con lo que el ‘Hiperión’ siempre ha sustentado. Otros, lo comprendo, lo verán de otra manera y tejerán malévolas razones para excluirse, en definitiva, de la tarea de dar cima, por la obra y la conversión propias, a esta idea del mexicano propuesta, que no impuesta.”⁸

ACTIVIDADES DE CONSOLIDACIÓN

1. ¿Qué significa analizar el ser del mexicano según Emilio Uranga?
2. Explica la crítica de Uranga al subjetivismo y al regionalismo.
3. ¿Cuál es la finalidad de la autognosis del mexicano?
4. ¿Por qué dice Uranga que lo mexicano expresa un modo humano de ser y no expresa a una nación?
5. ¿Cuál es la crítica que le hace Uranga a Ramos en cuanto al método como conocimiento del mexicano?
6. Explica la relación entre sentimiento de inferioridad e insuficiencia del ser del mexicano que nos señala Uranga.

⁸ Emilio Uranga. “Notas para un estudio del mexicano”. *Cuadernos Americanos*. México. Año X Vol. LVII, núm. 3 (mayo-junio, 1951), pp. 114-128.

7. ¿Qué entiende Uranga por el mexicano ideal y el mexicano real en oposición a lo que piensa Ramos?
8. Explica la distinción entre imitación y asimilación de acuerdo con Emilio Uranga.
9. ¿Qué entiende Uranga por el ideal humanista que regula la vida del mexicano?
10. ¿Qué es lo humano mexicano para Uranga?
11. ¿Qué es lo mexicano?
12. Elabora un ensayo sobre las ideas de Emilio Uranga y el mexicano actual.

“EMILIO URANGA Y SU CONCEPCIÓN ONTOLÓGICA DEL MEXICANO

Por Álvaro Malpica Aburto

El presente trabajo es un avance de investigación sobre los diversos conceptos de filosofía que Emilio Uranga (1921-1988) elaboró en el transcurso de su vida y que desde nuestro punto de vista son tres: el concepto de filosofía como filosofía del mexicano, el concepto de filosofía como expresión literaria y el concepto de filosofía como ciencia y sabiduría. El primero, y por el cual es más conocido nuestro filósofo, es el concepto de filosofía del mexicano, concepto que intentaré explicar a grandes rasgos en esta breve ponencia.

La filosofía como filosofía del mexicano o como análisis ontológico del mexicano, apareció por vez primera en un escrito de Emilio Uranga denominado ***Ensayo de una ontología del mexicano*** (1949). En ese texto, Uranga, da a conocer sus ideas principales que posteriormente desarrollará con más rigor, método y sistematicidad en su libro ***Análisis del ser del mexicano*** (1952).

Emilio Uranga, comienza su ensayo cuestionando la tesis de Samuel Ramos de que el mexicano padece un sentimiento de inferioridad, y le propone al autor del libro ***El perfil del hombre y la cultura en México*** (1934), **'sustituir la expresión de inferioridad aplicada al mexicano por la de insuficiencia'**.¹ Pues, para Uranga, y ésta es una de sus tesis centrales y que le opone a su maestro Samuel Ramos, el mexicano es un ser insuficiente. Esto significa que el fundamento de la inferioridad es la insuficiencia. La razón de ello es que Uranga considera a la inferioridad como una de las modalidades de la insuficiencia, pero no la única.

La afirmación anterior le plantea varios problemas a Uranga; uno de ellos es explicar el paso **'de una insuficiencia constitucional u ontológica a una inferioridad'**;² otro, es demostrar en qué sentido entiende **'ontológicamente que el mexicano es insuficiente'**;³ y por último, explicar en qué consiste **'nuestro carácter'**, cuestión que según Uranga, Ramos, no explicó desde la perspectiva de la ontología.

Sin embargo, el complejo de inferioridad que postula Ramos le servirá a Uranga para explicar con sistematicidad **'nuestro carácter'**.

Dice Uranga:

El mexicano es caracterológicamente un sentimental. En esta índole humana se componen o entremezclan una fuerte emotividad, la inactividad y la disposición a rumiar interiormente todos los acontecimientos de la vida. La vida mexicana está impregnada por el carácter sentimental y puede decirse que la tónica de esa vida la da justamente el juego de la emotividad, la inactividad y la rumiación interior infatigable. 4

El ser del mexicano, para Uranga, es sentimental y se manifiesta de diferentes maneras. Una expresión de ese carácter sentimental es la inactividad o la desgana que es la 'tara' del mexicano. Cuando al mexicano

se le presentan resistencias que se oponen a la realización de sus deseos en lugar de sentirse impulsado a crecer y a arrasar con ellos, esos obstáculos, lo repliegan y lo ensimisman. Ésa es la desgana. Es decir, desconectarse de los quehaceres y dejarlo todo para 'mañana'. Lo más grave es que la desgana, como inactividad, nos lleva a la indecisión y a la irresponsabilidad.

Asienta Uranga:

La desgana hace su aparición cuando la vida muelle y elástica obliga sin embargo a una decisión. Nos desgana para no decidir. En este sentido es indiferencia ante las cosas, que podría pasar por contemplación si no se entremezclara el oscuro sentimiento de una irresponsabilidad consentida. No decidir es decidir ser irresponsable. 5

La desgana es, también, indiferencia a las súplicas, a la voz de los otros y de las cosas. Al mexicano desgana le falta una voluntad de dar sentido a pesar de sentirse poseedor de una dotación de significaciones.

Lo opuesto a la desgana es la generosidad. La cual consiste, según Uranga, en una decidida elección de colaboración, una voluntad de simpatizar, de entrar en contacto auxiliador con las cosas, con la historia, con los movimientos sociales, de sumar o sintetizar la capacidad teleológica que emana de la libertad con la causalidad que arrastra a las cosas, con el curso dialéctico de un mundo que se endereza hacia una meta pero que sin ese plus de determinación puede degradarse o minimizarse en inadecuadas componendas. 6

La inactividad produce otro sentimiento llamado dignidad que reside en una voluntad de no mancharse y de huir de la complicidad con lo bajo: **'El mexicano vive siempre indignado. Ve que las cosas van mal y siempre tiene en la mano el principio de acuerdo con el cual las condena; pero no se exarceba por esa constatación, no se lanza a la acción, lo único que hace es protestar, dejar escapar su indignación'. 7**

Aunque el mexicano se siente digno, inclusive en los actos de decisión transparenta cierta incurable inconsistencia y cierta fragilidad. Otra manifestación del carácter sentimental del mexicano es la emotividad.

Afirma Uranga:

La emotividad es una especie de fragilidad interior; el mexicano se siente débil por dentro, frágil. Ha aprendido desde la infancia que su

fuero interno es vulnerable y hendible, de aquí todas estas técnicas de preservación y protección que el mexicano se construye en su torno para impedir que los impactos del mundo le alcancen y hieran. [...] La fragilidad es la cualidad del ser amenazado siempre por la nada, por la caída en el no ser. La emotividad del mexicano expresa o simboliza psicológicamente su condición ontológica. 8

Otro elemento del carácter sentimental del mexicano es la 'rumiación' interior. Que consiste en sustituir interiormente a la actividad, en soñar, en repasar lo vivido y en regocijarse con la experiencia interior. **'El mexicano da siempre la impresión de ya haber vivido, de traer en los posos del alma una historia, un mundo que fue, y que por emotividad quedó grabado indeleblemente. De ahí nuestra melancolía y ese ademán del hombre de experiencia amarga'. 9**

Después de describir otros comportamientos y de analizar la estructura caracterológica del mexicano, Uranga, concluye que ha llegado a su constitución ontológica. Encuentra que ontológicamente hablando, la zozobra y la fragilidad **'nos revelan como accidente'**; que el mexicano es un ser accidental; que consiste en oscilar entre el ser y la nada; y que, por ello mismo, no sabemos a qué atenernos. **10**

Al analizar nuestro carácter, continúa Uranga, hemos descubierto deficiencias e insuficiencias; y también que la inferioridad supone insuficiencia; y, por lo tanto, es a partir de la insuficiencia que podemos elegir la inferioridad, la cual es una de las posibilidades de la insuficiencia.

Ahora bien, ¿qué es la inferioridad?, según Uranga:

Ontológicamente la inferioridad es el proyecto de ser salvado por los otros, de descargar en los demás la tarea de justificar nuestra existencia, de sacarnos de la zozobra, de dejar que los otros decidan por nosotros. Para que tal proyecto pueda realizarse es menester que previamente dotemos a los demás de una justificación ilimitada. Y es lo que acontece precisamente cuando descansamos en la decisión ajena.

11

Uranga, desde la ontología, le da un nuevo sentido al concepto de inferioridad. Y eso le permite diferir de Samuel Ramos.

Uranga sostiene que para Ramos es en el momento de la conquista cuando se elige el complejo de inferioridad pues, frente a la cultura europea, hacíamos el papel de niños. Empero, para Uranga, el sentimiento de inferioridad posee una dimensión más profunda.

Si concebimos el complejo de inferioridad como el proyecto de ser salvados por los otros, entonces, existe **'la transferencia de propiedades que sólo pertenecen al en-sí-para-sí, a la aseidad, hacia el ser para otro'**. **12** Esto significa que en la inferioridad existe una idolatría, es decir, **'una voluntad de hacer del otro una existencia absolutamente justificada'**. **13**

De la inferioridad como elección de ser salvado por los otros, surgen, según Uranga, las prácticas de la imitación que se ocuparán de propiciar la entrega de la justificación.

Uranga asienta:

La imitación en particular será el artificio que mimará la posesión. Una cultura de imitación es una cultura de reposo en el proyecto fundamental de ser salvado por los otros. Imitar es propiciar, ganar una mirada favorable. A la cultura de imitación se opone la cultura de la insuficiencia creadora de quien ha renunciado ya a ser salvado por los otros y que se arriesga por sus propios caminos en busca de una justificación. 14

Este nuevo concepto de inferioridad le da la posibilidad a Uranga de explicar las actitudes de los mestizos como 'indigenistas' y 'malinchistas'. El mexicano que padece el sentimiento de inferioridad, va a buscar la substancia que lo ha de salvar: esa substancia es la india.

Uranga dice:

Cuando el europeo ve al mestizo no se tropieza con nada, atraviesa ese vacío y sólo se detiene en lo indio que lo fascina. El mestizo que se ha dado cuenta de esta situación tiene ya arreglados sus asuntos: avanzará hacia la mirada europea dando la cara de su substancia india para ser salvado como accidente de esa substancia. El mestizo es un accidente del indio, una nada adherida al ser-en-sí del indio, que al ser amado, justificado por el europeo o el norteamericano, recibirá también justificación. 15

Este proyecto de salvación es tan frustrante como el del malinchista, pues, para éste último lo español es el campo que excluye al accidente. El indigenista y el malinchista son mestizos que no desean quedarse solos, que depositan en los otros la tarea de justificar su propia existencia. Sin embargo, el mestizo ha de quedarse solo y abrirse radicalmente al horizonte de la zozobra y de la accidentalidad.

En suma: **‘La inferioridad es una insuficiencia que ha renunciado a sus orígenes, que se ha extraviado y busca encubrir las exigencias que impone una decisión propia en el elemento de la zozobra y la accidentalidad’.** 16

Después de este recorrido esquemático sobre las ideas filosóficas de Emilio Uranga, podemos concluir lo siguiente: nuestro filósofo mexicano con el apoyo de la tradición filosófica occidental, -en especial Husserl, Heidegger, Sartre, Kant y el auxilio de los poetas Ramón López Velarde, William Blake y el estudio de José Gómez Robleda-, y con los escritos de Samuel Ramos; elabora su propio concepto de filosofía del mexicano.

Con el instrumental filosófico de la fenomenología de Husserl, la ontología de Heidegger, Sartre y el aporte fundamental de Samuel Ramos que le enseñó el camino filosófico, Uranga, reflexionó sobre el mexicano y formuló una serie de conceptos como la emotividad, la desgana, la dignidad, la melancolía, la zozobra, la rumiación interior, la insuficiencia, el accidente, la inferioridad y otros, con el fin de descubrir el ser del mexicano.

Nuestro autor, encontró un principio ontológico que es el ser accidental o el modo de ser accidental del mexicano. Y con ese principio elaboró sus conceptos y categorías e implícitamente dejó las bases para una teoría del ser del mexicano. Cuestión que años después tratará de desarrollar con más sistematicidad y rigor. Cosa que no logró del todo pues le hizo falta un tratado de Ontología y una nueva moral como nos la prometió. Sin embargo, con sus intuiciones profundas y su capacidad de reflexión nos abrió el sendero a esa fundamentación ontológica que tanto necesitamos.

Por último, hay que escuchar su exigencia de ir a lo originario, a los orígenes, para comprender nuestras posibilidades existenciales, descubrir el proyecto fundamental y justificar en nosotros mismos y por nosotros mismos nuestra existencia. Crear un nuevo concepto de hombre a partir de la

experiencia mexicana y proponer un nuevo humanismo más generoso e incluyente.”⁹

Notas

1. Emilio Uranga, “*Ensayo de una ontología del mexicano*”, en **Obras de Emilio Uranga**, México, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1990, Tomo III, p. 27.
2. *Ibid.*, p. 28.
3. *Ibid.*, p. 28.
4. *Ibid.*, p. 28.
5. *Ibid.*, p. 30.
6. *Ibid.*, p. 30.
7. *Ibid.*, p. 31.
8. *Ibid.*, p. 28-29.
9. *Ibid.*, p. 33-34.
10. *Ibid.*, p. 38.
11. *Ibid.*, p. 38-39
12. *Ibid.*, p. 39.
13. *Ibid.*, p. 39.
14. *Ibid.*, p. 40.
15. *Ibid.*, p. 40.
16. *Ibid.*, p. 42.

ACTIVIDADES DE CONSOLIDACIÓN

1. ¿Qué es el mexicano para Emilio Uranga?
2. Elabora un cuadro sinóptico con las características del mexicano.
3. Explica qué entiende Uranga cuando afirma que el mexicano es un ser accidental.
4. ¿Cómo define Uranga a la inferioridad y desde dónde lo hace?
5. ¿Qué significa imitar para Emilio Uranga?
6. Explica la relación entre la cultura de imitación y la cultura de la insuficiencia creadora.

⁹Alvaro Malpica Aburto. “Emilio Uranga y su concepción ontológica del mexicano”, en *Historia de las ideas: repensar la América Latina*. México. CCyDEL-UNAM, 2006, pp. 115.122.

OBJETIVO DE OPERACIÓN 3. 2 El estudiante conocerá los problemas gnoseológicos y éticos contemporáneos a través de los planteamientos de la estética, para que pueda explicarse algunos problemas que la filosofía pudiese abordar en el futuro.

Asignatura: FILOSOFÍA II	Lectura No. 25
Unidad o Tema: 3.2.1 Concepto filosófico del arte y la estética.	ESTÉTICA
Objetivo: El objetivo de este texto es ayudarte a reflexionar sobre la experiencia estética y en particular cuestionar sobre la determinación de la obra de arte, para que podamos vislumbrar soluciones a la problemática	Referencia Bibliográfica: Sánchez Vázquez, Adolfo. <i>Invitación a la Estética</i> , México, Random House Mondadori, 2007.

sobre la función social del arte.	
-----------------------------------	--

Instrucciones: 1. Lee atentamente los planteamientos que se hacen en el texto y subraya las ideas principales; 2. Busca en el *Diccionario de Filosofía* de Nicola Abbagnano el significado de las palabras que no entiendas y las definiciones de las posturas filosóficas que se mencionan en el texto; 3. Consulta con tu profesor las dudas que tengas; 4. Elabora un breve ensayo crítico sobre los planteamientos del texto y su relación con algunos fenómenos sociales actuales.

INTRODUCCIÓN

Adolfo Sánchez Vázquez, filósofo español y mexicano, nos ofrece un excelente texto sobre el objeto de estudio de la Estética. Por esa razón, es que se incluye en esta antología, pues queremos que los estudiantes del Colegio de Bachilleres, conozcan lo que es la Estética y como se han ido elaborando a lo largo de la historia diferentes definiciones de esa disciplina filosófica. Este tema se relaciona con los otros temas anteriores, en cuanto que el ser humano y su presencia en el mundo se manifiesta de múltiples maneras. Pues todos, sin excepción, nos relacionamos estéticamente con los demás seres humanos y con el mundo.

“El objeto de la Estética

La primera tarea que se plantea a cualquier rama del saber es la de precisar su objeto de estudio. Para la Estética, como puede deducirse del capítulo, se trata de una tarea escabrosa. Y seguirá siéndolo mientras no se esclarezca el significado de términos fundamentales como los de ‘bello’, ‘estético’ y ‘arte’ que entran reiteradamente, a lo largo de su historia, en su definición. Ahora bien, aunque a dicho esclarecimiento dedicaremos gran parte de nuestro trabajo, no podríamos ni siquiera iniciar éste si no partiéramos, como en cierto modo hemos partido ya, de un uso de dichos términos con un significado provisional.

Ciertamente, este significado se halla sujeto a las conclusiones definitivas a que lleguemos en nuestra investigación.

Reafirmando sin embargo lo ya expuesto, aunque en forma preliminar y provisional, podemos reconocer que existe un mundo específico de relaciones humanas con la realidad y, por tanto, un tipo de objetos, procesos o actos humanos, que reclaman justamente por su especificidad un estudio particular: el que corresponde llevar a cabo, precisamente, a la Estética.

Aunque en el pensamiento occidental encontramos reflexiones estéticas desde hace ya veinticinco siglos, **esta disciplina –como saber autónomo y sistemático- apenas tiene dos siglos y medio de existencia, si consideramos como acta de nacimiento la publicación de la *Aesthetica* de Baumgarten en los años 1750-1758.** Sin embargo, desde los albores de la filosofía en la antigua Grecia hasta nuestros días, rara es la doctrina filosófica que no consagre cierto espacio a los problemas estéticos. **Y en nuestra época, aunque la Estética se concibe predominantemente como una disciplina filosófica, se abre paso el empeño de hacer de ella una ciencia, ya sea como teoría general del arte o como una ciencia particular, empírica.** Pues bien, a la vista de este diverso y rico caudal teórico, que se ha ido acumulando desde la Antigüedad griega, **¿por qué no interrogar a la historia del pensamiento estético, de inspiración filosófica o científica, a fin de delimitar el objeto de estudio de la Estética?** Esto es precisamente lo que haremos a continuación, examinando las concepciones básicas de la Estética, que afloran históricamente, para poder llegar así a una conclusión acerca de su objeto.

La Estética como filosofía de lo bello

La concepción más venerable de la Estética filosófica en este punto es la que pone a lo bello en el centro de sus reflexiones. Pero como ya reconocía Platón (en *Hippias mayor*) ‘lo bello es difícil’, y lo es sobre todo si se pregunta, como hace él, no ‘qué cosa es bella, sino *qué es lo bello*’. **Así pues, al definir la Estética como filosofía o ciencia de lo bello, la dificultad consiste precisamente en definir el concepto que entra en esa definición. Para**

Platón, lo bello es lo bello en sí, perfecto, absoluto e intemporal. Esta concepción no es sino la aplicación de su doctrina metafísica de las ideas. La belleza es sólo una idea y como tal existe, con una realidad suprasensible, independientemente de las cosas bellas, empíricas, sensibles, que sólo son bellas en cuanto que participan de la idea. La belleza, dice también Platón en *El banquete*, 'existe por sí misma, uniforme siempre y tal que las demás cosas bellas lo son porque participan de su belleza, y aunque ellas nazcan o perezcan, ella nada gana ni pierde ni se inmuta'. En cuanto al contenido de lo bello, Platón insiste sobre todo en un rasgo que toma de los pitagóricos, cuando dice (en el *Sofista*): 'Nada que sea bello lo es sin proporción.' A la tesis platónica de la belleza en sí, ideal y suprasensible, gracias a la cual las cosas empíricas, sensibles, son bellas, Aristóteles contrapone la tesis de lo bello en las cosas empíricas, pero siguiendo a su maestro, distingue entre los componentes reales de la belleza la proporción de las partes. A estos componentes agrega los de simetría y extensión, y en relación con ellos, los de orden y límite. De Platón y Aristóteles deriva la teoría general de la belleza, en que se centran las concepciones estéticas posteriores y que con diferentes modulaciones se extenderán hasta el siglo XVIII. La **Estética cristiana y medieval** (con San Agustín, Hugo de San Victor, Alberto Magno y Tomás de Aquino) insistirá en que la belleza es medida y forma, orden y proporción. Y el Renacimiento (con Alberti y Lomazzo) hará suyo asimismo el concepto clásico de belleza al definirla como 'consonancia e integración mutua de las partes'. Todavía en los siglos XVII y parte del XVIII, seguirá imperando esta teoría clásica de lo bello, compartiendo asimismo el objetivismo que la caracteriza desde un principio: lo bello como cualidad de las cosas, de la realidad (ideal o empírica), independientemente de la relación que los hombres mantengan con aquéllas.

En los tiempos modernos, particularmente desde el siglo XVIII, la determinación de lo bello como eje de la reflexión estética se desplaza del **objeto al sujeto**. A lo largo del siglo XVIII, los ingleses Hutcheson, Hume, Burke y Adam Smith acentúan la dimensión subjetiva de lo bello. **La belleza,**

afirma Hutcheson, no es una cualidad objetiva de las cosas sino una percepción de la mente. Hume sostiene que la belleza sólo existe en la mente del que la contempla. Posteriormente, encontramos el elemento subjetivo de lo bello como atributo de la 'naturaleza humana' en la Estética de la Ilustración, o como producto de la conciencia del hombre, ya sea en el sentido idealista trascendental de Kant, ya sea en el psicologista de los teóricos alemanes de la *Einfühlung* ('empatía' o 'proyección sentimental'). Lo bello en todas estas concepciones no estaría en el objeto, como una cualidad suya, sino en la actitud del sujeto hacia el objeto, que sólo por ella y no por sí mismo se consideraría bello. Las posiciones objetivistas y subjetivistas llenan la historia del pensamiento estético –particularmente la primera-, casi a lo largo de veintidós siglos. **Se ha pretendido superarlas en diversos momentos de esa historia, y especialmente en nuestra época, como una relación peculiar entre sujeto y objeto. Tal es la posición que nosotros sustentamos, pero referida no sólo a lo bello, sino a todo lo estético.**

Pero, volviendo al punto que en este momento nos interesa, vemos que en todas las doctrinas señaladas y, cualquiera que sea el modo como se concibe – en un sentido ideal o real, objetivo o subjetivo, al margen del hombre o en su relación peculiar con la realidad- lo bello está en el centro de las reflexiones estéticas. Y puesto que los objetos o la relación con ellos sólo interesa estéticamente por la belleza inherente, o por el sentido de lo bello que despiertan en los sujetos que los contemplan, la Estética, que estudia esos objetos o las actitudes hacia ellos, se define como ciencia de lo bello. Y en cuanto que se ocupa del arte, éste es para ella el arte bello, o la actividad humana productora de belleza.

Tenemos, pues, la Estética como ciencia de lo bello. Las dificultades de esta definición derivan precisamente del lugar central que en ella ocupa lo bello. Fuera de él queda lo que no se encuentra en las cosas bellas: no sólo su antítesis –lo feo-, sino también lo trágico, lo cómico, lo grotesco, lo monstruoso, lo gracioso, etcétera; es decir, todo lo que, sin ser bello, no deja de ser estético. Es evidente que podemos entrar en una relación estética con los objetos en que se dan esos rasgos, aunque éstos no sean los

propios de lo bello; y es evidente asimismo que, con respecto a ellos, adoptamos un comportamiento específico en cada caso, que no se identifica con el que mostramos ante los objetos bellos. Por otro lado, si fijamos la atención en lo bello tal como lo encontramos en el templo el *Partenon*, o en la escultura *La victoria de Samotracia*, en la *Gioconda* de Leonardo, en un retrato de David, en un cuarteto de Vivaldi o en una sinfonía de Mozart, en un soneto de Garcilaso o en un poema de Juan Ramón Jiménez, es decir, lo bello en sentido clásico o clasisista, no podríamos hacer entrar en este concepto la escultura prehispánica *Coatlicue*, el cuadro de Goya *Saturno devorando a sus hijos*, el de Rembrandt *El buey desollado*, o la obra musical de Schönberg *Los supervivientes de Varsovia*.

Y si extendemos el concepto, en el primer caso, hasta abarcar todas las modalidades de lo estético (lo trágico, lo cómico, lo sublime, etcétera) o, en el segundo, todas sus manifestaciones artísticas, lo bello acabará por perder su contenido propio. Y lo perderá respectivamente por exceso, al convertirse en todo lo estético; o por defecto, como modalidad clásica, o al excluir del arte las formas no clásicas de lo bello.

Ahora bien, si cabe afirmar que todo lo bello es estético, no todo lo estético es bello. La esfera de lo estético, como hemos señalado y como mostraremos más detenidamente al ocuparnos de las categorías estéticas, es más amplia que la de lo bello. A su vez, en el arte no puede reducirse a su versión clásica o clasisista, aunque ésta haya dominado la escena artística en Occidente durante más de veinte siglos. Pero si esto es así, lo bello no puede constituir el concepto central en la definición de la Estética, ya que ésta resultaría limitada, al excluir de su objeto de estudio lo estético no bello; o insuficiente, al considerar lo bello en una sola forma histórica, determinada de arte: el clásico o clasisista. Por otra parte, cuando se concibe lo bello al modo idealista, metafísico, esto obliga a cargar con las premisas correspondientes: el reino de las ideas en Platón, lo absoluto en Schelling o la idea absoluta en Hegel. Pero entonces la Estética se convierte en un apéndice o ilustración de la metafísica. De modo semejante, cuando se hace de lo bello un producto de nuestra conciencia, ya sea en el sentido trascendental de Kant, o el psicológico de la teoría de la *Einfühlung*

(‘empatía’ o ‘proyección sentimental’), la Estética pasa a ser una rama de la filosofía idealista subjetiva o un capítulo de la psicología.

Finalmente, a las dificultades que presenta –como acabamos de ver- la introducción de lo bello como concepto central en la definición de la Estética, hay que agregar las que plantea la práctica artística misma. Si bien es cierto –como ya hemos subrayado- que durante siglos la belleza ha presidido la creación artística, no siempre ha sido así a lo largo de la historia del arte. Y no lo es, sobre todo, en la época contemporánea. ¿Dónde está la belleza en *El grito* de Edvard Munich en el que la figura humana se deforma hasta hacerse expresión insospechada de un terror sin límites? Pero los artistas de vanguardia no sólo la dejan a un lado en sus obras, sino que la desacreditan y combaten abiertamente. ‘La belleza ha muerto’, proclama el dadaísta Tristan Tzara en 1918, reafirmando la sentencia que el poeta Apollinaire había dictado en 1913: ‘La belleza, ese monstruo, no es eterno.’ Pero si no hay un arte bello, y los propios artistas se disponen a enterrar la belleza, ¿cómo podría la Estética convertirla en objeto central de su reflexión? En suma, si la Estética no puede dejar de tener presente la historia real, y si otros valores estéticos desplazan al de lo bello, no puede hacer de éste su objeto central. En consecuencia hoy menos que nunca, cuando el arte y los artistas lo arrojan por la borda después de haberle rendido culto durante siglos, la Estética no puede definirse como la ciencia de lo bello.

La Estética como filosofía del arte

Las dificultades anteriores se eluden, al parecer, al desplazar de la belleza al arte el concepto central de su definición. **La Estética se convierte entonces en la filosofía del arte. Lo estético o lo bello deja de interesar como problema especial o exclusivo, y la atención se concentra allí donde uno y otro se dan: en el arte.** En la época contemporánea, Hanslick, Fiedler, Semper, Worringer, Croce, Roger Fry, Clive Bell, Veléry, Souriau, Ingarden o Susanne Langer reflexionan fundamentalmente no sobre la esencia de lo bello,

sino sobre el arte. **La Estética es, para ellos, ante todo, una filosofía o teoría del arte. En favor de esta concepción milita el papel privilegiado que, desde el Renacimiento, se atribuye al arte en el universo estético. En verdad, sólo desde entonces, comienza a ser considerado por su significado propiamente estético. Es decir, como una región propia, autosuficiente, y no por sus servicios a los poderosos del cielo o la tierra.** En otros tiempos las estatuas góticas, por ejemplo, se veían ante todo como medios para invocar a una divinidad; no se las veía como ‘obras de arte’. **Ahora bien, para que el arte fuera reconocido como una actividad humana autónoma, era preciso que al hombre se le reconociera la capacidad creadora que antes sólo se atribuía a Dios. Y esto es lo que sucede en el Renacimiento, en la sociedad burguesa que comienza a tomar forma en las repúblicas italianas del siglo XV, como la de Florencia.**

El artista con su personalidad propia, original y creadora empieza a adquirir, desde entonces, verdadera carta de ciudadanía y a distinguirse del artesano. Todo ello es inseparable del humanismo burgués, renacentista, que afirma la autonomía del hombre ante Dios y la naturaleza. El artista conquista, a la vez, su autonomía –especialmente en la pintura- en la medida en que ésta obtiene su reconocimiento entre las artes liberales y se distingue de las artes mecánicas, manuales o serviles. Los artistas afirman así su distinción respecto de los artesanos. Y para subrayarla hacen hincapié –como hace Leonardo- en que ‘la pintura es cosa mental’; o sea, una actividad intelectual no física y, además, creadora. Ciertamente hasta el siglo XVIII la autonomía del arte no será reconocida explícitamente. Justamente en el año 1762 aparece la palabra ‘arte’ en el Diccionario de la Academia Francesa con un significado diferente al de los oficios. Y el arte al que se le da este significado propio es el que se asocia a la belleza. Por ello, al fundarse la Academia Francesa de las Bellas Artes, se recurrirá justamente a esta expresión ‘bellas’ para calificar a las artes.

Y precisamente en el mismo siglo en que se reconoce la autonomía del arte, como arte bello, y en que se le distingue como tal de la artesanía, de los oficios, nace también a mediados del siglo XVIII, con Baumgarten, la Estética como disciplina filosófica autónoma. Y, en concordancia con

todo ello, en la medida en que se eleva no sólo su autonomía sino su preeminencia en el universo estético, el arte pasa a ocupar el lugar central en las disquisiciones estéticas. Difícilmente podía haberlo ocupado antes, cuando sólo existía con una doble condición servil: a) como medio o instrumento de una finalidad ajena, al servicio de los hombres o los dioses, y b) como una actividad propia de artesanos o siervos y, por tanto, con un estatus ideológico y social inferior para los artistas.

Pero al cambiar la posición social y cultural del arte, y adquirir cada vez más –desde el Renacimiento hasta nuestra época- una posición central, y a veces exclusiva en el universo estético, se afirma también la tendencia a hacer de la Estética una filosofía o teoría que pone al arte en el centro de su reflexión.

No podemos dejar de reconocer que este enfoque teórico de la Estética resulta más fecundo que el de las tradicionales filosofías de lo bello, que relegaban el arte a un lugar inferior. Así, para Platón la belleza artística estaba por debajo de la belleza suprema, ideal. Las obras de los pintores y escultores eran para él imitaciones de imitaciones (de las cosas reales que, a su vez, eran copias de las ideas). Para San Agustín hay un arte supremo: el divino, del que es obra la naturaleza; el humano sólo opera con las formas cuyo modelo toma de Dios. Por otro lado, continuando la tradición griega que será impugnada en el Renacimiento, subraya el carácter servil del arte humano por servirse –como el trabajo físico- de la materia.

La aportación de la filosofía del arte está en haber centrado su atención en él, respondiendo al papel privilegiado que desde el Renacimiento tiene en occidente. Ahora bien, aunque para la Estética el arte es un objeto de estudio fundamental, éste no puede ser exclusivo. Por importante que sea para ella, es sólo un modo del comportamiento estético del hombre. La preeminencia que alcanza el arte en la relación estética del hombre con el mundo, es un fenómeno histórico: surge y se desarrolla en Occidente desde los tiempos modernos. Pero la relación estética, como modo específico de apropiación humana del mundo, no sólo se da en el arte y en la recepción de sus productos, sino también en la contemplación de la naturaleza, así como en el comportamiento humano con objetos producidos con una finalidad práctico-utilitaria.

La definición de la Estética como filosofía del arte es, pues, doblemente limitativa: no sólo restringe el campo de lo estético a lo artístico, sino también el del arte a su lado estético. Fuera de su atención quedan los nexos del arte con otras actividades humanas (moral, filosofía, política, economía, etcétera), así como la vinculación de todo el campo artístico (no sólo su producción, sino también su distribución y consumo) con la sociedad en que se da y con las diversas relaciones sociales que lo condicionan. En esta concepción, el arte aparece dotado de una esencia estética que corresponde, a su vez, a una esencia abstracta e inmutable del hombre. Por otro lado, esa esencia estética suele identificarse con lo bello, entendido por añadidura como lo bello clásico. De este modo, los productos artísticos de otras sociedades, no occidentales y no sujetos a los cánones clasisistas, difícilmente pueden llamar la atención de dicha filosofía del arte. En suma, se trata de una teoría estrecha ante la amplitud del universo estético, y unilateral, dada la complejidad e historicidad del arte.

Estética y Ciencia del arte

Manteniendo el arte como objeto de sus reflexiones, pero tratando de hacer frente a su complejidad e historicidad, se han elaborado, en el presente siglo, diversas teorías que se agrupan bajo la denominación común de 'Ciencia general del arte', o más escuetamente '**Ciencia del arte**'. Entre sus exponentes más destacados figuran los estetas alemanes Emil Utitz y Max Dessoír. Lo que diferencia a esta teoría de la filosofía del arte no es tanto su objeto, ya que es el mismo –el arte–, sino el modo de concebirlo. Ya no se tiende a verlo por un solo lado, el estético, sino en todos sus aspectos y relaciones.

La clave de bóveda de esta concepción es la distinción de lo estético y lo artístico. Estético es lo que puede suscitar una percepción desinteresada; lo artístico comprende los valores diversos que se revelan en la obra de arte, comprendiendo también el valor estético. Gracias a esta distinción, que es de origen kantiano, la Ciencia del arte puede considerar una obra artística determinada, o el arte de diferentes épocas o pueblos, tomando en cuenta sus valores no propiamente estéticos: religiosos, morales, nacionales o sociales. Se libera así al arte de su

sujeción a la belleza y, más precisamente, de la belleza clásica. Con ello, la Ciencia del arte se aleja, al parecer, de las estéticas tradicionales que, como dice Worringer, se reducen a estéticas del arte clásico. Al mismo tiempo, las investigaciones impulsadas por esta ciencia pueden extenderse – como hace el propio Worringer con el arte gótico y arte egipcio- a manifestaciones artísticas alejadas del ideal clásico.

La distinción de lo estético y lo artístico da lugar a dos disciplinas independientes que se reparten uno y otro ámbito de estudio: la Estética y la Ciencia del arte. Con base en esta distinción, la Ciencia del arte considera la obra artística no sólo por su lado estético, sino como un todo que incluye valores extraestéticos. Esto constituye una contribución importante con respecto a las estéticas tradicionales y, en particular, las de cuño clasisista, interesadas exclusivamente en el momento estético. A diferencia de ellas, la Ciencia del arte toma en cuenta las manifestaciones artísticas de otros pueblos y de otros tiempos, ignoradas por dichas estéticas.

Pero, junto a esta aportación innegable, la distinción de lo estético y lo artístico –pieza fundamental de la Ciencia del arte- plantea dos tipos de cuestiones: una, sobre la naturaleza de los términos puestos en relación, y otra, sobre la relación misma. Lo estético lo conciben en definitiva como lo bello, y este concepto, a su vez, lo definen a la manera clásica, con lo cual caen en el mismo error que las doctrinas tradicionales que critican. Por ello, al ser inaplicable su concepto de lo estético a las manifestaciones artísticas no clásicas, separan el arte de la belleza o de lo estético en sentido estrecho. En cuanto a la relación entre lo estético y lo extraestético, aunque la Ciencia del arte llama legítimamente la atención sobre los valores extraestéticos incorporados a la obra artística, no acierta a establecer una relación intrínseca entre ambos aspectos. Como subraya Morpurgo-Tagliabue, en *La Estética contemporánea*, lo estético y lo extraestético se presentan más bien como externos, o en yuxtaposición. Estos teóricos –particularmente Uitz-, no llegan a ver que, de la misma manera que no existe lo estético ‘químicamente puro’ sino lo estético ‘impuro’, es decir, ligado indisolublemente a lo extraestético incorporado

a la obra de arte, tampoco existen en ésta, plenamente puros, los valores nacionales, morales, religiosos o políticos; estos valores se dan fundidos en el todo estético en que se integran. Lo que significa, asimismo, que los valores extraestéticos por el hecho de darse como parte indisoluble de ese todo que es la obra de arte, sólo se dan *estéticamente*.

Esta vinculación, así como la existente entre lo estético y lo artístico, no excluye su distinción, puesto que lo estético no se agota en el arte: también se da en la naturaleza, en los objetos técnicos y los productos utilitarios. Por consiguiente, el arte no se agota en lo estético ya que tiene que contar con lo que de extraestético se incorpora a él. La necesidad de distinguir lo estético de lo artístico no justifica, pues, la distinción radical de Estética y Ciencia del arte, ya que lo artístico no puede prescindir del valor estético. La función estética es siempre indispensable en el arte, incluso aunque éste pueda asumir otros valores y cumplir otras funciones.

Una apropiación específica de la realidad como objeto de la Estética

De las dificultades que presentan las definiciones de la Estética que hemos examinado, se desprende la necesidad de **buscar una nueva definición que tenga presente:**

- 1. La distinción (no su separación radical) de lo estético y lo artístico; pero sin olvidar que, dado su carácter histórico, esa distinción es relativa.**
- 2. La idea de lo estético destacando en primer plano su significado originario de sensible (*aisthesis*) como un componente esencial de todo lo que consideramos estético: objetos, percepciones, valores, etcétera. (No es casual que, al fundarse esta ciencia en el siglo XVIII como conocimiento sensitivo, se le diera precisamente el nombre de *Estética*. Como no lo es tampoco que, en nuestros días, Xavier Rubert de Ventós la llame *Teoría de la sensibilidad*, rescatando así su significado originario.)**
- 3. La extensión del concepto de estético a todos los objetos, procesos o actos que en condiciones determinadas muestran cualidades estéticas, trátase de aquellos que existen en la naturaleza al margen de la praxis**

humana o de los productos de su actividad práctica: en la artesanía, el arte, la técnica o la industria.

4. El estudio especial del arte en cuanto que, dentro del universo estético, ocupa para la cultura occidental desde los tiempos modernos un lugar preminente y privilegiado.

5. La atención en el arte no sólo por la esteticidad que comparte con las diversas regiones de objetos del universo estético, sino también por el complejo entramado de relaciones, que en él se dan, de lo estético y lo extraestético.

6. En concordancia con todo lo anterior: a) la consideración de lo estético sin reducirlo a lo artístico (lo que obliga a la Estética a salir del arte o a ir más allá de él), y b) el estudio de lo artístico sin reducirlo a lo estético (lo que exige a la Estética ocuparse no sólo de lo estético sino también de lo extraestético en el arte; o, más exactamente, a ocuparse del modo como se interrelacionan ambos aspectos y, por tanto, de cómo se integra *estéticamente* lo extraestético en ese todo complejo y unitario que es la obra artística).

Dando a lo estético su significado originario de cualidad sensible, aunque sin reducirlo a ella, y utilizando el término para designar un universo con múltiples regiones al que pertenece el arte, la Estética caracteriza asimismo, con ese concepto, un comportamiento humano específico con la realidad. Ciertamente, los objetos de esa relación, así como el comportamiento hacia ellos, presentan unos rasgos específicos que los distinguen de otros objetos y comportamientos humanos.

Dentro de la Estética, como teoría general de todo aquello que calificamos de estético, tenemos un área especial de conocimiento –la teoría del arte- que se justifica por la preminencia –ya señalada- de su objeto en el universo estético. Pero el arte no es considerado aquí exclusivamente –como suelen hacer las filosofías del arte- por su lado estético, identificado tradicionalmente con lo bello, ni tampoco por lo artístico escindido de lo estético –como propugna la ciencia del arte-, sino que se ocupa de él en toda su complejidad, anclada ésta en un modo

peculiar de interrelacionarse lo estético y lo extraestético. La Estética se ocupa también de lo estético no artístico, es decir de una amplia esfera de objetos elaborados por el hombre –productos artesanales, artefactos mecánicos o técnicos, artículos industriales o usuales en la vida cotidiana- que, si bien responden a una finalidad extraestética, tienen también su lado estético.

Con base en todo lo anterior, y partiendo de supuestos que habrán de desarrollarse y fundamentarse a lo largo de nuestro trabajo, **proponemos una definición de la Estética que incluya los dos conceptos fundamentales de lo estético y lo artístico: pero también –como acabamos de subrayar- lo estético no artístico. Y nuestra definición es ésta: *la Estética es la ciencia de un modo específico de apropiación de la realidad, vinculado con otros modos de apropiación humana del mundo y con las condiciones históricas, sociales y culturales en que se da.***¹⁰

ACTIVIDADES DE CONSOLIDACIÓN

1. Elabora un cuadro sinóptico con las definiciones de Estética de Platón, los filósofos de la época medieval, los filósofos del Renacimiento, Hutcheson, Hume y Kant.
2. ¿Cómo entienden la Estética las posiciones objetivistas y subjetivistas?
3. ¿Qué problemas plantea la Estética como ciencia de lo bello?
4. ¿Qué se entiende por Estética como filosofía del arte?
5. ¿Cómo se concibe al artista en el siglo XV?

¹⁰ Adolfo Sánchez Vázquez. *Invitación a la Estética*. México, Random House Mondadori, 2007, pp. 47-57.

6. ¿Qué significa que la relación estética como modo específico de apropiación humana del mundo no sólo se da en el arte?
7. Explica lo que se llama ciencia del arte.
8. Escribe las características de la nueva definición de Estética que propone Adolfo Sánchez Vázquez.
9. ¿Qué es la Estética para Sánchez Vázquez?
10. Haz un ensayo sobre lo que sentiste al contemplar a la Coatlicue y lo que sentiste al ver las pinturas de Diego Rivera. Manifiesta en ese escrito tu experiencia estética.

OBJETIVO DE OPERACIÓN 3. 2 El estudiante conocerá los problemas gnoseológicos y éticos contemporáneos a través de los planteamientos del pensamiento utópico, para que pueda explicarse algunos problemas que la filosofía pudiese abordar en el futuro.

<p>Asignatura: FILOSOFÍA II Unidad o Tema: 3.2.3 Problemas éticos planteados por los utopistas</p>	<p>Lectura No. 26 FILOSOFÍA Y UTOPIA EN AMÉRICA LATINA</p>
<p>Objetivo de la Lectura: El objetivo de este texto es: coadyuvar a una mejor comprensión de las características, temas y problemas que aborda la filosofía latinoamericana a partir de los planteamientos de la corriente denominada "utopismo"</p>	<p>Referencias Bibliográficas Magallón Anaya, Mario "Filosofía y utopía en América": <i>La utopía en América</i>, Comp. H. Cerutti,</p>

	CC y DEL-UNAM. 1991. (Col. 500 años después) pp. 87-96
<p>Instrucciones:</p> <p>1. Lee atentamente los planteamientos que se hacen en el texto y subraya las principales ideas; 2. Busca en el <i>Diccionario de Filosofía</i> de Nicola Abbagnano el significado de las palabras que no entiendas y las definiciones de las posturas filosóficas que se mencionan en el texto; 3. Consulta con tu profesor las dudas que tengas; 4. Elabora un breve ensayo crítico sobre los planteamientos del texto y su relación con algunos fenómenos sociales actuales.</p>	

INTRODUCCIÓN

En este texto, Mario Magallón Anaya, nos habla de la relación que existe entre la utopía y la filosofía latinoamericana. Pues para él, “la filosofía latinoamericana, es la filosofía que busca propiciar la lucha contra los imperialismos y afianzar el compromiso con la liberación de los oprimidos”. Ideal que también está presente en la utopía que desde América Latina, los filósofos de nuestra América, han elaborado en el transcurso de la historia del Continente americano. Eso quiere decir que para Mario Magallón la filosofía no sólo es una actividad teórica sino una actividad transformadora que beneficie a la humanidad. Esto es, un saber que nos haga más humanos en medio de tanta inhumanidad e injusticia.

“FILOSOFÍA Y UTOPIA EN AMÉRICA LATINA

Un ideal caprichoso, una utopía imposible, por bellos que sean no conmueven nunca a las muchedumbres. Las muchedumbres se emocionan y se apasionan ante aquella teoría que constituye una meta próxima, una meta probable (...); ante aquella doctrina que no es sino la revelación de una nueva realidad en marcha, de una nueva realidad en camino.* (*Mariategui José Carlos, *El proletariado y su organización*, México, Grijalbo, 1970.)

Introducción

En la historia del pensamiento latinoamericano, podemos encontrar una presencia permanente de utopías. Hoy por hoy, en medio de la confusión y el desconcierto en que se debate y agita el género humano, solo una ilusión puede unir a muchos hombres. Ante el marasmo, la utopía es una luz que permite continuar el camino de la esperanza en la desesperanza. Sin embargo, **la utopía de la América Latina se asienta en un pasado de profunda raíz histórica que, a partir del presente, mira el futuro y proyecta su porvenir, un porvenir deseado y posible. Una visión utópica en la cual el hombre deba llegar a 'ser plenamente humano', mas allá de los obstáculos opresivos y de alienación que asfixian la creatividad y el desarrollo del hombre en su real y verdadero ejercicio de la libertad.** Este mundo de la esperanza no cancela las especificidades y matices de los distintos países y regiones, ya que 'todas estas diferencias, en vez de significar división y discordancia, deberán combinarse como matices diversos de la unidad humana. Nunca la uniformidad, ideal de imperialismos estériles; sí la unidad, como armonía de las multánimas voces de pueblos"¹¹ utopías un remedio de las europeas, sino construirlas desde la propia realidad histórica latinoamericana.

Así lo ideal no es lo irreflexivo y mucho menos lo irreal, 'sino la realidad misma que se combina con la inteligencia y se depura y magnifica en ella. (...) El ensueño más puro es nomás quimérico, si no afianza en la *santa realidad* y con ella se integra (...) Sin aspirar a algo mejor se retrocede sin remedio; pero sin saber con precisión a donde se va, se fracasa, sin duda.' ¹² Esta idealización por si misma es un avance, comparativamente, con respecto a la tradición utópica europea. Se intenta, desde la heterogeneidad étnica, social y cultural, proyectar en un todo congruente la incongruencia, mediante la síntesis. Hay urgencia ante la necesidad de definir una nueva idea constructora conforme al ritmo de nuestra historia. Es decir, de ninguna manera esta utopía es una visión romántica, cautiva del pasado, sino una propuesta puenteada entre la historia pasada y el futuro, a partir de un presente.

¹¹ Henríquez Ureña, Pedro, *Universidad y educación*, México, UNAM, 1984, (Textos de humanidades No 40) p. 44

¹² Caso, Antonio, *Discurso a la nación mexicana: el problema de México y la ideología nacional. Nuevos discursos a la nación mexicana*, México, UNAM, 1976, pp. 86-87. (Subrayado del autor). Esta reflexión, no obstante referirse a México, bien puede aplicarse a cualquier país de Latinoamérica.

La sociedad latinoamericana ha ido engendrando una comunidad de ideales con los que busca romper las ataduras opresivas de las limitaciones económicas y sociales originadas por los sistemas de explotación internos y externos. Los ideales son un medio para depurar los obstáculos en nuestra carrera, en los proyectos y las utopías; y, *más allá de los óbices* de la sociedad opresiva, la razón nos mueve y urge a satisfacer la necesidad para alcanzar el triunfo.

Sentido de utopía

De la *Utopía* de Tomás Moro, *la Ciudad del Sol* de Tomás Campanella, el *Mundus Alter* de Joseph Hall, *la Nueva Atlántida* de Francis Bacon, *la Océana* de Harrington, hasta las utopías del siglo XX, encontramos que el concepto original de utopía ha adquirido una variada y dispersa connotación que va del 'no hay tal lugar' quevediano, anhelo de un mundo libre de impurezas, hasta llegar a una visión intergaláctica, gobernada por maquinas y "androides". No obstante esto, las distintas formas de concebir la utopía tienen en común el que todas buscan superar el mundo existente por otro distinto y superior. **Empero, para el problema que nos ocupa, es imprescindible darle cierta delimitación semántica y operativa al término, para evitar perdernos en un mar de formulaciones multívocas que imposibilitan una definición y un uso adecuados del mismo.**

Sin duda, la *utopía* de Moro fue el punto de partida para un sinnúmero de textos imaginarios¹³ y de ideales situados en lugares lejanos y aislados al margen de la causalidad histórica. Así, la utopía hasta la actualidad es definida como quimera, ensueño, quijotismo, irrealidad, mundo kafkiano, fáustico y muchas otras denominaciones, lo cual provoca confusiones y equívocos en su interpretación y uso. Sin embargo, es de hacer notar que no sólo las obras de humanistas y filósofos deben ser consideradas dentro del género utópico, pues también existe una producción muy rica de novelas científicas y pseudo científicas que caben dentro del mismo grupo. Son narraciones de viajes y aventuras reales e imaginarios, relacionados con lugares e islas lejanas o

¹³ Cfr. Ainsa, Fernando, "Notas para un estudio de la función de la utopía en la historia de América Latina" en: *Anuario Latinoamérica*, No 16, México, UNAM, 1983, p. 94

montañas inexpugnables, y de viajes y lugares interplanetarios y estelares, que producen una variada geografía de lo utópico. Ambas vertientes tienen en común la contra- imagen¹⁴ de la realidad, porque es la imagen de un deseo, de 'lo otro que es', fue o será posible. Es la frontera de lo conocido, del límite, 'es un campo de experimentación para contemplar, relativizar y aprovechar repertorios distintos de valores. Las relaciones fronterizas que se derivan son generalmente *tensión* cultural e histórica" ¹⁵ ...

La utopía que deseamos proponer para analizarla y discutirla es la concepción utópica que busca superar el mundo real, opresivo y marginante, por otro cualitativamente diferente. La utopía así entendida tiene por base la crítica y la negación de la realidad social histórica actual, que desnudan las contradicciones aberrantes de un sistema social, propician una imagen del futuro que niega el presente y construyen imaginariamente un mundo posible. De este modo, la visión utópica es, como bien escribe Ainsa¹⁶ 'una contra-imagen crítica del mundo', el cual debe ser corregido y superado por su raíz injusta.

La utopía que propugnamos es una propuesta teórica y crítica de la realidad y su interpretación, la que hunde sus raíces en la historia y busca construir un proyecto de lo posible. Esta utopía tiene por fundamento -para decirlo en palabras de Ernst Bloch- el 'principio de esperanza', regido por reglas de gran precisión como son la insularidad, el colectivismo, la condición pedagógica, el fundamento totalitario y liberador,¹⁷ etc., lo que permite diferenciarla de mitos, como son: las islas imaginarias, lugares legendarios o galácticos; podría decirse que esto es ya en cierta forma una modalidad diferente de la utopía antigua.

La utopía tiene entre otras funciones la de superar espiritualmente lo dado, aunque sea una ilusión, un anhelo; quiere rescatar lo iniciado y no consumado de viejas aspiraciones nostálgicas escondidas, soterradas que un pueblo ha soñado realizar. *Lo utópico debe ser entendido como la*

¹⁴ Cfr. Ibid, p.94

¹⁵ Ainsa, Fernando, "La alteridad lejana como utopía" en: *Cuadernos americanos*, Nueva época, No 10, Vol. 4, México, UNAM, 1988, p. 57 (Subrayado del autor)

¹⁶ Ibid, p.56

¹⁷ Cfr. Ibid, p.58

necesidad anticipatoria de un ideal hacia delante cuyos contenidos específicos influyen en cierto modo sobre la realidad.

La utopía latinoamericana en la actualidad no puede ser entendida o reducida a irracionalidad o a un simple producto onírico, 'sino -como señala Cerutti- la búsqueda de una nueva totalización social, superadora e integradora de las totalizaciones equidistantes vigentes... [donde] su accionar social es típicamente dialéctico: de una dialéctica que enfatiza más el momento de la ruptura que el de la nueva totalización.'¹⁸ A partir de esta perspectiva, la utopía recupera para sí una visión anticipatoria de posibilidades futuras desde un presente; suma de totalizaciones proyectivas que se incorporan en el proceso teórico-práctico; por lo tanto, ya no es sólo un sueño de lo diverso, sino consciente; es la toma de conciencia de la realidad socio histórica, porque esta visión de lo utópico se funda en la proposición de que el *Mundo no es de una vez y para siempre*, sino que es cambiante y cambiante, que se halla en permanente transformación. Es decir, está sujeto a un devenir, aun inconcluso y abierto a un futuro posible, 'en el que la fantasía utópica tiene su correlativo inevitable.'¹⁹ Sin embargo, toda propuesta utópica, para poder realizarse, requiere de la acción del ejercicio práctico (político). Así, el utopismo aquí planteado es teórico, práctico y revolucionario, porque no se afana por hacer reformas pacifistas con la esperanza de un cambio paulatino, sino que plantea que la sociedad futura deberá partir de un acto total y definitivo: la revolución.²⁰ Esto se puede observar en las revoluciones del siglo XX en América Latina. En todas ellas están presentes ideas utópicas que aspiran a su realización, aunque los resultados del proceso de éstas puedan conducir al fracaso e inclusive, en muchos casos, a la impotencia e inmovilidad. De esta manera, la *utopía* como práctica es *topía*, es concreción. Dando un paso hacia delante, diríamos que la utopía no es sólo el 'paradigma', sino que, además trata de que el mundo existente se transforme, lo cual sólo es posible yendo más allá de los

¹⁸ Cerutti, Horacio, "Crítica de la razón utópica" en *Prometeo*, No 6, Guadalajara Jalisco, Universidad de Guadalajara, y Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM, Mayo-Agosto, 1986, p. 33.

¹⁹ Ainsa, Fernando, "La función utópica en América Latina y el modelo de Ernst Bloch" en: *Revista Historia de las Ideas*, (segunda época) No. 8, Casa de la Cultura Ecuatoriana/ Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos de la Pontificia Universidad Católica de Ecuador, 1987, p. 184.

²⁰ Cfr. Sánchez Vázquez, Adolfo, *Del Socialismo científico al socialismo utópico*, México, Era, 1975, p.14.

deseos y los ideales para establecer vínculos con lo real y con las formas para lograrlo.

La utopía de carácter materialista que aquí proponemos es una crítica que, a partir de la interpretación del mundo, busca superar teórica y prácticamente la realidad opresiva y marginante, superación imprescindible para una sociedad nueva. La utopía así concebida es una visión teórica de las condiciones históricas en que los entes sociales se desarrollan haciendo factibles las vías y medios para cambiarlas por otras más justas y humanas.

Revolución, liberación, utopía y filosofía

América Latina surge a la historia occidental como Nuevo Mundo. Mundo en el que culminarán las viejas leyendas utópicas de la antigüedad y de la Edad Media²¹ que, depositadas en la ‘nave de los poetas renacentistas’, son acarreadas en las carabelas de Colón, mezclándose la verdad con la fábula. América fue –según Alfonso Reyes–

La invención de los poetas, la charada de los geógrafos, la habladuría de los aventureros, la codicia de las empresas y, en suma, un *inexplicable apetito y un impulso por trascender los límites*. Llega la hora en que el presagio se lee en todas las frentes, brilla en los ojos de los navegantes, roba el sueño a los humanistas y comunica al comercio un decoro de saber y un calor de hazaña. ²²

Así, la utopía es un *instante*, un momento por el cual se trata de construir la visión de una sociedad teórica donde los conflictos humanos encuentran solución; armonía soñada en la cual el bienestar es garantizada mediante cambios de costumbres y leyes. Es un *nuevo pacto social concebido y posible más allá, en ningún lado*.

²¹ Cfr. Reyes Alfonso, *Última tula: tentativas y orientaciones: No hay tal lugar. Obras completas, Tomo XI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p.12.

²² *Ibid*, p.14

Cuando Américo Vespucio ‘descubre’ el Nuevo Mundo a los europeos, la imaginación se derrama y desborda los límites reales, para construir mundos de utopía²³ al colocar la marcha de la humanidad hacia la ciudad ideal dentro de la ‘historia deleznable del mundo’. Nace una disposición teórica y práctica para representar en el enorme territorio americano lo que ya no era posible realizar en la envejecida Europa. Los descubrimientos geográficos proporcionaban al Renacimiento una oportunidad para el ejercicio de la utopía. América y la humanidad de sus hombres se presentaba ‘sencilla, ingenua’, con la posibilidad de vivir de acuerdo con la anhelada perfección.

A partir de este continente y sus habitantes, don Vasco de Quiroga aplica en la práctica la *Utopía* de Moro, en los ‘hospitales’ de Santa Fe y Michoacán. Ello nos permite recordar los intentos de repúblicas comunitarias y -por qué no- comunistas en Piratininga y en el Paraguay, fundadas por los jesuitas. En la *Utopía*, Vasco de Quiroga halla el modelo para organizar las comunidades indígenas; a partir del método allí propuesto, tratará de conservar las cualidades y la sencillez de la vida de los indios, y de perfeccionarlas hasta aquellos límites ideales.²⁴

La América sin historia se convierte en la satisfacción de los deseos y aspiraciones de los *otros*, para alcanzar a ser en la actualidad, como señala Horacio Cerutti, *el escenario de nuestra propia utopía*. Es decir que ‘*El derecho a nuestra utopía es el derecho a la construcción y decisión sobre nuestro futuro.*’²⁵ Nada hay más utópico que el intento de hacer de ‘nuestra América’ algo que aún no es nuestro, pero que sólo puede ser alcanzable, en la práctica, por medio de una lucha persistente por la justicia, la libertad y la solidaridad de todos sus hombres.

La propuesta que hasta aquí hemos desarrollado intenta dar el salto hacia adelante afrontando los riesgos, las limitaciones y los peligros que todo esto encierra. La utopía es, de esta manera, una fusión de motivos complejos e históricos y proyectos futuros, pero no concebidos como algo irrealizable sino posible en el tiempo. Es la entrega en una empresa

²³ *Utopías del renacimiento*, Estudio preliminar de Eugenio Imaz. México, FCE, 1966, p.13

²⁴ Cfr. Zavala, Silvio, *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, México, Porrúa, 1965, pp. 11 y 55.

²⁵ Cerutti Guldberg, Horacio, “Teología y filosofía latinoamericana. ¿Pensamiento para la liberación?” en: *Cuadernos Americanos* (Nueva época) No 1, México, UNAM, enero-febrero 1987, p. 68.

que a todos nos incumbe; en ella están presentes el problema económico, el político y el social, problemas irresueltos ahora pero susceptibles de solución en el futuro. Ésta es una aspiración a una mejor convivencia y solidaridad humanas, es el impulso y la fuerza motriz para las transformaciones sociales, donde las ilusiones políticas cuajarán en instituciones nuevas de justicia y libertad. Sin duda habremos de reconocer, una vez más que toda utopía - incluida la nuestra- contiene en sus entrañas éxitos, aunque también fracasos, producto de las contingencias, de las circunstancias históricas. Esto no es sino construir, a partir de la *utopía*, el proyecto de la *utopía futura*. Sin embargo, es importante remarcar que esta concepción utópica no es cualquier posibilidad o una forma de escape por la puerta falsa, sino que es más bien el sueño diurno, ése que la realidad histórica y su conocimiento parcializado permiten proyectar. Es el producto del diálogo entre el hombre latinoamericano y su historia; relación dialógica que faculta para plantear y planear un 'imaginario utópico' desde la realidad social contradictoria y el deseo, en marcha con la voluntad de hacerlo efectivo a través de las distintas expresiones culturales, políticas e ideológicas. Se busca establecer en la prospectiva utópica el equilibrio entre la *tendencia* y su correlato material, pero sin aceptar en definitiva un modelo, 'porque la función utópica señala un camino pero no traza la topografía de un nuevo país'. Conocer es estar revolucionariamente en lo que 'tiene que ser', pero, al mismo tiempo, se puede 'heredar dialécticamente' algo más que 'la última casa de la historia'. Se trata de aprovechar *funcionalmente* "la fatalidad práctica de las expresiones que han incidido desde áreas muy diversas".²⁶ **Es decir, se intenta romper los lazos opresivos de los discursos y las prácticas, para desarrollar el campo por el cual se emancipe el pensamiento y, al mismo tiempo, abrir un espacio a la fantasía propia.**

Es de hacer notar que la utopía, en muchos casos, puede aparecer en un primer momento como algo irracional, cargado de mitos y tradiciones arcaicas; no obstante esto, por su carácter, la utopía se construye a partir de una 'tensión cultural e histórica',²⁷ desde una racionalidad que intenta *romper las ligaduras de una existencia predeterminada de antemano*. Por tal razón,

²⁶ Ainsa Fernando, "La función utópica en América Latina y el modelo de Ernst Bloch" en: Op. Cit. pp189-190

²⁷ Ainsa Fernando, "La alteridad lejana como utopía" Op. Cit. p.57

esta utopía no puede ser considerada como de *evasión*, de *escapismo*, sino de reconstrucción,²⁸ como crítica política, social e histórica de un modelo impuesto externamente. Se quiere cortar las redes que impiden a los latinoamericanos actuar y decidir por sí mismos, sin olvidar los condicionamientos inconscientes y estructurales, para que ya no sean más un instrumento de las decisiones de otros, de los discursos y las creencias impuestas. Esta opción de lucha sólo resulta comprensible dentro de un proceso en el que se integra la totalidad de los individuos en los distintos contextos sociales. Es un anhelo por el que se intenta reconstruir una realidad histórico-social diferente y que puede ser resumido en la aspiración latinoamericana de un nuevo orden humano y social de libertad, de justicia y de igualdad.

Podemos decir que ‘toda reflexión latinoamericana gira en un sentido o en otro alrededor de la cuestión de la alteridad’.²⁹ Alteridad, sin lugar a dudas, que obliga a replantear la totalidad de la historia y de las diversas disciplinas sociales, los modos de concebir el centro / periferia, Europa / América, Estados Unidos de América / Latinoamérica, dominador / dominado, amo / siervo, etc.; alteridad como el sentido del otro, lo deseado, aun no alcanzado, pero alcanzable en el futuro.

Los periodos revolucionarios generan fuerzas creadoras que se encuentran soterradas en las amplias masas populares. En el proceso de la revolución, los hombres que la hacen se fortalecen y renuevan espiritualmente. En los combates revolucionarios y las pérdidas de batallas, las masas revolucionarias adquieren experiencia de lucha política y profundizan en el conocimiento de la vida social. Por otro lado, es de suma importancia considerar que una revolución contiene dentro de sí alcances y posibilidades inmediatas y proyectos futuros e ideales. A la revolución le es inherente un profundo conocimiento de la realidad de ir más allá de cualquier dogma en la formulación de un proyecto más humano. Para decirlo en palabras de Adolfo Sánchez Vázquez:

La revolución es una praxis creadora y, por tanto, implica siempre una incursión en lo inesperado, en lo incierto y, en

²⁸ Cfr. Ibid. P. 65

²⁹ Cerutti, Horacio, “Teología y filosofía latinoamericanas” Op. Cit. p.69

parte, en lo imprevisible, cierta participación imaginativa allí donde el conocimiento y la previsión científica basada en él se detiene, inevitable e incluso necesaria. Lo utópico apunta entonces a un posible, irrealizable hoy, y tal vez irrealizable mañana, pero a condición de que lo posible tenga cierto arraigo en lo real.³⁰

A partir de esta perspectiva, las revoluciones latinoamericanas – de la mexicana a la nicaragüense – contienen en sus entrañas una profunda raíz utópica que se apoya en la historia y en la esperanza de lograr un orden alternativo. Podríamos afirmar que *topía* y *utopía* se presentan en una relación de un diálogo del hombre con su historia, a partir de un presente y la proyección de un programa ‘paradigmático’ que lo impulse a su realización. La utopía y la revolución se convierten en la imagen de un deseo real con objetivos concretos como elementos móviles de acciones.

La América latina, con su filosofía latinoamericana de liberación, busca demostrar que lo real no resuelve en inmediato, sino que siempre está mediado por ideología, discursos políticos y obstáculos de interpretación teórica, lo cual obliga, para el posible avance y el conocimiento, a realizar análisis críticos de los distintos niveles, teóricos, políticos, filosóficos, discursivos e histórico-sociales. Esto lleva a plantear la superación de la situación opresiva para proponer otra: la de liberación. La concepción filosófica de esta filosofía tiene una raíz práctica; en la inteligencia de que una teoría sin práctica no es una receta para el éxito, del mismo modo, la práctica sin teoría es una receta que lleva irremisiblemente al fracaso. De esta manera, **la ‘teoría pura’ es - como bien apuntaba Marx – para la filosofía latinoamericana, una falsa ilusión, fantasía, en el sentido de que esta propuesta es un producto ideológico de la división social del trabajo que resulta imprescindible superar, para quitarle esas cualidades exclusivas de un grupo de ‘iniciados’. La teoría así conceptualizada bien puede ser entendida como la transformación de un dogma y convertida en una guía para la acción revolucionaria.**

³⁰ Idem. p. 77

La filosofía latinoamericana, en sus planteamientos teóricos y prácticos, se mueve en varios niveles que se ubican entre el conocimiento y la ideología, entre la realidad y los ideales, entre la historia y los mitos; a lado de todo esto se hace permanentemente presente la utopía. Sin embargo, no por esto se puede decir que es terreno incierto, inseguro, de las posibilidades proyectivas y su realización. **La filosofía latinoamericana, desde el análisis y la crítica de las condiciones históricas actuales, intenta asimilar el presente para proyectar el porvenir, siempre y cuando las condiciones reales permitan conjugar lo necesario y lo deseable.** Hasta el momento, lo deseable priva en su reflexión sobre lo necesario y es aquí donde se hace manifiesta la utopía. Debe hacerse notar que, en general, la ‘utopía se proyecta en un tiempo cuya conquista no siempre resultara fácil, ‘tiempo de anhelo’ del que hablan los filósofos y los políticos’.³¹

En la historia de nuestra América, de los emancipadores del siglo XIX como Bolívar, Artigas, Sucre, Hidalgo, Morelos, Martí, etc., a la actualidad con Sandino, Camilo Torres, Ernesto “Che” Guevara, Fidel Castro, entre otros, todos están motivados por la idea de construcción de una América igualitaria, libre y unida. Es así como la reflexión que sobre la utopía proponemos abre las puertas para analizar lo posible y lo imposible, lo que trasciende de la realidad para movilizar su transformación. Transformación que obliga a estudiar las causas del cómo se produce ésta a partir ‘de lo vigente para instaurar lo alternativo’. La utopía actual, en Latinoamérica es ‘una Ventana abierta hacia un paisaje que empieza a dibujarse en las brumas de lo que todavía no es’³². **El derecho a nuestra utopía es, pues, el derecho a construir y decidir nuestro futuro. Para concluir, se puede decir, sin temor a exagerar, que toda la reflexión latinoamericana gira en un sentido o alrededor de lo alternativo y de lo posible.**”³³

ACTIVIDADES DE CONSOLIDACIÓN

1. ¿Qué pretende la utopía latinoamericana?

³¹ Ainsa, Fernando, “Notas para un estudio de la función utópica”, Op. Cit. p. 104

³² Ainsa, Fernando, “La función utópica en América Latina y el modelo de Ernst Bloch”, Op. Cit. p. 190.

³³ Mario Magallón Anaya. “Filosofía y utopía en América”, en *La utopía en América*. Comp. H. Cerutti, México, CCyDEL-UNAM, 1991, PP.87-96.

2. Escribe las características de la utopía latinoamericana que nos propone Mario Magallón Anaya.
3. ¿Cómo conciben al Continente Americano los europeos?
4. ¿Qué significa que la utopía latinoamericana es una reconstrucción y no una evasión de la realidad social?
5. ¿Qué entiende por revolución Mario Magallón?
6. ¿Por qué afirma Mario Magallón que en la filosofía latinoamericana se hace presente la utopía de una forma permanente?
7. Haz un ensayo relacionando a la utopía latinoamericana con tu utopía juvenil en este momento histórico.

Conclusiones

De lo antes expuesto y de las reflexiones sobre las experiencias vividas en el salón de clases, podemos concluir lo siguiente: el material didáctico elaborado como apoyo a la enseñanza y al aprendizaje de la filosofía relacionado con la tercera unidad de Filosofía II del Colegio de Bachilleres, ha cumplido en general, con la intención y el enfoque del programa de Filosofía II.

Me explico, con la ayuda del material instruccional, el estudiante, obtuvo una visión del quehacer filosófico y de su relación con la cultura, además de manejar conceptos y categorías de la disciplina, que le permitan desarrollar una actitud reflexiva y crítica para explicar los problemas filosóficos y culturales, desde la antigüedad hasta los que surgen a partir del siglo XX. De este modo, el estudiante comprendió que el quehacer filosófico es un proceso en el que se reflexiona siguiendo una línea de análisis respecto de algunos problemas. Advirtiendo con ello el carácter integrador de la filosofía como una disciplina reflexiva y totalizadora de la realidad.

Mediante esas lecturas el estudiante conoció los principales problemas ontológicos, éticos y gnoseológicos de la filosofía y los ubicó en su contexto histórico cultural. Sobre esta base, el estudiante, poseerá los elementos que le ayuden a relacionar la filosofía con otras áreas de la cultura, el conocimiento y la sociedad en general. Asimismo, podrá con mayor facilidad intentar explicarse los problemas filosóficos y los fenómenos socioculturales que suceden en la actualidad, a partir de la explicación que formularon los filósofos del siglo XX a los diversos problemas de su tiempo.

En cuanto al enfoque, entendido, como la perspectiva desde la cual se estructuraron los contenidos y se establece la metodología a seguir para su enseñanza-aprendizaje, podemos decir que en el aspecto disciplinario, se contempló lo histórico-cultural como el elemento importante que aproximó al estudiante a la comprensión del quehacer filosófico. Esto es, que en cada época hay un entorno cultural que determina la forma en que se desarrolla la filosofía. Como el programa de Filosofía tiene una orientación problematizadora, el material didáctico que elaboramos, continuó con esa línea para fomentar en el estudiante

el filosofar, buscar el sentido de las cosas y dar razones, argumentos y soluciones a problemas de diversa índole.

Con referencia al aspecto didáctico y con relación a la construcción del conocimiento, esto se logró a través del proceso de desestructuración-reestructuración del conocimiento con la problematización planteada en clase y en la introducción a las lecturas de los textos filosóficos seleccionados, con los cuales se desencadenó el proceso. En clase, antes de trabajar la lectura del antropologismo, les preguntaba a los estudiantes qué pensaban acerca de sí mismos, si alguna vez habían reflexionado sobre su vida y qué clase de seres eran. Si eran personas, individuos, seres humanos, existencias, gentes. Ellos contestaban que no sabían que eran, que nunca se habían cuestionado eso y que no les preocupaba demasiado. La autognosis no les importaba, ellos simplemente vivían su vida sin saber que cosa es eso del ser del hombre y los conceptos de persona, individuo o existencia humana. Sin embargo, cuando les decía que era importante que supieran qué eran ellos mismos y qué sentido tenía su vida, se quedaban pensando y no contestaban nada. Se notaba la perplejidad en ellos. Como diciendo este profesor está loco. A quién le importa el conócete a ti mismo y el sé lo que eres de Sócrates. Lo que importa es vivir y divertirse con las amigas y los amigos. Déjese de cuentos profesor parecían decir los alumnos. Este ejemplo nos ilustra como se inicia el proceso educativo con el planteamiento de un problema, para que el estudiante cuestione, interroge y finalmente busque respuestas y explicaciones, ejercitando su razonamiento y confrontándolo con sus referentes previos. De ese modo, se pasa del lenguaje cotidiano al lenguaje filosófico.

El material didáctico le proporciona al estudiante la posibilidad de desarrollar habilidades de análisis y de crítica, actitudes éstas que le serán de gran utilidad en la etapa de desarrollo intelectual en que se encuentra, para poder comprender su realidad o al menos entender que el conocimiento filosófico es algo que él puede construir, aunque no de manera profesional, y aplicar a situaciones de su entorno.

Volviendo a las conclusiones, otra de ellas, es la que se refiere a la valoración crítica de los alcances y límites de la antología. Lo valioso del material didáctico es

que me permitió planear mejor la clase, controlar la práctica educativa, dirigir la enseñanza y valorar el aprendizaje. La razón de ello, es que al tener un material didáctico elaborado de acuerdo al programa de filosofía, nos centramos en esos textos y no nos dispersamos en la enseñanza. Así al trabajar sobre el Antropologismo, el Personalismo y el Existencialismo; los conceptos de hombre, persona y existencia son desarrollados en esos textos filosóficos sin desviarnos de esos temas. Lo mismo puedo afirmar de la Escuela de Frankfurt, de la Estética, la Filosofía Latinoamericana y la Utopía en América Latina.

En cuanto a las actividades de aprendizaje, el estudiante, al identificar las ideas principales, me permitió saber si entendió la lectura; al contestar las preguntas correctamente pude comprobar la comprensión de los contenidos; al elaborar un cuadro sinóptico demostró la capacidad de síntesis y al realizar una composición o ensayo sobre los temas abordados en los textos demostró su capacidad de análisis y de crítica. Con esos elementos, valoré con mayor rigor el aprendizaje significativo de los estudiantes.

Los límites de la antología se presentaron al no poder cumplir, en general, con lo planeado. Pues algunos temas fueron más extensos que otros y el tiempo contemplado no lo repartí equitativamente. Esta experiencia me servirá para planear mejor las lecturas y cumplir con los tiempos establecidos en el programa. Asimismo, cada semestre hay que buscar otros textos que sustituyan a los anteriores para no caer en la repetición y monotonía de la enseñanza. Además de pensar en elaborar otro tipo de material didáctico que incluya a lo audiovisual y con ello actualizarnos en la nueva cultura juvenil de la música, los colores y el video. De esa manera aprenderán con mayor entusiasmo y nosotros mejoraremos nuestra práctica educativa.

Por último, termino diciendo, que a pesar de algunas limitaciones de este material didáctico, considero que me ha sido de gran utilidad como apoyo a la docencia en filosofía en el Colegio de Bachilleres.

Bibliografía

Abad Pascual, Juan J., et al. *Introducción a la Filosofía*. México, Mc Graw-Hill, 2001.

Abbagnano, Nicola. *Diccionario de Filosofía*. México, FCE, 1998.

Cassirer, Ernst. *Antropología Filosófica*. México, FCE, 2006.

Copleston, Frederick. *Historia de la Filosofía*. Vol. IX, España, Ariel, 1980.

Garzón Bates, Juan. "El existencialismo". *La Filosofía*, Coord. Abelardo Villegas, Vol. 5, México, UNAM, 1979, pp. 109-132.

Magallón Anaya, Mario. "Filosofía y utopía en América". *La utopía en América*. Comp. Horacio Cerutti, CCyDEL-UNAM, 1991.

Malpica Aburto, Álvaro. "Emilio Uranga y su concepción ontológica del mexicano". *Historia de las ideas: repensar la América Latina*. México, CCyDEL-UNAM, 2006, pp. 115-122.

Ramos, Samuel. "En torno a las ideas sobre el mexicano". *Cuadernos Americanos*. Año X. Vol. LVII, No. 3, mayo-junio: 103-114, México, 1951.

Ramos, Samuel. *El Perfil del Hombre y la Cultura en México*. 6ª. ed. México, Espasa-Calpe, 1976.

Sánchez Vázquez, Adolfo. *Invitación a la Estética*. México, Random House Mondadori, 2007.

Uranga, Emilio. "Notas para un estudio del mexicano". *Cuadernos Americanos*. Año X. Vol. LVII, No. 3, mayo-junio: 114-128, México, 1951.

Uranga, Emilio. *Análisis del ser del mexicano*. México, Ed. Gobierno del Estado de Guanajuato. Obras de Emilio Uranga, tomo 3, Pról. Luis Villoro, 1990.

Villegas, Abelardo. Coord. *La Filosofía*. Vol. 5. México, UNAM, 1979.

Villegas Abelardo. *La Filosofía de lo mexicano*. México, 3ª. ed., UNAM, 1988.

Zea, Leopoldo. *Filosofía Latinoamericana*. México, Trillas, 1988.

Documentos

Colegio de Bachilleres. *Modelo Educativo*, Dirección de Planeación Académica, Centro de Evaluación y Planeación Académica, México, CB, junio, 1998.

-----*Programa de la asignatura de Filosofía I*, Elaborado por Isaías Palacios Contreras. Dirección de Planeación Académica, México, CB, septiembre, 1993.

-----*Programa de la asignatura de Filosofía II*, Elaborado por Isaías Palacios Contreras. Dirección de Planeación Académica, México, CB, marzo, 1994.

-----*Proyecto: Diseño de materiales instruccionales en la Reforma Curricular para la asignatura*, Centro de Actualización y Formación de Profesores, México, CB, enero, 2006.

-----*Los valores en el proceso educativo*, Centro de Actualización y Formación de Profesores, México, CB, Noviembre, 2005.